

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD
en Gauḍapāda's
KĀRIKĀ
(BHĀṢYA)



Met uitleg door
Śrī Śaṅkarācārya

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD
en Gauḍapāda's
KĀRIKĀ
(BHĀṢYA)

Met uitleg door
Śrī Śaṅkarācārya

Deze vertaling is ontleend aan "Eight Upaniṣads, volume two, with the commentary of Śaṅkarācārya". Translated by Swāmī Gambhīrānanda. Advaita Ashramam, Calcutta.

De overige zes Upaniṣads, met uitzondering van de Taittirīya Upaniṣad en Gauḍapāda's Kārikā, zijn reeds uitgegeven onder de titel "Zeven Upaniṣads" door Uitgeverij Ka.Dag (www.uitgeverijkadag.nl), in samenwerking met Stichting Ars Floreat (www.arsfloreat.nl)

Ferit Arav okt. 2025

Wij zijn Advaita Ashrama, India, erkentelijk voor de toelating van deze Nederlandse vertaling uit 'Eight Upanishads' (band I) met het commentaar van Śaṅkara door Swami Ganbhirananda, uitgegeven in het Engels door Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India, van zijn publicatieafdeling in Kolkatta, India.

We thankfully acknowledge Advaita Ashrama, India for permitting this Dutch translation from Eight Upanishads (Vol. I) with commentary of Sri Shankaracharya by Swami Ganbhirananda published in English by Advaita Ashrama, P.O. Mayavati, Uttarakhand, India from its Publication Department at Kolkata, India.

ISBN:

Conceptuitgave: Nov. 2025

Inhoudsopgave

Lijst van afkortingen	8
Richtlijnen voor de uitspraak letters in Sanskrit woorden	9
MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD HOOFDSTUK I	
ĀGAMA-PRAKARAṆA (over de Vedische tekst) verzen 1-6	11
KĀRIKĀ Hoofdstuk I verzen 1-9	20
MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD vers 7	27
KĀRIKĀ verzen 10- 18	32
MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD verzen 8-11	36
KĀRIKĀ verzen 19-23	39
MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD vers 12	41
KĀRIKĀ verzen 24-29	41
KĀRIKĀ Hoofdstuk II	
VAITATHYĀKHYAM PRAKARAṆA (Over onwerkelijkheid)	45
KĀRIKĀ Hoofdstuk III	
ADVAITA-PRAKARAṆA (OVER NON-DUALITEIT)	65
KĀRIKĀ Hoofdstuk IV	
ALĀTAŚĀNTI-PRAKARAṆA	
(Over het verstillen van het vuurmerk)	97

Lijst van afkortingen

A.G.	Ānanda Giri
Ai.	Aitareya Upaniṣad
Ai.A	Aitareya Aranyaka
Āp.	Āpastamba Dharma-sūtras
Br.	Bṛhadāranyaka Upaniṣad
Ch.	Chāndogya Upaniṣad
Cit.	Cityupaniṣad
G.	Bhagavad Gītā
Gar.	Garuḍa Purāṇa
Gau.	Gautama Smṛti
Īś.	Īśa Upaniṣad
Īti.	Ītihās Upaniṣad
jā.	Jābāla Upaniṣad
Ka.	Kaṭha Upaniṣad
Kau.	Kauṣītaki Upaniṣad
Ke.	Kena Upaniṣad
L.P.	Liṅga Puraṇa
M.	Manu Samhitā
Mai.	Maitrayaṇi Upaniṣad
Mā.	Māṇḍūkya Upaniṣad
Mbh.	Mahābhārata
Mu.	Muṇḍaka Upaniṣad
Mud.	Mudgalopaniṣad
Muk.	Muktika Upaniṣad
Np.	Nārada-parivrājaka Upaniṣad
Pr.	Praśna Upaniṣad
R.	R̥g-veda
Ś.	Śaṅkarānanda
Śv.	Śvetāśvatara Upaniṣad
Tai.	Taittirīya Upaniṣad
Tai. Ā.	Taittirīya Āraṇyaka
Tai. B.	Taittirīya Brāhmaṇa
Tai. S.	Taittirīya Samhita
V.P.	Viṣṇu Purāṇa
Y.	Yajur-veda

Richtlijnen voor de uitspraak van letters in Sanskrit woorden

Klinkers:

a als a in kat (kort)
 ā als a in klaar, daken (verlengd)
 u als oe in boek (kort)
 ū als oe in boer (langer)
 i als i in dit (kort)
 ī als i in indien (verlengd)
 e altijd lang als ee in feest
 o altijd lang als oo in mooi
 ai als aī in *Aida*
 au als au in kauwen
 ḥ als h in kashbah

Medeklinkers:

Gutturale klanken:

k als k in kat
 g als g in go in het Engels
 Neusklanken: ṁ, ṁ, ṇ of ṇ

Sisklanken:

s als s in besef
 ṣ (cerebraal) als s in sugar (Engels)
 ś (palataal) als ch in ich (Duits)
 ñ (cerebraal) señor in het Spaans
 c als tja in het Nederlands
 j als j in Jack (Engels) of dja (Nederlands)
 y als j in jij
 v als ua in aqua of what in het Engels
 h achter een medeklinker betekent aspireren als in tophit
 jñ als g in budget

Overige medeklinkers als r, ṭ, ḍ en ṇ worden cerebraal uitgesproken. L, t, d, en n zijn net als in het Nederlands dentale klanken. V, p, b en m zijn de labiale (lip)klanken als in het Nederlands.

De w, f en z klanken in het Nederlands komen in het Sanskrit niet voor

*om bhadraṁ karṇebhiḥ śruṇuyāma devāḥ | bhadraṁ paśyemākṣabhiryajatrāḥ |
 sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṁsastanūbhirvyaśema devahitaṁ yadāyuh |
 svasti na indro vṛddhaśravāḥ | svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ |
 svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ | svasti no bṛhaspatirdadhātu ||
 om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||*

Om! O goden, mogen wij met de oren gunstige woorden horen; terwijl wij bezig zijn met offers, mogen wij met de ogen gunstige dingen zien; terwijl wij de goden prijzen met vaste ledematen, mogen wij een leven leiden dat nuttig is voor de goden.

Moge Indra van oude roem gunstig voor ons zijn; moge de allerrijkste (of alwetende) Pūṣā (god van de aarde) ons gunstig gezind zijn; moge Garuḍa, de vernietiger van het kwade, ons welgezind zijn; moge Bṛhaspati ons welzijn verzekeren.

Om! Vrede! Vrede! Vrede!

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD

HOOFDSTUK I

ĀGAMA-PRAKARAṆA (over de Vedische tekst)

*prajñānāmśupratānaiḥ sthiracarānikaravyāpibhir vyāpya lokān bhuktvā
bhogānsthaviṣṭhānpunarapi dhiṣaṇodbhāsītānkāmajanyān /*

*pītvā sarvān viśeṣān svapiti madhurabhuñ māyayā bhojayanno
māyāsamkhyāturiyaṃ paramamṛtamajaṃ brahma yattannato 'smi //1//*

*yo viśvātmā vidhijaviṣayān prāśya bhogān sthaviṣṭhān paścāc cānyān svamati-
vibhavāñ jyotiṣā svena sūkṣmān /*

*sarvān etān punar api śanaiḥ svātmāni sthāpayitvā hitvā sarvānviśeṣānvigata-
guṇagaṇaḥ pātvasau nasturiyaḥ //2//*

De invocatie van de commentator:

(1) Ik buig voor dat Brahman dat na het genieten¹ (tijdens de waaktoestand) van de grove objecten door een doordringing van al de menselijke doelen door een verspreiding van Zijn stralen² van onveranderlijk Bewustzijn dat alles omvat wat beweegt of niet beweegt; dat opnieuw na het drinken³ (tijdens de droomtoestand) van alle verscheidenheid aan objecten, geproduceerd door verlangen (alsook actie en onwetendheid) en verlicht door het intellect,⁴ slaapt terwijl het gelukzaligheid geniet en ons laat genieten door Māyā; en dat geteld wordt als de Vierde⁵ vanuit het oogpunt van Māyā, en opperst, onsterfelijk en geboorteloos is.

(2) Moge die Vierde ons beschermen, Die, nadat Hij Zichzelf met het universum⁶ heeft geïdentificeerd,⁶ (tijdens de kosmische waaktoestand) de grove objecten geniet die door deugd (en ondeugd) zijn geschapen; Die opnieuw (tijdens de kosmische droomtoestand⁷) door Zijn eigen licht de objecten van genot ervaart die door Zijn eigen intellect worden opgeroepen; Die bovendien (in diepe slaap of kosmische ontbinding) al deze onmiddellijk in Zichzelf terugtrekt; en Die tenslotte vrij wordt van alle attributen door elke onderscheiding en verschil af te leggen.

¹ Genot bestaande uit het waarnemen van de verschillende mentale stemmingen van geluk, verdriet, enz.

² De individuele zielen die slechts reflecties zijn van Brahman op het intellect.

³ D.w.z. alles samengevoegd in het ongerealiseerde Zelf.

⁴ Alleen subjectief bestaand in de vorm van mentale stemmingen of indrukken van vroegere ervaringen.

⁵ Niet bezittend van de drie toestanden van waken, dromen en slapen.

⁶ Het kosmische grove lichaam van Virāt.

⁷ Als geïdentificeerd met het kosmische subtiële lichaam van Hiranyagarbha.

Inleiding: "De letter *Om* is dit alles. Hiervan volgt een duidelijke uiteenzetting" (Mā.1). Deze vier hoofdstukken (van de *Kārikā*) die de kwintessens van de Vedāntische ideeën samenvatten, worden begonnen met de tekst: "De letter *Om* is dit alles" enz. Dienovereenkomstig hoeven de verbinding, het onderwerp en het nut (van dit verhandeling) niet afzonderlijk te worden behandeld. De verbinding, het onderwerp en het nut die betrekking hebben op Vedānta zelf, moeten hier ook passen¹. Toch moeten ze kort worden uiteengezet door iemand die een verhandeling wil uitleggen. In dit verband moet worden opgemerkt dat het door het feit dat een schrift (of het nu Vedānta is of een verhandeling erover), de spirituele disciplines openbaart die leiden tot het doel; het wordt begiftigd met een onderwerp; en uit dit feit wordt het indirect begiftigd met een duidelijke relatie, een onderwerp en nut.² Wat is dan het doel? Dat wordt uitgelegd: Zoals de normale toestand van een mens, die door ziekte is getroffen, bestaat in het genezen van de ziekte, zo wordt de normaliteit van het Zelf, getroffen door identificatie met ellende, herwonnen door de beëindiging van het fenomenale universum van dualiteit. Het uiteindelijke doel is de realisatie van non-dualiteit. Aangezien de fenomenale wereld van dualiteit een schepping van onwetendheid is, kan deze door kennis worden uitgeroeid; en vandaar dat dit boek is begonnen om de kennis van Brahman te openbaren. Dit feit wordt bevestigd door Vedische teksten zoals: "Want wanneer er dualiteit is, als het ware, (dan ruikt men iets, men ziet iets," enzovoort) (Br. II. iv. 14); "Wanneer er iets anders is, als het ware, dan kan men iets zien, kan men iets weten" (Br IV. iii. 31); "Maar wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf is geworden, wat moet men dan zien en waardoor, wat moet men dan weten en waardoor? (Br. II. iv. 14.)

Dat zijnde zo, is het eerste hoofdstuk, gewijd aan het vaststellen van de betekenis van *Om*, gebaseerd op (Vedische) traditionele kennis en is het een hulpmiddel voor het vaststellen van de realiteit van het Zelf. Het tweede hoofdstuk houdt zich bezig met het rationeel bewijzen van de onwerkelijkheid van die fenomenale wereld van dualiteit, bij het ophouden waarvan non-dualiteit wordt bereikt, net zoals de realiteit van het touw wordt bereikt bij de eliminatie van de illusie van een slang enz. die erop wordt verbeeld. Het derde hoofdstuk dient om rationeel de waarheid van non-dualiteit vast te stellen, opdat ook die niet door een soortgelijk proces van

¹ Het huidige boek, bestaande uit de Upaniṣadische tekst en de *Kārikā* van Gauḍapāda, vormt een soort verhandeling over de Vedānta; en vandaar zijn de vier *anubandhas* of onderling verbindende elementen — *adhikāri*, de persoon die competent is voor studie, *sambandha*, verbinding, bijv. die tussen het boek en het onderwerp, *viṣaya*, onderwerp van het boek, nl. eenheid van het Zelf en Brahman, en *prayojana*, nut, nl. bevrijding — in beide gevallen hetzelfde.

² We zijn primair bezig met kennis en het resultaat ervan en niet met boeken. Het beoogde resultaat is bevrijding die voortvloeit uit de realisatie van de niet-verschillendheid van het Zelf en Brahman, en niet uit louter geschriften. Toch drukken de geschriften die niet-verschillendheid uit, en kennis breekt niet aan zonder de hulp van schriftuurlijke overweging. Zo worden de geschriften, als indirecte middelen tot kennis, verbonden met het onderwerp.

argumentatie zou worden ontkend. Het vierde hoofdstuk tracht door middel van hun eigen argumenten alle niet-Vedische standpunten te weerleggen die antagonistisch zijn ten opzichte van de waarheid van non-dualiteit die door non-dualisme is vastgesteld, en die betrokken blijven in deze onwerkelijke dualiteit door het feit van hun wederzijds antagonisme.

Hoe wordt, opnieuw, het vaststellen van de betekenis van *Om* een hulpmiddel tot de realisatie van de realiteit van het Zelf? Het antwoord is: Uit Vedische teksten zoals: "(Dat doel dat alle Veda's eenstemmig verkondigen, dat alle ascese noemt, en waarnaar verlangend mensen Brahmacarya beoefenen) — het is dit, namelijk *Om*" (Ka. I. ii. 15), "Dit medium is het beste" (Ka. I. ii. 17), "O Satyakāma, dit (*Om*) is inderdaad Brahman, (superieur en inferieur)" (Pr. V. 2), "Meditateer op het Zelf als *Om*" (Mai. VI. 3), "*Om* is Brahman" (Tai. I. viii. 1), "*Om* inderdaad is dit alles" (Ch. II. xxiii. 3), volgt hieruit dat, net zoals het non-duale Zelf, niettegenstaande het feit dat Het de hoogste Realiteit is, toch het substraat kan zijn van alle illusies zoals de vitale kracht, zoals het touw enz. de substrata worden van de slang enz., zo ook is het *Om* dat verschijnt als alle vertakkingen van spraak die als inhoud zulke illusoire manifestaties van het Zelf hebben als de vitale kracht enz. En *Om* is in wezen hetzelfde als het Zelf, aangezien het de laatste aanduidt. En alle illusoire manifestaties van het Zelf, zoals de vitale kracht enz., die worden aangeduid door de modificaties van *Om*, bestaan niet afgezien van hun namen, overeenkomstig de Vedische teksten: "Alles wat modificatie is, bestaat alleen in naam, met spraak als ondersteuning" (Ch. VI. i. 4), "Al deze fenomenale schepping van dat Brahman is aaneengeregen door de draad van spraak en door de strengen van namen", "Al deze zijn slechts afhankelijk van namen"¹, enzovoort. Vandaar dat de Upaniṣad zegt: "*Om iti etat akṣaram idam sarvam* — de letter *Om* is dit alles."

***omityētaḍakṣaram idam sarvaṁ tasyopavyākhyānaṁ
bhūtaṁ bhavad bhaviṣyadīti sarvamoṁkāra ēva .
yaccānyat trikālāūtāṁ tadapyoṁkāra ēva .. 1..***

1. De letter *Om* is dit alles. Hiervan wordt een duidelijke uiteenzetting (gestart met): Alles wat verleden, heden of toekomst is, is inderdaad *Om*. En wat voorbij de drie tijdspannen is, is ook inderdaad *Om*.

Zoals al deze objecten die door namen worden aangeduid, niet verschillen van de namen, en zoals namen niet verschillen van *Om*, zo is *Om* inderdaad dit alles. En zoals het hoogste Brahman bekend is door de relatie die bestaat tussen naam en zijn object, is Het ook slechts *Om*. *Tasya*, van dat, van deze letter, namelijk *Om*, dat hetzelfde is als het hoogste zowel als het inferieure Brahman; *upavyākhyānam*, een duidelijke uiteenzetting, als aantonend de nabijheid tot Brahman krachtens zijn zijnde een middel voor het bereiken van Brahman; de uitdrukking, "moet worden

¹Namen maken empirische handelingen mogelijk voor objecten.

begrepen als gestart met", moet worden aangevuld na "duidelijke uiteenzetting" om de zin te voltooien. *Bhūtam*, het verleden; *bhavat*, het heden; *bhaviṣyat*, de toekomst; in deze, dat wil zeggen, alles wat wordt omsloten door de drie tijdsopvattingen; *sarvam onkāraḥ eva*, dit alles is slechts *Om* in overeenstemming met de reeds aangevoerde redenen. *Ca yat trikālātītam*, en al het andere dat voorbij de drie tijdsperiodes is, dat afleidbaar is uit zijn effecten maar niet wordt omsloten door tijd. bijv. het Ongemanifesteerde en de rest; *tat api*, dat, ook, is *onkāraḥ eva*, inderdaad *Om*.

Hoewel een woord en het aangeduide ding hetzelfde zijn, werd de presentatie in de tekst, "De letter *Om* is dit alles" enz., gemaakt door grotere nadruk te leggen op het woord. Precies hetzelfde dat werd gepresenteerd door een nadruk op het woord, wordt opnieuw aangeduid met een nadruk op het aangeduide ding, zodat de eenheid van de naam en het benoembare kan worden begrepen. Want anders, nadat het benoembare als afhankelijk van de naam is begrepen, kan de twijfel ontstaan dat de identiteit van het benoembare met de naam in secundaire zin moet worden opgevat. En de noodzaak om hun identiteit te begrijpen ontstaat uit het feit dat, zodra deze identiteit is vastgesteld, men door een enkele inspanning zowel de naam als het benoembare kan elimineren om Brahman te realiseren dat verschilt van beide. En dit is wat de Upaniṣad zal zeggen in, "De windstreken zijn de letters van *Om* en de letters zijn de windstreken" (Ma. 8). De Upaniṣad verwijst naar het onderwerp in, "Dit alles is zeker Brahman" enz.

sarvaṃ hyētaḍ brahmāyamātmā brahma so'yaṃātmā catuṣpāt .. 2.

2. Dit alles is zeker Brahman. Het Zelf is Brahman. Het Zelf, zoals Het is, bezit vier kwartieren.

Sarvam etat, dit alles, dit alles waarover gesproken werd als slechts *Om*: is *brahma*, Brahman. Dat Brahman waarover indirect werd gesproken, wordt direct en specifiek aangewezen als: "*Ayam ātmā brahma*, dit Zelf is Brahman." In de tekst, "Dit Zelf is Brahman", wordt precies het Zelf dat als in vier delen verdeeld zal worden gepresenteerd, aangewezen als iemands innerlijkste Zelf door het woord "*ayam* dit" (vergezeld) van een handgebaar.¹ *Saḥ ayam ātmā*, dat Zelf dat zo is, dat wordt aangeduid door *Om* en bestaat als het hogere en lagere Brahman; is *catuṣpāt*, bezittend van vier kwartieren, zoals een (*kārṣāṇa*) munt, maar niet zoals een koe.² Zoals de Vierde (*Turīya*) wordt gerealiseerd door de eerdere drie, beginnend

¹ Door de hand op het hart te leggen.

² Het woord *pāda* kan zowel 'voet' als 'kwartier' betekenen. De tweede betekenis is hier van toepassing. Een *kārṣāṇa* is deelbaar in zestien kleinere eenheden. Vier daarvan vormen een kwartier. De kleinere munten verliezen als het ware hun individualiteit in de grotere. Zo gaat Viśva op in Taijasa, Taijasa in Prājña, en Prājña in Turīya. Het woord 'kwartier' wordt hier niet in enige fysieke zin gebruikt.

bij Viśva, achtereenvolgens samen te voegen, wordt het woord *pāda* (in de gevallen van Viśva, Taijasa en Prājña) afgeleid in de instrumentale zin van dat waardoor iets wordt bereikt, terwijl in het geval van de Turīya het woord *pāda* wordt afgeleid in de objectieve zin van dat wat wordt bereikt.

De Upaniṣad toont aan hoe het Zelf vier kwartieren kan bezitten:

*jāgaritasthāno bahiṣprajñāḥ saptaṅga ekonaviṁśatimukhaḥ
sthūlabhugvaiśvānaraḥ prathamah pādah .. 3..*

3. Het eerste kwartier is Vaiśvānara wiens werkterrein de waaktoestand is, wiens bewustzijn betrekking heeft op externe zaken, die zeven ledematen en negentien monden bezit, en die grove dingen geniet.

Hij (Vaiśvānara) die de *jāgarita*, waaktoestand, als Zijn *sthāna*, werkterrein, heeft, is *jāgaritastānaḥ*. Hij die Zijn *prajñā*, bewustzijn, *bahiḥ*, buiten, gericht op andere dingen dan Zichzelf, heeft, is *bahiṣprajñā*. Het idee is dat Bewustzijn lijkt gerelateerd te zijn aan uiterlijke objecten, als gevolg van onwetendheid. Evenzo heeft Hij zeven ledematen. Om de beeldspraak van het Agnihotra-offer, vervat in "De hemel is inderdaad het hoofd van dat Vaiśvānara-Zelf, de zon is Zijn oog, lucht is Zijn vitale kracht, ruimte is het middengedeelte, water is Zijn blaas, en de aarde zijn Zijn twee voeten" (Ch. V. xviii. 2), te voltooien, is het Āhavanīya-vuur voorgesteld als Zijn mond (Ch. V. xviii. 2). Hij die deze zeven ledematen bezit, is *saptaṅgaḥ*. Evenzo is Hij *ekonaviṁśatimukhaḥ*, bezittend van negentien monden — de (vijf) zintuigen van waarneming en de (vijf) organen van actie vormen tien, de vitale krachten — Prāṇa en de rest — vormen vijf, en (er zijn) geest (denkvermogen), intellect, ego, en geeststof. Dit zijn monden, aangezien ze vergelijkbaar zijn met monden; dat wil zeggen, ze zijn de poorten van waarneming. Aangezien door deze ingangen, Vaiśvānara, aldus samengesteld, grove objecten geniet — nl. geluid en de rest, daarom is Hij *sthūlabhuk*, een genietter van het grove. Hij wordt *Vaiśvānaraḥ* genoemd, omdat Hij op diverse manieren alle (*viśva*) wezens (*nara*) leidt (tot hun genot). Of Vaiśvānara is hetzelfde als *Viśvānara*; Hij wordt Vaiśvānara (alle wezens) genoemd, aangezien Hij alle wezens omvat krachtens Zijn niet-verschillend zijn (in werkelijkheid) van het Zelf (d.w.z. Virāt) omvattende alle grove lichamen. Hij is de *prathamah pādah*, de eerste kwartier.¹ Hij krijgt dit voorrecht, omdat de kennis van de volgende kwartieren afhankelijk is van Zijn kennis.

Bezwaar: Aangezien het onderwerp van discussie het bezit van vier kwartieren door het Zelf is, zoals genoemd in de tekst, "Dit Zelf is Brahman" enz., hoe komt het dan dat de hemel en de rest als het hoofd enz. worden gepresenteerd?

¹ De eerste stap naar de kennis van Brahman.

Antwoord: Dat is niets strijdigs, aangezien het de bedoeling is om aan te tonen dat het hele fenomenale universum en de wereld van goden, samen met dit (grove kosmische) Zelf, bijdragen aan de constitutie van de vier delen.¹ Als de presentatie op deze manier wordt gedaan, wordt non-dualiteit tot stand gebracht door het verwijderen van de gehele fenomenale wereld, en het Zelf dat in alle wezens bestaat, wordt als één gerealiseerd, en alle wezens worden gezien als bestaand in het Zelf.² En zo alleen zal de betekenis van de Vedische tekst bevestigd worden: "Hij die alle wezens in het Zelf zelf en het Zelf in alle wezens ziet enz." (Īś. 6). Anders zal alleen het inwonende Zelf, zoals begrensd door iemands eigen lichaam, worden waargenomen, zoals het door de Sāṃkhyas en anderen wordt waargenomen; en in dat geval zal de specifieke verklaring, gedaan door de Upaniṣads, dat Het non-duaal is (Mā. I. 7; Ch. VI. ii. 1), geen onderscheidend vermogen hebben, want er zal geen verschil zijn met de filosofie van de Sāṃkhyas en anderen. Maar feitelijk is het wenselijk om alle Upaniṣads in overeenstemming te vinden in het verkondigen van de eenheid van alle zelden. Daarom is het slechts redelijk dat, met het oog op de identiteit van het Zelf (als Viśva) in de individuele fysieke context met het Zelf als Virāt (d.w.z. Vaiśvānara) in de goddelijke context, het eerste moet worden genoemd als bezit van zeven ledematen, bestaande uit fysieke bestanddelen zoals de hemel enz. En dit wordt bevestigd door de logische gronden (voor het afleiden van eenheid) die geïmpliceerd zijn in "uw hoofd zou eraf zijn gevallen als u niet naar mij was gekomen"³ (Ch. V. xii. 2).

Deze identiteit (van Viśva) met Virāt duidt ook op de eenheid (van Taijasa en Prājña) met respectievelijk Hiranyagarbha en het Ongemanifesteerde. En dit is vermeld in de Madhu-brāhmaṇa (van de Br. Up.): "(Hetzelfde met) het stralende onsterfelijke wezen dat in deze aarde is, en het (stralende onsterfelijke) lichamelijke wezen (in het lichaam). (Deze vier zijn slechts dit Zelf)" enz. (II. v. 1). Wat betreft de eenheid van het Zelf in slaap (Prājña) en het Ongemanifesteerde, is dit

¹ De grove kosmische wereld, als constituerend Virāt, is het eerste kwartier. De subtiële kosmische wereld, als constituerend Hiranyagarbha, is het tweede kwartier. De kosmische wereld in haar causale staat (van onwetendheid) als constituerend het Ongemanifesteerde, is het derde kwartier. Dat, wederom, wanneer het bevrijd is van alle toestanden van oorzaak en gevolg en louter bestaat als het substraat van alles, als Bestaan-Kennis-Gelukzaligheid, is het vierde kwartier.

² Cf (M.XII.91)

³ Zes Brahmanen, die Aśvapati benaderden, plachten specifieke ledematen van Vaiśvānara als Vaiśvānara Zelf te aanbidden. Aśvapati wees op hun fouten en zei dat als ze niet naar hem waren gekomen voor rectificatie, hun hoofd, oog, leven, enz. vernietigd zouden zijn. Maar als het individu en Virāt niet hetzelfde zijn, is het onredelijk om bijvoorbeeld te zeggen dat door de verkeerde aanbidding van de hemel (die slechts het hoofd van Virāt) als Virāt Zelf, iemands eigen hoofd eraf zou vallen. De bewering wordt alleen redelijk als het individu en Virāt hetzelfde zijn, zodat het hoofd van de een het hoofd van de ander kan zijn.

een duidelijk feit vanwege de afwezigheid van onderscheid.¹ Dit in overweging nemende, zal bewezen worden dat non-dualiteit volgt op de verdwijning van alle dualiteit.

*svapnasthāno'ntahprajñah saptāṅga ēkonaviṁśatimukhaḥ
praviviktabhuktaijaso dvitīyah pādah .. 4..*

4. Taijasa is het tweede kwartier, wiens werkterrein de droomtoestand is, wiens bewustzijn intern is, die zeven ledematen en negentien monden bezit, en die subtiele objecten geniet.

Taijasa die de droomtoestand als zijn werkterrein heeft, is *svapnasthānah*. Het bewustzijn van de waaktoestand, hoewel het een staat van mentale vibratie is, wordt geassocieerd met vele middelen, en het lijkt zich te concentreren op externe objecten, en zo laat het in de geest de corresponderende indrukken achter. Onder de impuls van onwetendheid, verlangen en (vroegere) handelingen, verschijnt de geest, aldus bezittend van de indrukken als een stuk beschilderd canvas, (in de droomtoestand) net als in de waaktoestand, maar zonder enige externe middelen. In lijn hiermee is de verklaring: "(Wanneer hij droomt), neemt hij een beetje van (de indrukken van) deze allesomvattende wereld (de waaktoestand) weg" (Br. IV. iii. 9). Evenzo, in de Upaniṣad van de Atharva-Veda, na (het onderwerp) te hebben geïntroduceerd met "Alle zintuigen worden één in de hoogste godheid, de geest", wordt gezegd: "hier in deze droomtoestand, ervaart de godheid (de geest) grootheid" (Pr. IV. 5). De geest is *antah*, intern, in relatie tot de zintuigen. Hij wiens *prajñā*, bewustzijn, in een droom, de vormen aanneemt van de indrukken in die (*antah*, interne) geest, is *antah-prajñah*, bewust van interne objecten. Hij wordt Taijasa (lichtend) genoemd, aangezien hij de getuige wordt van de (modi van) cognitie die verstoken is van objecten en alleen verschijnt als een lichtgevend ding. Aangezien Viśva afhankelijk is van objecten, ervaart hij de (modi van) grove cognitie, terwijl het bewustzijn dat hier wordt ervaren, bestaat uit louter indrukken; en vandaar dat het genot subtiel is. De rest is gemeenschappelijk (met de eerdere paragraaf). Taijasa is het tweede kwartier.

*yatra supto na kañcana kāmaṁ kāmayatē na kañcana svapnaṁ paśyati
tat suṣuptam . suṣuptasthāna ēktibhūtaḥ prajñānaghana
ēvānandamayo hyānandabhuk cētumukhaḥ prajñastrīyah pādah .. 5..*

5. Die toestand is diepe slaap waar de slaper geen enkel aangenaam ding verlangt en geen enkele droom ziet. Het derde kwartier is Prājña die diepe slaap

¹ Het individu slaapt door alle onderscheidingen in zichzelf terug te trekken, en in ontbinding trekt het Ongemanifesteerde, ook, alles in zichzelf terug. Het "Ongemanifesteerde" betekent hier de "innerlijke Directeur" (Mā. 6) geconditioneerd door Māyā, die van binnenuit alles regeert.

als zijn werkterrein heeft, in wie alles ongedifferentieerd wordt, die een massa van louter bewustzijn is, die overvloedt van gelukzaligheid, die zeker een genie-ter van gelukzaligheid is, en die de toegang is tot de ervaring (van de droom- en waaktoestanden).

Aangezien slaap, bestaande in de onwetendheid van de Werkelijkheid, een gemeenschappelijk kenmerk is van de twee toestanden (van waken en droom) waar er de aanwezigheid en afwezigheid (respectievelijk) van waarneembare grove objecten zijn, daarom wordt de bijwoordelijke zin, "Waar de slaper" enz.,¹ gebruikt om de staat van diepe slaap in het oog te houden. Of aangezien slaap, bestaande in de onwetendheid van de Werkelijkheid, evenzeer aanwezig is in alle drie de toestanden, wordt diepe slaap (door die zin) onderscheiden van de eerdere twee toestanden.² *Yatra*, op welke plaats of op welk tijdstip; *suptaḥ*, de slapende man; *na paśyati*, ziet niet; *kañcana svapnam* enige droom; *na kamāyate*, verlangt niet; *kañcana kāmam*, enig aangenaam ding — want in diepe slaap bestaat er, zoals in de twee eerdere toestanden, noch droom, bestaande in de waarneming van dingen anders dan wat ze zijn, noch enig verlangen³ — dit is *tat susuptam*, die staat van diepe slaap. Hij die deze staat van diepe slaap als zijn werkterrein heeft, is *susuptasthanaḥ*. Hij wordt *ekībhūtaḥ*, ongedifferentieerd, genoemd, aangezien de hele horde van dualiteit, die gediversifieerd is als de twee toestanden (van waken en droom) en slechts modificaties van de geest zijn, ononderscheidbaar worden (in die toestand) zonder hun voornoemde kenmerken te verliezen, net zoals de dag samen met de fenomenale wereld ononderscheidbaar wordt onder de deken van nachtelijke duisternis. Als zodanig worden bewuste ervaringen, die slechts vibraties van de geest zijn in de waak- en droomtoestanden, als het ware geconsolideerd. Deze toestand wordt *prajñānaghaṇaḥ*, een massa van louter bewustzijn, genoemd, aangezien het gekenmerkt wordt door de afwezigheid van discriminatie. Het is een massa van louter bewustzijn zoals alles dat als een massa verschijnt door ononderscheidbaar te worden onder nachtelijke duisternis. Uit het gebruik van het woord *eva*, slechts, volgt dat er niets van een afzonderlijke klasse anders dan bewustzijn is. En hij is *ānandamayāḥ*, vol vreugde, zijn overvloed aan vreugde wordt veroorzaakt door de afwezigheid van de ellende die gepaard gaat met de inspanning van de

¹ Dat wil zeggen, het gedeelte "verlangt geen enkel aangenaam ding" enz., voorkomend in de zin "Waar de slaper" enz.; want het gedeelte "niet" enz. onderscheidt diepe slaap van de andere twee toestanden die het gemeenschappelijke kenmerk van onbewustzijn hebben.

² Aangezien door het gebruik van het gedeelte "ziet geen droom", d.w.z. "heeft geen valse waarneming van de Werkelijkheid", de andere twee toestanden van droom en waken kunnen worden geëlimineerd, kan de toevoeging van het gedeelte "verlangt geen enkel aangenaam ding" overbodig lijken als we de eerste interpretatie volgen. Om deze moeilijkheid te verhelpen, wordt de tweede verklaring geïntroduceerd. Niet-waarneming zijnde een gemeenschappelijke factor van de drie toestanden, kan slaap worden onderscheiden door de afwezigheid van verlangen.

³ Zo kan elk van de bijwoordelijke delen — namelijk afwezigheid van valse waarneming en vrijheid van verlangen — worden gebruikt om de eerdere twee toestanden te elimineren.

geest die vibreert als de objecten en hun ervaringen; maar hij is niet Gelukzaligheid zelf, aangezien de vreugde niet absoluut is. Net zoals in het gewone spraakgebruik, men die vrij blijft van inspanning, wordt gezegd gelukkig te zijn of *ānandabhuk*, een ervarder van vreugde, zo wordt ook deze *ānandabhuk* genoemd, want door hem wordt deze staat genoten die bestaat uit extreme vrijheid van inspanning, overeenkomstig de Vedische tekst, "dit is zijn opperste gelukzaligheid" (Br. IV. iii. 32). Hij is *cetomukhaḥ*, aangezien hij de toegang is tot het bewustzijn van de ervaringen in de droom- en waakt toestanden. Of hij wordt *cetomukhaḥ* genoemd omdat bewustzijn, verschijnend als empirische ervaring, zijn toegang of ingang is die leidt tot de toestanden van droom en waken. Hij wordt *prājñāḥ*, Prājñā, uitmuntend bewust, genoemd, aangezien alleen in hem de kennis van het verleden en de toekomst en van alle dingen is. Hoewel hij in diepe slaap ligt, wordt hij Prājñā (bewust) genoemd vanwege zijn eerder zo zijn (in de twee vroegere toestanden van droom en waken); of hij wordt bewust genoemd, aangezien alleen hij de eigenaardige kenmerken van louter (ongediversifieerd) bewustzijn bezit, terwijl de andere twee ook gediversifieerde kennis hebben. Prājñā, zoals beschreven, is het derde kwartier.

***ēṣa sarvēśvaraḥ ēṣa sarvajña ēṣo 'ntaryāmyēṣa yoniḥ
sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām .. 6..***

6. Deze is de Heer van alles; deze is Alwetend; deze is de innerlijke Leider van alles; deze is de Bron van alles; deze is inderdaad de plaats van oorsprong en ontbinding van alle wezens.

Eṣaḥ, deze (deze *prājñā*), wanneer in zijn natuurlijke staat; is zeker *sarveśvaraḥ*, de Heer van alles, van alle diversiteit inclusief de hemelse wereld; en in tegenstelling tot wat anderen geloven, is Hij (de Heer van alles) niet iets intrinsiek anders dan deze (*prājñā*), zoals blijkt uit de Vedische tekst, "O welgevormde, (de individuele ziel geconditioneerd door) de geest is vastgebonden aan (dat wil zeggen, heeft als doel) de Vitale Kracht (die Brahman is)" (Ch. VI. viii. 2). Deze, wederom, in zijn (staat van) immanentie in alle diversiteit, is de kenner van alles; vandaar *eṣaḥ sar - vajñaḥ*, deze is Alwetend. *Eṣaḥ*, deze, is; *antaryāmī*, de innerlijke Controleur; deze wordt de Leider van alle wezens door van binnen (antar) binnen te gaan. Om dezelfde reden¹ brengt hij het universum voort samen met zijn diversiteiten, zoals eerder beschreven; en vandaar *eṣaḥ yoniḥ*, deze is de Bron; *sarvasya*, van alles. En aangezien dit zo is, daarom is deze zelfde, *hi*, zeker; *prabhava-apyayau*, de plaats van oorsprong en ontbinding; *bhūtānām*, van alle wezens.

¹ Aangezien Prājñā Heer, Alwetend en innerlijke Directeur is (in zijn identiteit met Brahman).

KĀRIKĀ

atraitē ślokā bhavanti

Hierop betrekking hebbend, hier zijn deze verzen:

Atra, met betrekking tot het behandelde onderwerp; *ete ślokāḥ, bhavanti*, hier komen deze verzen voor:

*bahisprajño vibhurviśvo hyantahprajñastu taijasaḥ .
ghanaprajñastathā prājña ēka ēva tridhā smṛtaḥ .. 1..*

1. Viśva ervaart de externe dingen en is allesdoordringend; maar Taijasa ervaart de interne dingen; evenzo is prājña een massa van bewustzijn. Het is niets anders dan dezelfde entiteit die op drie manieren wordt gedacht.

De strekking van het vers is deze: De transcendentie van de drie toestanden door het Zelf, Zijn eenheid, zuiverheid en ongerelateerdheid (tot iets) worden bewezen door het feit van Zijn bestaan in de drie toestanden achtereenvolgens en van Zijn onderlinge verbondenheid door het geheugen als 'Ik'. Dit wordt bevestigd door de illustratie van de grote vis en anderen in de Vedische teksten.¹

*dakṣiṇākṣimukhē viśvo manasyantastu taijasaḥ .
ākāśē ca ḥṛdi prājñastridhā dēhē vyavasthitaḥ .. 2..*

2. Viśva wordt aangetroffen in het rechteroog, wat zijn plaats van ervaring is. Maar Taijasa bevindt zich in de geest. Prājña is in de ruimte in het hart. Op drie manieren bestaat hij in het lichaam.

Dit vers is gericht op het ontdekken hoe alle drie, beginnend met Viśva, in de waaktoestand zelf worden ervaren. Viśva, de getuige van grove objecten, wordt primair ervaren² in het *dakṣiṇa-akṣi*, rechteroog, dat zijn *mukha*, mond (of plaats van ervaring) is; en dit is in overeenstemming met de Vedische tekst, "Dit wezen dat in het rechteroog is, wordt Indha genoemd" (Br. IV. ii. 2). Hij die Indha of Vaiśvānara is, begiftigd met glans — het Virāṭ Zelf (Zichzelf identificerend met het kosmische grove lichaam) dat in de zon is — en hij die het (individuele) Zelf (d.w.z. Viśva) is in het (rechter)oog zijn identiek.

¹ Zoals een grote vis afwisselend naar beide oevers (van een rivier) zwemt, oostelijk en westelijk, zo beweegt dit oneindige wezen zich naar beide toestanden — de droom- en waaktoestanden" (Br. IV. iii. 18). "Zoals een havik of een valk, moe geworden door het vliegen in de lucht, zijn vleugels uitgestrekt en op weg is naar zijn nest, zo rent dit oneindige wezen naar deze toestand, waar hij in slaap valt, geen verlangens koestert en geen dromen ziet" (Br. VI. iii. 19).

² Door de bekwamen in meditatie.

Bezwaar: Hiranyagarbha is anders, en anders is ook (de ziel die) de kenner is van het lichaam en de zintuigen, die in het rechteroog bestaat als de controleur van de ogen, die de kenner is, en die de meester van het lichaam is.

Antwoord: Niet zo, want in werkelijkheid wordt geen verschil toegestaan, overeenkomstig de Vedische tekst, "Eén stralend wezen verborgen in alle schepselen" (Ś v. VI. 11), en de Smṛti-teksten, "O nazaat van de Bharata-dynastie, ken mij, opnieuw, als de kenner van de lichamen en zintuigen in alle lichamen" (G. XIII. 2), "Ondeelbaar, en toch bestaand in alle wezens, alsof verdeeld" (G. XIII. 16)¹.

Hoewel Viśva in alle organen gelijkmatig bestaat, wordt hij specifiek genoemd als bestaand in het rechteroog, want in het rechteroog wordt de faculteit van zijn (Viśvā's) waarneming op zijn best waargenomen. De ziel, met zijn verblijf in het rechteroog, neemt een vorm waar; en dan sluitend de ogen en herinnerend aan diezelfde vorm ziet hij deze gemanifesteerd, *manasi antaḥ*, in de geest, in de vorm van indrukken als in een droom.² Zoals hier het geval is, zo is het ook in een droom. Daarom, hoewel Taijasa in de geest is, is hij werkelijk hetzelfde als Viśva. Bij het ophouden van de activiteit genaamd geheugen, wordt Prājña, zittend *ākāśe ca hṛdi*, in de ruimte in het hart, vrij van de diversiteit (van objecten en hun waarnemend subject) en blijft hij een pure massa van bewustzijn, want dan is er geen functioneren van de geest³. Waarneming en herinnering zijn slechts vibraties van de geest; in afwezigheid hiervan is er louter bestaan in een ongemanifesteerde staat, in het hart, in identificatie met de vitale kracht, zoals gezegd in de Vedische tekst, "Het is inderdaad de vitale kracht die al deze omvat" (Ch. IV. iii. 3). Taijasa is hetzelfde als Hiranyagarbha vanwege het bestaan in de geest,⁴ zoals wordt verklaard door de Vedische teksten: "(Gehecht zijnde, bereikt hij, samen met het werk, dat resultaat waaraan zijn) subtiele lichaam of geest (gehecht is)" (Br. IV. iv. 6), "Deze Puruṣa, geïdentificeerd met de geest,⁵ (en schitterend, wordt gerealiseerd in het hart)" (Br. V. vi. 1), enzovoort.

¹ Virāt is in wezen identiek met Hiranyagarbha en zo is ook de 'kenner' (Prājña) met hen beiden.

² Dit is hoe Taijasa wordt aangetroffen in de wakkere toestand. En Viśva en Taijasa zijn hetzelfde; want dezelfde entiteit die als Visva ziet, herinnert zich als Taijasa.

³ Dit is hoe Prājña wordt aangetroffen in de wakkere toestand. Wanneer de geest ophoudt te handelen, neemt dezelfde entiteit de kenmerken van Prājña aan.

⁴ Taijasa wordt geconditioneerd door de individuele geest, en Hiranyagarbha door de kosmische geest. Maar de individuele en kosmische geesten zijn hetzelfde; en dus moeten Taijasa en Hiranyagarbha, door hen geconditioneerd, hetzelfde zijn.

⁵ Hiranyagarbha, als bezitter van de kracht om te handelen, is de ziel binnen het subtiele lichaam (līṅga); en līṅga wordt in de Vedische tekst gelijkgesteld aan de geest. Daarom zijn Taijasa en Hiranyagarbha hetzelfde.

Bezwaar: De vitale kracht is een gemanifesteerde (d.w.z. waarneembare) realiteit in een slapende mens; en de organen smelten erin samen.¹ Hoe kan de vitale kracht ongemanifesteerd zijn?

Antwoord: Dat is geen gebrek; want een ongedifferentieerd ding wordt gekenmerkt door de afwezigheid van elk onderscheid in tijd en ruimte. Hoewel de vitale kracht² gedifferentieerd lijkt zolang de (individuele) identificatie met Prāṇa voortduurt (onder degenen die zichzelf nauw verbonden achten met de verschillende delen van de vitale kracht), is de vitale kracht, aangezien de zelfidentificatie met enig bijzonder kenmerk, geconditioneerd door het lichaam, afwezig is in de vitale kracht tijdens diepe slaap, dan zeker ongedifferentieerd.³ Net zoals in het geval van mensen die zich identificeren met geïndividualiseerde vitale kracht, de vitale kracht ongemanifesteerd wordt na de dood, zo is ook de onmanifestatie in de toestand van afwezigheid van onderscheidingen (in diepe slaap) in het geval van degenen die zich identificeren met de vitale kracht, en zo is ook haar potentieel om effecten te produceren. En de getuige in de toestand van ongemanifestatie en diepe slaap is hetzelfde (Bewustzijn).⁴ Bovendien, aangezien de individuen die zich identificeren met beperkingen, of die toestanden waarnemen, verschijnen als identiek aan het Ongemanifesteerde, worden de voorgaande attributen, "in wie alles ongedifferentieerd wordt", "wie een massa van bewustzijn is", enz., passend met betrekking tot hem⁵ (d.w.z. Prāṇa in diepe slaap, die zich identificeert met Prāṇa). En er is ook de eerder aangevoerde reden.⁶

Bezwaar: Waarom zou het Ongemanifesteerde Prāṇa (Vitale Kracht) worden genoemd?

Antwoord: Vanwege de Vedische tekst, "O welgemanierde, (de individuele ziel, geconditioneerd door) de geest is zeker vastgebonden aan (dat wil zeggen, heeft als doel) Prāṇa" (Ch. VI. viii. 2).

¹ Mensen die bij een slapende man zitten, nemen duidelijk de activiteiten van de vitale kracht (Prāṇa) waar. En een aanvullend argument dat bewijst dat Prāṇa een gemanifesteerde entiteit is, wordt geleverd door het feit dat de organen zich ermee identificeren in slaap. "Ongemanifesteerd" betekent "ontdaan van de beperkingen van tijd, ruimte en dingen". Prāṇa is dat niet in diepe slaap.

² Ze denken misschien: "Dit is mijn Prāṇa", "Dat is de zijne", enzovoort.

³ Hoewel het voor anderen gemanifesteerd mag lijken, is het voor de slapende mens ongemanifesteerd, omdat Prāṇa voor hem dan niet verbonden is met een specifieke tijd of ruimte.

⁴ Bewustzijn ligt ten grondslag aan de twee entiteiten die geconditioneerd zijn door de ongemanifesteerde toestanden op de goddelijke en menselijke niveaus.

⁵ Niet alleen zijn de slaper en het Ongemanifesteerde één vanuit het oogpunt van afwezigheid van onderscheid, maar ze zijn ook één, zelfs wanneer geconditioneerd door beperkende toevoegingen.

⁶ De eenheid van de entiteit die gemanifesteerd is op de goddelijke en menselijke niveaus.

Bezwaar: In die tekst betekent het woord Prāṇa Brahman dat werd geïntroduceerd als Existentie in de zin, "O welgemanierde, dit alles was in het begin niets anders dan Existentie (Brahman)" (Ch. VI. ii. 1).

Antwoord: Dat is geen geldig bezwaar, want Bestaan werd daar aangenomen in een staat van latentie. Hoewel in die zin de Bestaan-Brahman Prāṇa wordt genoemd, wordt die Bestaan (-Brahman) toch zowel Prāṇa als Bestaan genoemd zonder de staat van Zijn als bron van de opkomst van individuele wezens uit te sluiten. Indien de zaadloze (niet-causale) staat van Brahman bedoeld was, zou de tekst hebben verklaard: "Niet dit, niet dit" (Br. IV. iv. 22, IV. v. 15), "Waaruit spraak terugkeert" (Tai. II. 9), "Dat (Brahman) is zeker anders dan het gekende, en, opnieuw. Het is boven het onbekende" (Ke. 1. 4), enzovoort, zoals ook door de Smṛti wordt gesteld: "Het wordt noch bestaan noch niet-bestaan genoemd" (G. XIII. 12). Als Brahman in Zijn zaadloze (niet-causale) staat daar wordt bedoeld, dan kunnen de individuen die erin opgaan in diepe slaap en ontbinding redelijkerwijs niet opnieuw verschijnen, en¹ zal er de mogelijkheid zijn dat de bevrijde zielen terugkeren om opnieuw geboren te worden, want in beide gevallen is de afwezigheid van oorzaak een gemeenschappelijke factor. Bovendien, bij afwezigheid van enig zaad (van de wereldse staat) dat door de kennis (van Brahman) moet worden verbrand, wordt kennis zelf nutteloos. Daarom wordt Bestaan aangeduid als Prāṇa (in de Chāndogya Upaniṣad) en wordt het in alle Upaniṣads als de oorzaak genoemd door Het (voorlopig) aan te nemen als het zaad van anderen. En het is hierom dat Het wordt aangeduid door Zijn causale staat te elimineren in zulke Vedische teksten als: "Superieur aan het superieure Ongemanifesteerde" (Mu. II. i. 2), "Waaruit spraak terugkeert" (Tai. II. 9), "Niet dit, niet dit" (Br. IV. iv 22), enz. De allerhoogste werkelijke staat, vrij van causaliteit, relatie met lichaam etc., en modi van wakker zijn etc., van diezelfde entiteit die Prājña wordt genoemd, zal afzonderlijk worden besproken in zijn aspect als de Turīya (Vierde). De causale staat wordt ook werkelijk in het lichaam ervaren, aangezien een ontwaakte mens zo'n herinnering heeft als: "Ik wist niets (in mijn diepe slaap)." Vandaar dat gezegd wordt: "*Tridhā dehe vyavasthitāḥ* - op drie manieren bestaand in het lichaam".

*viśvo hi sthūlabhuñnityaṁ taijasaḥ praviviktabhuk .
ānandabhuk tathā prājñastridhā bhogaṁ nibodhata .. 3..*

3. Viśva geniet altijd van het grove; Taijasa geniet van het subtiel; en op dezelfde manier geniet Prājña van gelukzaligheid. Weet dat genot drievoudig is.

¹ Als iemand opnieuw kan verschijnen uit slaap of ontbinding, opgevat als niets anders dan identiteit met het zuivere Brahman, dan . . .

*sthūlaṁ tarpayatē viśvaṁ praviviktaṁ tu taijasaṁ .
ānandaśca tathā prājñaṁ tridhā tṛptiṁ nibodhata .. 4..*

4. Het grove bevredigt Viśva, en het subtiële bevredigt Taijasa. En zo bevredigt vreugde ook Prājña. Weet dat genot drievoudig is.

*triṣu dhāmasu yadbhojyaṁ bhoktā yaśca prakārtitaḥ .
vēdaitadubhayaṁ yastu sa bhuñjāno na lipyatē .. 5..*

5. Hij die beide kent — namelijk het genot dat er is in de drie toestanden, en dat wat daar als de genietter wordt verklaard — wordt niet beïnvloed, zelfs niet tijdens het genieten.

Triṣu dhāmasu, in de drie toestanden, van waken en de rest; er is slechts één *bhojyam*, object van genot, dat in drievoudige vorm verschijnt, bekend als grof, subtiel en gelukzaligheid. En de entiteit, bekend onder de namen Viśva, Taijasa en Prājña, is *prakārtitaḥ*, verklaard als de ene *bhoktā*, genietter, vanwege zijn herkenning (d.w.z. persistentie van geheugen in alle toestanden) door het enkelvoudige concept van "Ik ben dat", en vanwege zijn gemeenschappelijke kenmerk van waarnemer te zijn. Hij die veda, kent; *etat ubhayaṁ*, beide, als veelvuldig gediversifieerd in genietters en de dingen van genot; *saḥ*, hij; *na lipyate*, wordt niet beïnvloed; *bhuñjānaḥ*, zelfs tijdens het genieten, omdat alles wat genietbaar is, toebehoort aan één enkele genietter. Want niets wordt toegevoegd aan of afgetrokken van iemands natuur door iemands eigen objecten (van genot of bewustzijn) zoals in het geval van vuur; want vuur verliest of wint niets (in zijn essentiële aard) door zijn eigen brandstof te consumeren.

*prabhavaḥ sarvabhāvānāṁ satāmīti viniścayaḥ .
sarvaṁ janayati prāṇaścētoṁ 'śūnpuṛuṣaḥ pṛthak .. 6..*

6. Het is een welbekend feit dat de oorsprong toebehoort aan alle entiteiten die bestaan. Prāṇa schept alle (objecten); Puruṣa schept afzonderlijk de stralen van Bewustzijn (die de levende wezens zijn).

Prabhavaḥ, oorsprong, in hun respectievelijke schijnbare verschijningen bestaande uit namen en vormen gecreëerd door onwetendheid; *sarvabhāvānāṁ satām*, behoort tot alle entiteiten, tot de verschillende modi van Viśva, Taijasa en Prājña;— die bestaan.¹ Er zal later worden gezegd: "De zoon van een onvruchtbare vrouw wordt niet geboren, noch in werkelijkheid, noch door Māyā (Kārikā, III. 28). Want

¹ Bestaan in hun eigen substraat waarop ze zijn overgelegd. In de zesde paragraaf van de Upaniṣad, in "deze is waarlijk de plaats van oorsprong", werd gezegd dat Prājña de bron is van de fenomenale wereld. De vraag is nu: "Is hij een producent van entiteiten of niet-entiteiten?" Het antwoord is dat hij entiteiten produceert die een soort reflectie van de Werkelijkheid zijn en waar zijn zolang hun substraat in het oog wordt gehouden.

als geboorte werkelijk toebehoort aan niet-entiteiten zelf, dan zal Brahman, dat boven alle empirische relaties staat, zonder enige grond van kennis blijven¹ en kan het gelijkgesteld worden aan een niet-entiteit. Maar feitelijk wordt gezien dat de slang en dergelijke andere dingen, gecreëerd door onwetendheid, en ontspruitend uit het zaad van Māyā, en verschijnend als een touw enz., hun bestaan hebben als het touw enz. (die hun substraten zijn). Want niemand neemt ergens een touw-slang of een fata morgana waar als er geen substraat is. Net zoals de slang zeker zijn bestaan had als het touw vóór zijn illusoire verschijning als de slang, zo hadden ook alle positieve entiteiten, vóór hun manifestatie, zeker bestaan in de vorm van hun oorzaak, Prāṇa.² En daarom zegt de Upaniṣad ook: "Dit alles (dat zich vooraan bevindt) is niets anders dan Brahman" (Mu. II. ii. 11), "In het begin was dit universum niets anders dan het Zelf" (Br. I. iv. I). *Prāṇah janayati*, Prāṇa schept, *sarvam*, alles. *Puruṣaḥ janayati*, Prāṇa schept; *prṥthak*, afzonderlijk; *cetomśūn*, de stralen van Bewustzijn, die (uit Puruṣa) voortkomen als stralen uit de zon, die de modi zijn van de intelligentie van Puruṣa die van nature Bewustzijn is, die vergelijkbaar zijn met de reflecties van de zon op water, en die divergent verschijnen als Viśva, Taijasa en Prājña in de verschillende lichamen van goden, dieren en anderen; — (Puruṣa schept) al deze stralen van Bewustzijn die de kenmerken van levende wezens bezitten, die verschillen van wat de verschijning van objecten heeft aangenomen, en die vergelijkbaar zijn (met Puruṣa) net zoals de vonken van vuur (met vuur zijn), of de reflecties van de zon op water (met de zon zijn). Maar Prāṇa, of het Zelf in de causale staat, schept alle andere entiteiten³ zoals getoond in de Vedische teksten: "zoals een spin (zijn draad spreidt en terugtrekt)" (Mu. I. i. 7), en "zoals uit vuur kleine vonken in alle richtingen vliegen" (Br. II. i. 20).

*vibhūtiṃ prasavaṃ tvanyē manyantē sṛṣṭicintakāḥ .
svapnamāyāsarūpēti sṛṣṭiranyairvikalpita .. 7..*

7. Anderen, verdiept in kennis over de schepping, beschouwen de oorsprong als een overvloed (van God), terwijl door anderen wordt gedacht dat de schepping vergelijkbaar is met een droom of magie.

Sṛṣṭicintakāḥ, mensen die verdiept zijn in de gedachte (of theorieën) van de schepping; *manyante*, beschouwen; dat schepping een *vibhūti*, overvloed, (een

¹ Logische grond van gevolgtrekking. Als het effect waar is, kan de oorzaak als zodanig worden afgeleid; maar als het effect niet-bestaand is, zal de oorzaak evenzeer zo zijn. De gevolgtrekking met betrekking tot Brahman zal als volgt zijn: 'Deze wereld is voortgebracht uit Bestaan (Brahman), want het is een overgelegd ding zoals de slang op een gewaad.'

² Prāṇa is Brahman beschouwd als een onbekende entiteit, maar geïdentificeerd met Bestaan en dienend als de bron van alles.

³ Bestaand in de vorm van objecten.

demonstratie van de bovenmenselijke kracht), van God is. Het impliciete idee is dat voor mensen die denken aan de hoogste Werkelijkheid er geen interesse is in vragen over de schepping, (die illusoir is) zoals verklaard in de Vedische tekst, "Indra (de Heer), op grond van Māyā, wordt als veelvoudig waargenomen" (Br. II. v. 19). Want degenen die een goochelaar een touw in de lucht zien gooien, het beklimmen met armen en uit het zicht zien verdwijnen, en verward raken in een gevecht waarin hij in stukken wordt gesneden en valt om weer op te staan, tonen geen interesse in het nadenken over de realiteit van de magie en het effect dat hij heeft opgeroepen. Op soortgelijke wijze, analoog aan het uitspreiden van het touw door de goochelaar, is deze manifestatie van diepe slaap, droom, enzovoort; vergelijkbaar met de goochelaar, die het touw is opgeklommen, zijn de Prājña, Taijasa en de rest in die toestanden; en verschillend van het touw en de man die het is opgeklommen, is de echte goochelaar. Net zoals diezelfde goochelaar op de grond staat, onzichtbaar vanwege zijn magische dekmantel, zo is de hoogste Werkelijkheid genaamd Turīya. Daarom tonen de nobele mensen, die streven naar bevrijding, alleen interesse in de contemplatie van die Turīya, maar niet in die van de schepping die geen doel dient. Daarom worden deze theorieën alleen naar voren gebracht door degenen die over de schepping nadenken. Dit feit wordt vermeld in *svapnamāyāsarūpā*, van dezelfde aard als droom en magie.¹

*icchāmātraṃ prabhoḥ sṛṣṭiriti sṛṣṭau viniścītāḥ .
kālatprasūtiṃ bhūtānāṃ manyantē kālacintakāḥ .. 8..*

8. Met betrekking tot de schepping hebben sommigen de vaste overtuiging dat de schepping een loutere wil van de Heer is. Mensen die verdiept zijn in de gedachte aan tijd (namelijk astrologen) beschouwen dat de geboorte van wezens uit de tijd voortkomt.

Sṛṣṭiḥ, schepping, is *icchāmātram*, een loutere wil; *prabhoḥ*, van de Heer, omdat Zijn wil onfeilbaar is. Een pot, bijvoorbeeld, is een loutere gedachte, en het is niets meer dan gedachte. Sommigen denken dat de schepping alleen uit de tijd voortkomt.

*bhogārthaṃ sṛṣṭirityanyē kṛdārthamiti cāparē .
dēvasyaiṣa svabhāvo 'yamāptakāmasya kā sprhā .. 9..*

9. Sommigen zeggen dat de schepping is voor het genot (van God), terwijl weer anderen zeggen dat het is voor (Zijn) vermaak. Maar het is de aard van

¹ Dit verschilt van het Vedantische standpunt in het geloof dat een droom waar is voor zover deze de fenomenale realiteiten van de wakkere toestand weerspiegelt, en dat de bezwingen enz., die magische illusies oproepen, zelf empirisch waar zijn, hoewel de magie vals is.

het Lichtwezen, (want) welk verlangen kan Iemand hebben wiens verlangen altijd vervuld is?

Anderen denken dat *Śṛṣṭiḥ*, schepping, *bhogārtham* is, ter wille van genot; (en) *kṛīḍartham*, ter wille van vermaak. Deze twee opvattingen worden weerlegd door "*devasya eṣaḥ svabhāvaḥ ayam*, van het Lichtwezen is dit de aard" ¹ enz., waarbij vertrouwd wordt op het argument vanuit de aard (van God). Of alle gezichtspunten² worden weerlegd door te beweren: "*Āptakāmasya kā sprhā*, welk verlangen kan Iemand hebben wiens verlangen altijd vervuld is?" Want afgezien van het feit dat het touw enz. worden gevormd door natuurlijke onwetendheid,³ kan geen oorzaak worden vastgesteld voor hun verschijning als slang enz.

UPANIṢAD

De vierde kwart die in volgorde volgt, moet worden vermeld; vandaar dat dit (door de Upaniṣad) wordt gepresenteerd in "*nāntaḥ-prajñam*, niet bewust van interne objecten" enz. Aangezien Het (d.w.z. Turīya) verstoken is van elke eigenschap die het gebruik van woorden mogelijk maakt, is Het niet door woorden te beschrijven; en vandaar dat de (Upaniṣad) tracht Turīya slechts aan te duiden door de negatie van attributen.

Bezwaar: In dat geval is Het een loutere leegte.

Antwoord: Nee, want een onwerkelijke illusie kan niet bestaan zonder een substraat; want de illusie van zilver, slang, menselijk wezen, fata morgana, enz., kan niet worden voorgesteld te bestaan afgezien van de (corresponderende) substraten van parelmoer, touw, boomstronk, woestijn, enz.⁴

Bezwaar: In dat geval, net zoals een pot enz. die water enz. bevat, worden aangeduid door woorden, zo zou Turīya moeten worden gespecificeerd door (positieve) woorden, en niet door negaties, want Het is het substraat van alle illusies zoals Prāṇa enz.

Antwoord: Niet zo, omdat de illusie van Prāṇa en de rest onwerkelijk is, net zoals zilver en de rest op parelmoer enz. zijn. Want een relatie tussen het reële en het onreële leent zich niet voor verbale representatie, aangezien de relatie zelf onwezenlijk is. Anders dan een koe, bijvoorbeeld, is het Zelf, in Zijn eigen realiteit, geen

¹ De natuur, ook wel Māyā genoemd, is zonder begin, hoewel ze direct wordt waargenomen. Dit gegeven, hoeft er geen motief te worden gezocht.

² Gepresenteerd in de verzen 7 en 8, en de eerste regel van vers 9.

³ Onwetendheid over het touw enz., die de substraten zijn van de illusoire dingen zoals een slang enz.

⁴ Aangezien een illusie wordt waargenomen als doordrenkt met het idee van bestaan, kan zij geen niet-bestaan als basis hebben.

object van enig ander middel van kennis; want het Zelf is vrij van alle bijkomende attributen. Noch behoort Het, net als een koe enz., tot enige klasse; omdat Het, door Zijn unieke zijn zonder tweede, vrij is van generieke en specifieke attributen. Noch bezit Het activiteit zoals bijvoorbeeld een kok, aangezien Het verstoken is van alle actie. Noch bezit Het kwaliteiten zoals blauwheid enz., daar Het vrij is van kwaliteiten. Daarom tart Het elke verbale beschrijving.

Bezwaar: Het zal in dat geval geen nuttig doel dienen, zoals de hoorn van een haas en dergelijke andere dingen.

Antwoord: Niet zo; want wanneer Turīya als het Zelf wordt gerealiseerd, leidt het tot het ophouden van het verlangen naar het niet-Zelf, net zoals het verlangen naar zilver ophoudt bij het herkennen van het parelmoer. Want er kan geen mogelijkheid zijn van gebreken zoals onwetendheid, verlangen en dergelijke, na de realisatie van Turīya als iemands Zelf. Noch is er enige reden waarom Turīya niet als identiek aan iemands Zelf zou moeten worden gerealiseerd, aangezien alle Upaniṣads dit tot conclusie hebben, zoals blijkt uit de teksten: "Gij zijt Dat" (Ch. VI. viii-xvi), "Dit Zelf is Brahman" (Br. II. v. 19). 'Dat wat het Zelf is, is Waarheid' (Ch. VI. viii, 16), "Dat wat direct en onmiddellijk Brahman is" (Br. III. iv. 1), "Dat wat binnen en buiten is en zonder geboorte is" (Mu. II. i. 2), "Dit alles is niets anders dan het Zelf" (Ch. VII. xxv. 2), enzovoort. Dit Zelf, dat de hoogste Werkelijkheid is maar valse verschijningen heeft, is beschreven als bezit van vier kwartieren. De onwerkelijke vorm ervan is behandeld, die een schepping is van onwetendheid en die analoog is aan een slang die op een touw is overgelegd, en bestaat uit de drie kwartieren die (onderling) gerelateerd zijn als het zaad en zijn spruit.¹ Nu, in de tekst beginnend met, "*nāntahprajñam*, niet bewust van de interne wereld", spreekt de Upaniṣad over de niet-causale, allerhoogste werkelijke staat, vergelijkbaar met een touw, enz., door de drie toestanden te elimineren, vergelijkbaar met de slang enz. (overgelegd op het touw enz.).

*nāntahprajñam na bahiṣprajñam nobhayatahprajñam
na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam .
adr̥ṣṭamavyavahāryamagrāhyamalakṣaṇam
acintyamavyapadeśyamekāmapratyayasāram
prapañcopaśamaṁ śāntaṁ śivamadvaitaṁ caturthaṁ manyante
sa ātmā sa vijñeyah .. 7..*

7. Zij beschouwen de Vierde als datgene wat niet bewust is van de interne wereld, noch bewust is van de externe wereld, noch bewust is van beide werelden, noch een massa van bewustzijn, noch eenvoudig bewustzijn, noch onbewustzijn; dat ongezien is, buiten empirische handelingen, buiten het bereik (van de organen van actie), onafleidbaar, ondenkbaar, onbeschrijflijk; waar-

¹ Door middel van oorzaak en gevolg.

van het geldige bewijs bestaat in het enige geloof in het Zelf; waarin alle fenomenen ophouden; en dat onveranderlijk, gunstig en non-duaal is. Dat is het Zelf, en dat moet gekend worden.

Bezwaar: De start werd gemaakt met het terrein dat het Zelf vier kwartieren bezit. Vervolgens, na de presentatie van de drie kwartieren, is het duidelijk geworden dat het vierde verschilt van die drie die bewust zijn van de interne wereld, enzovoort; en daarom wordt de negatie door "niet bewust van de interne wereld" enz. zinloos.

Antwoord: Niet zo; want zoals de ware aard van het touw wordt gerealiseerd door de negatie van de illusies van een slang enz., zo wordt het Zelf zelf, gewoonlijk bestaand in de drie toestanden, op dezelfde manier als in de tekst "Dat zijt gij"¹ (Ch. VI. viii) getracht als Turīya te worden gevestigd. Want als Turīya, wiens kenmerken verschillen van die van het Zelf in de drie toestanden, werkelijk verschillend zou zijn (van het Zelf), dan, wegens de afwezigheid van enig middel om Turīya te realiseren, zou de schriftuurlijke instructie nutteloos zijn of Turīya zal gereduceerd worden tot een niet-entiteit. Op de opvatting echter, dat net als het touw, op verschillende manieren voorgesteld als een slang enz., het Zelf, hoewel één, in de drie toestanden wordt voorgesteld als bezit van zulke attributen als bewustzijn van de interne wereld enz., volgt het ophouden van de fenomenale wereld van ellende gelijktijdig met de geldige kennis, voortkomend uit de negatie van zulke attributen als bewust zijn van de interne wereld; en daarom blijft er geen behoefte om te zoeken naar enig ander middel van kennis of enige andere discipline (zoals constant denken) voor de realisatie van Turīya. Dit is vergelijkbaar met wat er gebeurt in het geval van de kennis van het touw, waarbij de eliminatie van de slang uit het touw gelijktijdig plaatsvindt met het onderscheid tussen het touw en de slang.²

Integendeel, door degenen die de opvatting huldigen dat bij het kennen van bijvoorbeeld een pot, een instrument van kennis zich bezighoudt met een andere activiteit naast het verwijderen van duisternis (van de pot enz.), kan even goed worden gesteld dat bij het splijten van hout, het splijtproces zich bezighoudt met het doen van iets met een van de twee delen naast het verwijderen van de hechting van de twee delen.³

¹ Deze positieve uitspraak wordt niet letterlijk geïnterpreteerd, maar figuurlijk, om te betekenen dat "gij", wat de individuele ziel is, identiek is met "dat", wat God is, wanneer beide ontgaan zijn van conditionerende factoren.

² Aangezien, samen met de discriminerende kennis van de vorm, "Dit is een touw en geen slang", het ophouden van de slang gelijktijdig plaatsvindt, hoeft men niet te zoeken naar een afzonderlijk resultaat dat voortkomt uit de directe waarneming van het touw, of naar enig ander middel van kennis ervan, of enige andere hulp daarbij.

³ Het *bezwaar* was: "Het resultaat van het toepassen van een instrument van kennis op een object is de openbaring van het object en niet het louter verwijderen van een illusie gecreëerd door duisternis of onwetendheid." Het *antwoord* is: "Een instrument van kennis vervult zijn doel door

Aan de andere kant, als het waar is dat het instrument van kennis, bezig met het scheiden van een pot van de duisternis (die het bedekt), zijn doel bereikt door slechts de ongewenste duisternis te verwijderen, net zoals de handeling van snijden, gericht op het opheffen van het aan elkaar kleven van de delen van het te splijten hout, zijn doel volledig dient door de twee ledematen te scheiden, dan ontstaat de kennis van de pot onmiddellijk; en wordt deze niet bereikt door enig instrument van kennis. Net zoals het hier is, zo heeft in het geval van Turīya het instrument van kennis, dat niets anders is dan een geldige kennis voortkomend uit negatie en bedoeld om ideeën zoals "bewust van de interne wereld" die op het Zelf zijn overgelegd, te scheiden, geen andere actie op Turīya, afgezien van het elimineren van de ongewenste attributen zoals "bewust van de interne wereld"; ¹ want gelijktijdig met het ophouden van zulke attributen als "bewust van de interne wereld", komt er een einde aan het verschil van de kenner, (het gekende, en de kennis). Zo zal ook worden gezegd: "dualiteit blijft niet bestaan na kennis" (Kārikā, I. 18), want kennis (als een mentale toestand) duurt geen tweede moment voort na dat van het ophouden van dualiteit. Mocht het echter voortduren, dan zal het leiden tot een oneindige regressie met als gevolg het niet-ophouden van dualiteit.² Daarom is de conclusie dat alle kwaden, zoals "bewustzijn van de interne wereld", overgelegd op het Zelf, gelijktijdig ophouden met de toepassing (dat wil zeggen, de geboorte) van het instrument (van verlichting) dat niets anders is dan een geldige kennis voortkomend uit negatie (van dualiteit).

Met de uitdrukking "*nāntaḥ-prajñam*, niet bewust van de interne wereld", wordt Taijasa geëlimineerd. Met "*na bahiṣprajñam*, niet bewust van de buitenwereld", wordt Viśva geëlimineerd. Met "*na ubhayataḥ -prajñam*, niet bewust van beide" wordt de tussenliggende toestand tussen droom en waken uitgesloten. Met "*na prajñānaghanam*, geen massa van bewustzijn" wordt de toestand van diepe slaap ontkend, want dit bestaat uit een latente toestand waarin alles ononderscheidbaar wordt. Met "*na prajñam*, noch bewustzijn" wordt het gelijktijdige bewustzijn van alles ontkend (door een enkele handeling van bewustzijn). Met "*na aprajñam*, geen onbewustzijn" wordt gevoelloosheid ontkend.

de duisternis van onwetendheid van zijn object te verwijderen. De openbaring komt *pari passu*, als vanzelf. Als verondersteld wordt dat het instrument van kennis het aanvullende doel dient om een nieuw kenmerk, zoals openbaring, aan zijn object toe te voegen, dan kan men even goed beweren dat het snijden van hout niet alleen gericht is op het verwijderen van de hechting van de twee delen, maar ook op het toevoegen van iets aan een van de twee delen."

¹ Turīya is zelf-stralend en hoeft niet te worden verlicht door enig instrument van kennis.

² Als de kennis, bedoeld om dualiteit te elimineren, blijft bestaan nadat ze haar doel heeft gediend, zal er een andere kennis nodig zijn om deze te elimineren. Die andere kennis zal opnieuw een derde vereisen voor een soortgelijk doel, enzovoort. Om deze situatie te vermijden, moet worden aangenomen dat de uiteindelijke kennis zelfvernietigend is.

Bezwaar: Aangezien attributen zoals "bewust van de interne wereld" worden waargenomen als inherent aan het Zelf, hoe kunnen ze dan worden begrepen als niet-bestaand door een loutere negatie, zoals de slang die verdwijnt van het touw?

Het antwoord is: Aangezien, net als de denkebeeldige diversiteiten – zoals een slang, een waterlijn, enz., overgelegd op het touw – de bovengenoemde toestanden (die op het Zelf verschijnen) elkaar wederzijds uitsluiten, hoewel ze in essentie één zijn met het waarnemende Bewustzijn, en aangezien het waarnemende Bewustzijn in Zijn essentie onveranderlijk is in alle toestanden, volgt hieruit dat de getuige waar is.

Bezwaar: Het verandert (d.w.z. verdwijnt) in diepe slaap.

Antwoord: Niet zo, want iemand in diepe slaap wordt gekend (als doordrenkt met Bewustzijn);¹ en dit wordt bevestigd door de Vedische tekst, "want de functie van het kennen van de kenner kan nooit verloren gaan" (Br. IV. iii. 30).

En juist omdat Het zo is, is Het *adr̥ṣṭam*, ongezien.² Aangezien Het ongezien is (d.w.z. niet-waargenomen), daarom is Het *avyavahāryam*, voorbij empirische handelingen; *agrāhyam*, buiten het bereik van de organen van actie; *alakṣaṇam*, zonder enige logische grond van gevolgtrekking, dat wil zeggen, onafleidbaar. Daarom is Het *acintyam*, ondenkbaar. Vandaar dat Het *avyapadeśyam*, onbeschrijfelijk, door woorden is. Het is *eka-ātma-pratyaya-sāram*, te herkennen aan het onveranderlijke geloof dat Het hetzelfde Zelf is dat bestaat in de toestanden van waken enzovoort. Of de Turīya die voor Zijn *sāra*, geldige bewijs, *eka ātmapratyaya*, het enige geloof in het Zelf, heeft, is de *eka-ātmapratyaya-sāra*. En dit is in overeenstemming met de Vedische tekst: "Het Zelf alleen is waarop gemediteerd moet worden" (Br. I. iv, 7).

De attributen, zoals "bewust van de interne wereld", die toebehoren aan de bezitters van de toestanden (namelijk Viśva, Taijasa en Prājña), zijn ontkend. In "*prapañcōpaśamam*, degene in wie alle fenomenen zijn opgehouden" enz. worden de attributen van de toestanden ontkend. Daarom is Het *śāntam*, onveranderlijk;³ *śivam*, gunstig.⁴ Aangezien Het *advaitam* non-duaal is, vrij van illusoire ideeën van verschil; daarom *manyanta*, (zij) beschouwen Het als; *caturtham*, de Vierde, zijnde onderscheiden van de drie kwartieren die louter verschijningen zijn. "*Saḥ ātmā*, dat is het Zelf; *saḥ vijñeyah*, dat moet gekend worden" dit wordt gezegd te impliceren dat net zoals het touw bekend is verschillend te zijn van de slang, de spleet in de

¹ Iemand die ontwaakt uit diepe slaap zegt: "Ik heb diep geslapen, en ik was me van niets bewust." Deze herinnering zou niet mogelijk zijn tenzij de toestand werd waargenomen met behulp van Bewustzijn om de nodige indrukken te produceren.

² Niet het object van enig kenniszintuig.

³ Vrij van liefde, haat, enz.

⁴ Absoluut zuiver; in essentie opperste Gelukzaligheid en Bewustzijn.

grond, of de stok, die erop is overgelegd, zo ook dat Zelf moet worden gekend (als verschillend van de overgelegde toestanden) – het Zelf dat wordt gepresenteerd in de zin "Dat zijt gij" (Ch. VI. viii-xvi), en dat is besproken door teksten als "Hij wordt nooit gezien, maar is de getuige" (Br. III. vii. 23), "want het gezicht van de getuige kan nooit verloren gaan" (Br. IV. iii. 23), enz. Deze (kennis van het Zelf) wordt besproken vanuit het standpunt van de vorige staat van onwetendheid,¹ want bij het aanbreken van kennis blijft er geen dualiteit over.

KĀRIKĀ

Hier staan deze verzen (van Gaudapada):

*nivṛtteḥ sarvaduḥkḥānāmīśānaḥ prabhuravyayaḥ .
advaitaḥ sarvabhāvānām devasturyo vibhuḥ smṛtaḥ .. 10..*

10. De onuitputtelijke non-duale Ene is de ordenaar — de Heer — in de kwestie van het uitroeien van alle smarten. Deze stralende Turīya wordt beschouwd als de allesdoordringende bron van alle entiteiten.

Nivṛtteḥ, in de kwestie van de uitroeijing; *sarvaduḥkḥānām*, van alle smarten, vertegenwoordigd door Viśva, Taijasa en Prājña; het Zelf dat Turīya is, is *īśānaḥ*, de ordenaar. Het woord *Prabhuḥ*, Heer, is een verklaring van *īśānaḥ*. Het idee is dat Hij de Heer is die in staat is de beëindiging van smart te ordenen; want smart houdt op als gevolg van Zijn kennis. (Hij is) *avyayaḥ*, onuitputtelijk, dat wil zeggen, wijkt niet af van Zijn aard. Waarom is dit zo? Omdat Hij *advaitaḥ*, non-duaal is. Hij die deze *devaḥ* is, stralende Ene, die zo wordt genoemd vanwege Zijn zelfverlichting; die *turīyaḥ* is, de Vierde; is *smṛtaḥ*, wordt beschouwd als; *vibhuḥ*, allesdoordringende (bron);² van alle entiteiten.

Om de ware aard van Turīya te bepalen, worden de generieke en specifieke kenmerken van Viśva en de rest vastgesteld:

*kāryakāraṇabaddhau tāviṣyete viśvataijasau .
prājñaḥ kāraṇabaddhastu dvau tau turye na sīdhyataḥ .. 11..*

11. Die twee, namelijk Viśva en Taijasa, worden geacht geconditioneerd te zijn door oorzaak en gevolg. Prājña is geconditioneerd door oorzaak. Maar beide bestaan niet in Turīya.

¹ Het Zelf, dat elke beschrijving tart, kan niet objectief gekend worden. Maar aangezien men in de staat van onwetendheid kennis begrijpt als een objectieve referentie hebbend, volgt de tekst hier ook die denkrichting.

² Turīya is *vibhu*, omdat de verschillende (*vividha*) toestanden uit Hem voortkomen (*bhavanti*) — A.G.

Kārya, afgeleid in de zin van iets geproduceerd, betekent de staat van het effect zijn. *Kāraṇa*, afgeleid in de zin van iets dat handelt, betekent de causale staat. Die twee, namelijk *viśva-taijasau*, Viśva en Taijasa, zoals eerder beschreven: *isyete*, worden geacht te zijn; (*kārya-kāraṇa-baddhau*), gebonden door, omvat binnen, de zaad- en vruchttoestanden, bestaande uit het niet-begrijpen en verkeerd begrijpen van de Werkelijkheid. Maar *Prājña* is alleen gebonden door de causale staat. Het niet-begrijpen van de Werkelijkheid alleen is de oorzaak van het tot stand brengen van de staat van *Prājña*. Daarom *tau dvau*, beide van deze twee — de causale en de resulterende omstandigheden, het niet-begrijpen en het verkeerd begrijpen van de Werkelijkheid; — *na sidhyataḥ turye*, bestaan niet, dat wil zeggen, zijn niet mogelijk, in *Turīya*.

*na''tmānaṁ na parāṁścaiva na satyaṁ nāpi cāṅṭam .
prājñāḥ kiñcana saṁvetti Turīyaṁ tatsarvadṛksadā .. 12..*

12. *Prājña* begrijpt noch zichzelf, noch anderen, noch waarheid, noch onwaarheid. Maar die *Turīya* is voor altijd alles en de getuige.

Hoe wordt *Prājña* dan geconditioneerd door de causale staat, en hoe zijn de bindingen van niet-begrijpen en verkeerd begrijpen onmogelijk in het geval van *Turīya*? Aangezien, in tegenstelling tot *Viśva* en *Taijasa*, *Prājña* na *saṁvetti*, niets waarneemt; *kiñcana*, niets, geen externe dualiteit die anders is dan het Zelf en geboren is uit het zaad van onwetendheid; daarom wordt hij geconditioneerd door de duisternis van het niet-waarnemen van de Werkelijkheid die het zaad is van valse waarneming. Aangezien *tat*, dat; *Turīya sadā* is, voor altijd; *sarva-dṛk*, alles (*sarva*) wat er is zowel als een getuige (*dṛk*), er niets naast *Turīya* is; daarom heeft *Turīya* het zaad niet dat bestaat uit het niet-waarnemen van de Werkelijkheid. En juist hierom is er in *Turīya* geen valse waarneming als gevolg van niet-waarneming; want in de zon, die altijd schitterend is, kan er geen mogelijkheid zijn van de tegenovergestelde duisternis of schijnen op een andere manier dan die van de zon, in overeenstemming met de Vedische tekst, "want het gezicht van de getuige kan nooit verloren gaan" (Br. IV. iii. 23). Of *Turīya* wordt gezegd "*sarva-dṛk*, ziener van alles" te zijn voor altijd, omdat het *Turīya* is die, door in alle wezens te bestaan tijdens de droom- en waaktoestanden, de ziener van alles lijkt te zijn. Want de Upaniṣad zegt: "Er is geen andere getuige dan deze" (Br. III. viii. 11).

*dvaitasyāgrahaṇaṁ tulyamubhayoḥ prājñāTurīyayoḥ .
bījanidrāyutaḥ prājñāḥ sā ca turye na vidyate .. 13..*

13. Niet-waarneming van dualiteit is gemeenschappelijk voor zowel *Prājña* als *Turīya*. *Prājña* is begiftigd met slaap, wat een causale staat is. Maar in *Turīya* bestaat die slaap niet.

Dit vers is bedoeld om de twijfel weg te nemen die uit een andere bron voortkomt. "Waarom zou, aangezien de niet-waarneming van dualiteit vergelijkbaar is, alleen Prājña geconditioneerd worden door causaliteit en niet Turīya?" — deze twijfel die kan ontstaan, wordt weerlegd. De reden is dat Prājña *bīja-nidrā-yutaḥ* is: *nidrā*, slaap, bestaat uit de niet-waarneming van de Werkelijkheid, en dat is zelf de *bīja*, zaad van de geboorte van de cognitie van variëteiten; en Prājña is *yutaḥ*, begiftigd met deze *bījanidrā*, slaap die een causale staat is. Die slaap, bestaande uit de niet-waarneming van de Werkelijkheid, *na vidyate*, bestaat niet; *turye*, in Turīya, vanwege zijn aard van een constante getuige te zijn. Daarom is er in Hem geen binding van de causale staat. Dit is de strekking.

*svapnanidrāyutāvādyau prājñastvasvapnanidrayā .
na nidrām naiva ca svapnaṁ turye paśyanti niścītāḥ .. 14..*

14. De eerdere twee zijn begiftigd met droom en slaap, maar Prājña is begiftigd met droomloze slaap. Mensen met een vaste overtuiging zien noch slaap noch droom in Turīya.

Svapna, droom, bestaat uit valse waarneming, zoals die van een slang op een touw. *Nidrā*, slaap, is beschreven als duisternis, bestaande uit het niet-waarnemen van de Werkelijkheid. Door deze twee — droom en slaap — zijn Viśva en Taijasa begiftigd; en daarom zijn zij aangeduid als geconditioneerd door de toestanden van oorzaak en gevolg (*Kārikā*, I. 11); terwijl Prājña alleen geconditioneerd is door slaap, onverbonden met droom; en vandaar dat hij is aangeduid als geconditioneerd door de causale staat. *Niścītāḥ*, degenen met een vaste overtuiging, de kenners van Brahman; *na paśyanti*, zien beide niet in Turīya, aangezien deze van een tegengestelde aard zijn, zoals duisternis ten opzichte van de zon. Daarom is gezegd dat Turīya niet geconditioneerd is door de toestanden van oorzaak en gevolg.

Het wordt getoond wanneer men stevig geworteld raakt in Turīya:

*anyathā grhṇataḥ svapno nidrā tattvamajānataḥ .
viparyāse tayoh kṣīṇe turīyaṁ padamaśnute .. 15..*

15. Droom behoort toe aan iemand die vals ziet, en slaap aan iemand die de Werkelijkheid niet kent. Wanneer de twee fouten van deze twee¹ zijn verwijderd, bereikt men de staat die Turīya is.

Svapnaḥ, droom; komt tot iemand *grhṇataḥ*, die waarneemt; *anyatha*, vals; zoals de waarneming van een slang op een touw, in de staten van droom en waken. *Nidrā*, slaap; — behorend tot iemand *ajānataḥ taltvam*, die de Werkelijkheid niet

¹ Viśva en Taijasa vormen één factor en Prājña de andere. Daarom wordt 'tayoh, van deze twee' in het tweevoud gebruikt.

kent; — is evenzeer aanwezig in alle drie de staten. Droom en slaap zijn de gemeenschappelijke kenmerken van zowel Viśva als Taijasa, en worden als één behandeld. Aangezien in deze twee staten slaap van secundair belang is door de overheersing van valse waarneming, wordt de fout (in deze staten) gelijkgesteld aan droom. Maar in de derde staat neemt de fout alleen de vorm van slaap aan, bestaande uit het niet-waarnemen van de Werkelijkheid. Daarom wanneer *tayoh* van deze twee (Viśva-Taijasa en Prājña), bestaand in de staten van effect en oorzaak; *viparyāse*, de twee fouten, bestaande uit valse waarneming en niet-waarneming, en de twee bindingen vormend in de staten van effect en oorzaak; *kṣīṇe*, zijn uitgeroeid bij de waarneming van de hoogste Werkelijkheid; dan *āśnute*, bereikt men; *turīyam padam*, de staat van Turīya. Het idee is dat, aangezien hij beide soorten bindingen niet waarneemt, hij stevig geworteld raakt in Turīya.

*anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate .
ajamanidramasvapnamadvaitaṁ budhyate tadā .. 16..*

16. Wanneer het individu, slapend onder invloed van de beginloze Māyā, wordt gewekt, dan realiseert hij de ongeboren, slaaploze, droomloze, non-duale (Turīya).

Dit ene, de *jīvaḥ*, de trans-migrerende individuele ziel, die *suptaḥ* is, slaapt; terwijl hij in beide (waak- en droom) toestanden zulke dromen ziet als 'Dit is mijn vader', 'Dit mijn zoon', 'Dit is mijn kleinzoon', 'Dit is mijn veld', 'Dit zijn mijn dieren', 'Ik ben hun meester', 'Ik ben gelukkig, ellendig', 'Ik ben beroofd door deze, en ik heb gewonnen door deze', enzovoort, onder invloed van slaap die niets anders is dan Māyā, wiens activiteit geen begin had en die de twee facetten heeft van niet-waarneming van de Werkelijkheid of de causale staat, en valse waarneming van de Werkelijkheid. *Yadā*, wanneer; door een zeer genadige leraar, die de waarheid heeft gerealiseerd die de strekking van de Upaniṣads vormt, hij (het individu) wordt gewekt door de leer, "Gij zijt geen bundel van oorzaken en gevolgen, maar Gij zijt Dat", dan begrijpt dat individu het zo. Hoe? (Aldus): (Hij kent de) *ajam*, ongeborene, die zo wordt genoemd omdat erin geen externe of interne mutatie is, beginnend met geboorte, waar positieve objecten erfgenaam van zijn; het idee is dat Het extern en intern verstoken is van alle mutaties waaraan fenomenale objecten onderhevig zijn. (Hij kent de) *anidram*, slaaploze (Turīya), aangezien erin geen slaap of de causale staat is, bestaande uit de duisternis van onwetendheid die de oorzaak is van geboorte enzovoort. Aangezien die Turīya slaaploos is, daarom (realiseert hij) Het als *asvapnam*, droomloos, valse waarneming (*svapna*) gemaakt zijnde op niet-waarneming (*nidrā*). Aangezien Het slaaploos en droomloos is, realiseert het individu, *tadā* dan; *budhyate*, de ongeboren, non-duale Turīya als zijn Zelf.

*prapañco yadi vidyeta nivarteta na saṁśayaḥ .
māyāmātram idam dvaitamadvaitam paramārthataḥ .. 17..*

17. Het staat buiten kijf dat de fenomenale wereld zou ophouden te bestaan als ze enige existentie had. Al deze dualiteit die niets anders is dan Māyā, is in werkelijkheid niets anders dan non-dualiteit.

Als men moet worden gewekt door de fenomenale wereld te negeren, hoe kan er dan non-dualiteit zijn zolang de fenomenale wereld voortduurt? Het antwoord is: Dat zal inderdaad het geval zijn *yadi prapañcaḥ vidyeta*, als de wereld zou bestaan. Maar als overgelegd, zoals een slang op een touw, bestaat ze niet. Na *saṁśayaḥ*, er is geen twijfel; dat als ze had bestaan, *nivarteta*, ze zou ophouden te bestaan. Niet dat de slang, verzonnen op het touw door een waarnemingsfout, daar in werkelijkheid bestaat en dan wordt verwijderd door correcte waarneming. Niet dat de magie die door een goochelaar wordt opgeroepen, in werkelijkheid bestaat en dan wordt verwijderd bij het verdwijnen van de optische illusie van zijn getuige. Op soortgelijke wijze, *māyāmatram idam dvaitam*, deze dualiteit die niets anders is dan Māyā, en de fenomenale wereld wordt genoemd; is *paramārthataḥ*, in de hoogste waarheid; *advaitam*, non-duaal, net als het touw en de goochelaar. Daarom is de strekking dat er niet zoiets bestaat als de wereld die verschijnt of verdwijnt.

*vikalpo vinivarteta kalpito yadi kenacit .
upadeśādayaṁ vādo jñāte dvaitam na vidyate .. 18..*

18. Diversiteit zou verdwijnen als het door iemand was verbeeld. Dit soort gesprekken is voor het (mogelijk maken van) onderricht. Dualiteit houdt op te bestaan na realisatie.

Hoe kunnen zulke verzinsels als onderricht, instructeur en de onderwezenen verdwijnen? Hierop is het antwoord: *Vikalpaḥ*, diversiteit; *vinivarteta*, zou ophouden; *yadi*, als; het was *kalpitaḥ*, verbeeld; *kenacit*, door wie dan ook. Net zoals deze fenomenale wereld analoog is aan magie of een slang die op een touw is overgelegd, zo zijn ook zulke verzinsels als de verschillen van de onderwezenen enzovoort er *upadeśāt*, ten behoeve van onderricht; vandaar *ayam vādaḥ*, dit gesprek – van instructeur, onderricht en onderwezenen – is ter wille van onderricht. Wanneer het effect van onderricht is bereikt, *jñāte*, bij de realisatie van de hoogste Werkelijkheid; *dvaitam na vidyate*, houdt dualiteit op te bestaan.

UPANIṢAD

*so 'yamātmā'dhyakṣaramoṁkāro'dhimātram pādā
mātrā mātrāśca pādā akāra ukāro makāra iti .. 8..*

8. Dat Zelf, beschouwd vanuit het oogpunt van de lettergreep (die het aanduidt) is Om. Beschouwd vanuit het oogpunt van de letters (die Om vormen)

zijn de kwartieren (van het Zelf) de letters (van *Om*), en de letters zijn de kwartieren. (De letters zijn): *a*, *u* en *m*.

Saḥ ayam ātmā, datzelfde Zelf, dat gelijkgesteld werd aan *Om* in 'Dit Zelf heeft vier kwartieren' (Ma. 2), door de nadruk te leggen op het aangeduide object (door *Om*), — datzelfde Zelf; *adhyakṣaram*, vanuit het oogpunt van de lettergreep, (is *Om*) wanneer uitgelegd met nadruk op de lettergreep. Welke lettergreep is dat dan? Dat wordt nu vermeld: *Ōṅkāraḥ*, het is de lettergreep *Om*. Die lettergreep *Om*, terwijl deze in kwartieren wordt verdeeld, is *adhimātram*, bestaat op letters als basis. Hoe? Degenen die de kwartieren van het Zelf vormen, zijn de letters van *Om*. Welke zijn dat? Dat zijn de letters *a*, *u* en *m*.

*jāgaritasthāno vaiśvānaro 'kāraḥ prathamā
mātrā''pterādimattvād vā''pnoti ha vai sarvān
kāmānādiśca bhavati ya evaṁ veda .. 9..*

9. Vaiśvānara, met de waaktoestand als Zijn werkterrein, is de eerste letter *a* vanwege (de gelijkenis van) alomtegenwoordigheid of het de eerste te zijn. Hij die dit zo weet, verkrijgt waarlijk alle begeerlijke dingen en wordt de voornaamste.

Vaiśvānara, met de waaktoestand als Zijn werkterrein, is de eerste letter *a* vanwege (de gelijkenis van) alomtegenwoordigheid of het zijn van de eerste. Hij die dit zo weet, verkrijgt waarlijk alle begeerlijke dingen en wordt de voornaamste.

Met betrekking tot deze worden specifieke relaties vastgesteld. Hij die *vaiśvānaraḥ* is, Vaiśvānara (Virāt); *jāgaritasthānaḥ*, met Zijn werkterrein als de waaktoestand;¹ is *akāraḥ*, *a*; — *prathamā mātrā*, de eerste letter, van *Om*. Vanwege welke gelijkenis? Dat wordt gezegd: *Āpteḥ*, vanwege alomtegenwoordigheid. *Āpti* betekent alomtegenwoordigheid. Door de klank *a* wordt alle spraak doordrongen, volgens de Vedische tekst, "De klank *a* is inderdaad alle spraak" (Ai. A. II. iii. 7. 13). Op soortgelijke wijze wordt door Vaiśvānara het hele universum doordrongen, volgens de Vedische tekst, "Het hoofd van dit Zelf, dat Vaiśvānara is, is inderdaad de hemel" enz. (Ch. V. xviii. 2). En we zeiden dat het woord en het door het woord aangeduide ding hetzelfde zijn. Dat wat *ādi*, voorrang, heeft, wordt *ādimat*, eerste, genoemd. Zoals de letter *a* de eerste is, zo is ook Vaiśvānara. Vanwege deze gelijkenis wordt Vaiśvānara geïdentificeerd met *a*. De vrucht die een kenner van deze identiteit verkrijgt, wordt vermeld: *Āpnoti ha vai sarvān kāmān*, hij verkrijgt waar-

¹ Het Zelf in de grove individuele context (namelijk Viśva) is identiek aan het Zelf in de grove kosmische context (namelijk Vaiśvānara of Virāt). Op soortgelijke wijze moet worden begrepen dat Taijasa identiek is met Hiranyagarbha, en Prājña met het Ongemanifesteerde, waarbij het verschil alleen ligt in het werkterrein van manifestatie. Deze identiteit wordt gesuggereerd door het willekeurige gebruik van deze termen in de huidige en volgende teksten.

lijk alle begeerlijke dingen; *ca bhavati ādih* en hij wordt de voornaamste, onder de groten; *yaḥ evam veda*, die dit zo weet, kent de identiteit zoals vermeld.

***svapnasthānastaijasa ukāro dvitīyā mātrotkarṣāt
ubhayatvādvotkarṣati ha vai jñānasantatim samānaśca bhavati
nāsyābrahmavitkule bhavati ya evam veda .. 10..***

10. Hij die Taijasa is met de droomtoestand als zijn werkterrein, is de tweede letter *u* (van *Om*); vanwege de gelijkenis van uitmuntendheid en tussenpositie. Hij die dit zo weet, vergroot de stroom van kennis en wordt gelijk aan allen. Niemand wordt in zijn lijn geboren die geen kenner van Brahman is.

Hij die *taijasaḥ* is, Taijasa; *svapnasthānaḥ*, met de droomtoestand als zijn werkterrein; is de *dvitīyā mātṛā*, tweede letter; *ukāraḥ*, *u* van *Om*. Vanwege welke gelijkenis? Dat wordt gezegd: *Ukarṣāt*, vanwege uitmuntendheid. De letter *u* is, als het ware, beter dan de letter *a*; zo is ook Taijasa beter dan Viśva. *Ubhayavāt vā* of (dit is zo) vanwege de tussenpositie. De letter *u* komt voor tussen de letters *a* en *m*; en zo is ook Taijasa een tussenpositie tussen Viśva en Prājña. (Taijasa is *u*) vanwege deze gelijkenis van gerelateerd zijn aan beide. Het resultaat dat de kenner bereikt, wordt vermeld: *Utkarṣati ha vai jñānasantatim*, hij verhoogt, dat wil zeggen, vergroot, de stroom van zijn kennis; *ca bhavati samānaḥ*, en hij wordt gelijk — hij wordt geen object van afgunst voor zijn vijanden, zoals hij dat niet is voor zijn vrienden. *Asya kule*, in zijn lijn; *yaḥ evam veda*, die dit zo weet; *na bhavati abrahmavit*, niemand wordt geboren die geen kenner van Brahman is.

***śuśuptasthānaḥ prājño makārastrīyā mātṛā miterapītervā
minoti ha vā idam sarvam apītiśca bhavati ya evam veda .. 11..***

11. Prājña met zijn werkterrein in de slaaptoestand is *m*, de derde letter van *Om*, vanwege meten of vanwege absorptie. Iedereen die dit zo weet, meet dit alles, en hij wordt de plaats van absorptie.

Hij die *Prājñaḥ* is, Prājña; *śuśuptasthānaḥ*, met de staat van diepe slaap als zijn werkterrein, is *makāraḥ*, de letter *m*; welke *trīyā mātṛā* is, de derde letter; van de lettergreep *Om*. Door welke analogie? Dat wordt gezegd: Dit is de analogie hier — *miteḥ*, vanwege het meten. *Miti* betekent meten. Zoals gerst wordt gemeten door het vat genaamd *Prastha*, zo worden Viśva en Taijasa gemeten, als het ware, vanwege hun binnengaan en uitkomen uit Prājña tijdens ontbinding en ontstaan. Op soortgelijke wijze, aan het einde van de uitspraak van de lettergreep *Om* en ten tijde van de nieuwe uitspraak ervan, lijken de letters *a* en *u* de laatste letter *m* binnen te gaan om er weer uit te komen. *Vā āpīteḥ*, of vanwege absorptie. *Apīti* betekent opgaan in of verenigen met. Ten tijde van de uitspraak van *Om*, lijken *a* en *u* op te gaan in de laatste letter *m*. Op soortgelijke wijze gaan Viśva en Taijasa op in Prājña ten tijde van slaap. Vanwege deze analogie is er ook de identiteit van Prājña

en de letter *m*. Het resultaat dat de man van kennis bereikt, wordt vermeld: *Minoti ha vai idam sarvam*, hij meet dit alles, dat wil zeggen, hij kent de realiteit ervan; *ca bhavati apītiḥ*, en hij wordt de plaats van absorptie, van het universum, dat wil zeggen, het Zelf in Zijn causale staat. De vermelding van subsidiaire resultaten hier is ter lofprijzing van het primaire middel.

KĀRIKĀ

Hier staan deze verzen (van Gaudapāda):

*viśvasyātavivakṣyāmādisāmānyamutkaṭam .
mātrāsampratipattau syādāptisāmānyameva ca .. 19..*

19. Wanneer de identiteit van Viśva met de letter *a* wordt bedoeld, (dat wil zeggen) wanneer Viśva's identiteit met een letter wordt begrepen, komt de gelijkenis van het zijn van de eerste, evenals de gelijkenis van alomtegenwoordigheid, in beeld.

Wanneer de identiteit *viśvasya*, van Viśva; met *a*, met de loutere letter *a*, wordt bedoeld, dan komt, volgens de aangevoerde redenering; *sāmānyam*, de gelijkenis; van het zijn van de *ādi*, eerste; duidelijk (*utkatam*) in beeld. Dit is het idee. De zin "wanneer de identiteit met *a* wordt bedoeld" wordt verklaard door *mātrāsampratipattau*, wat betekent "wanneer Viśva's identiteit met alleen *a* wordt begrepen". Na '*āptisāmānyam eva ca*, de gelijkenis van alomtegenwoordigheid', wordt het woord "*utkatam*, (wordt gezien als) duidelijk" begrepen vanwege het gebruik van "*ca*, *en*".

*taijasasyotvavijñāna utkarṣo drśyate sphuṭam .
mātrāsampratipattau syādubhayatvaṁ tathāvidham .. 20..*

20. Wat betreft het begrijpen van Taijasa als geïdentificeerd met *u*, dat wil zeggen, wanneer de identiteit van Taijasa met een letter wordt begrepen, wordt de gelijkenis van uitmuntendheid duidelijk gezien, en de tussenpositie is eveneens duidelijk.

Taijasasya utva-vijñāne, wat betreft het kennen van Taijasa als de letter *u*, wanneer het de bedoeling is om het met *u* te identificeren; *utkarṣaḥ*, uitmuntendheid; *drśyate*, wordt gezien; *sphuṭam*, duidelijk. Dit is de betekenis. *Ubhayatvam*, tussenpositie, is ook duidelijk. Dit alles moet zoals eerder worden uitgelegd.

*makārabhāve prājñasya mānasāmānyamutkaṭam .
mātrāsampratipattau tu layasāmānyameva ca .. 21..*

21. Wat betreft de identiteit van Prājña met de letter *m*, dat wil zeggen, wanneer de identiteit van Prājña met een letter wordt begrepen, dan komt de gelijkenis van het zijn van een maat duidelijk naar voren, en zo ook de gelijkenis van absorptie.

Het idee is dat, wat betreft de identiteit van Prājña met de letter *m*, meting en absorptie uitstekende punten van gelijkenis zijn.

*triṣu dhāmasu yattulyaṁ sāmānyaṁ veti niścitaḥ .
sa pūjyaḥ sarvabhūtānāṁ vandyascaiva mahāmuniḥ .. 22..*

22. Hij, de grote wijze, die met vaste overtuiging de gemeenschappelijke overeenkomsten in de drie toestanden kent, is een grote wijze, waardig om door alle wezens aanbeden en gegroet te worden.

Saḥ, hij; die *niścitaḥ*, met de vaste overtuiging, "'Dit is zeker zo"; *veti*, weet; in de drie hierboven genoemde toestanden; *tulyaṁ sāmānyaṁ*, de genoemde gemeenschappelijke analogieën; wordt in de wereld een kenner van Brahman en is *pūjyaḥ*, aanbiddelijk; en *vandyah*, waardig om gegroet te worden.

*akāro nayate viśvamukāraścāpi taijasam .
makāraśca punaḥ prājñam nāmātre vidyate gatīḥ .. 23..*

23. De letter *a* leidt naar Viśva; zo ook de letter *u* leidt naar Taijasa; en de letter *m*, opnieuw, leidt naar Prājña. Met betrekking tot iemand die bevrijd is van letters, blijft er geen verwerving over.

Akāraḥ, de letter *a*; *mayate* draagt; degene die, na zich tot *Om* te hebben gewend, daarop mediteert door de kwartieren van het Zelf te identificeren met de letters van *Om* door middel van de voorgaande gemeenschappelijke kenmerken; *viśvam*, naar Viśva; laat hem Viśva bereiken. Het idee is dat degene die op *Om* mediteert met behulp van *a*, geïdentificeerd wordt met Vaiśvānara (Virāt). Op soortgelijke wijze, *ukāraḥ*, de letter *u*; neemt hem *taijasam*, naar Taijasa. *Ca*, en; *makāraḥ*, de letter *m*; *punaḥ*, nogmaals *prājñam*, naar Prājña. Het werkwoord "leidt" moet worden begrepen uit het gebruik van het woord "*ca*, en". Maar wanneer *m* ook verdwijnt, dan, door de vernietiging van de causale staat, *amātre*, met betrekking tot degene die bevrijd is van letters (en delen); *na vidyate*, blijft er geen; *any gatīḥ*, verwerving over.¹

¹ *A* stelt het grove universum voor, de waaktoestand, en Viśva; *u* representeert het subtiële universum, droom, en Taijasa; en *m* representeert de causale staat, slaap, en Prājña. De eerdere gaan op in de latere. Op deze manier wordt alles gereduceerd tot *Om*. Terwijl men bezig is met deze meditatie van *Om* als alles, flitst in de geest van de aspirant de instructie van de leraar dat alles niets anders is dan het absolute Brahman. Dan verdwijnt de hele fenomenale wereld, opgaand in *Om*, in Brahman, en blijft er geen doel meer over om te bereiken. Hoewel de meditatie in de drie stadia betrekking hebben op hetzelfde *Om*, zijn de resultaten verschillend in overeenstemming met de nadruk die wordt gelegd op de bestanddelen ervan.

UPANIṢAD

*amātraścaturtho'vyavahāryaḥ prapañcopaśamaḥ śivo'dvaita
evamoṁkāra ātmaiva saṁviśatyātmanā'tmānam ya evaṁ veda .. 12..*

12. Het deelloze Om is Turiya – voorbij alle conventionele handelingen, de grens van de negatie van de fenomenale wereld, het gunstige, en het non-duale. Om is dus het Zelf, dat zeker is. Hij die aldus weet, treedt het Zelf binnen door zijn Zelf.

Amātraḥ, dat wat geen *mātrā*, deel, heeft – het deelloze *Om*; wordt niets anders dan de *caturthaḥ*. Vierde, Turiya, louter het absolute Zelf; dat *avyavahāryaḥ* is, voorbij empirische relaties, vanwege het verdwijnen van namen en benoembare zaken, die slechts vormen van spraak en geest zijn; *prapañcopaśamaḥ*, de culminatie van fenomenale existentie;¹ *śivaḥ*, het gunstige; *advaitaḥ*, non-duaal. *Evam*, aldus; *Om*, als bezit van de drie letters, en zoals toegepast door een mens met de bovengenoemde kennis, is *ātmā eva*, waarlijk identiek met het Zelf, bezit van drie kwartieren. *Yaḥ evaṁ veda*, hij die aldus weet; *saṁviśati*, treedt binnen; *ātmānam*, in (zijn eigen hoogste) Zelf; *ātmanā*, door (zijn eigen) Zelf. De kenner van Brahman, die de hoogste waarheid heeft gerealiseerd, is het Zelf binnengegaan door de derde staat van latentie weg te branden; en vandaar dat hij niet opnieuw geboren wordt, aangezien Turiya geen latentie van (schepping) heeft. Want wanneer een slang die op een touw is overgelegd, is opgegaan in het touw bij het onderscheiden van het touw en de slang, verschijnt hij niet opnieuw aan die discriminerende mensen, net zoals voorheen, vanuit de indrukken van het verleden die aan het intellect kleven. Aan die mannen van verzaking die een saai of gemiddeld intellect bezitten, die zichzelf nog steeds aspiranten achten, die het deugdzame pad bewandelen, en die de gemeenschappelijke kenmerken van de letters en de kwartieren (van *Om* en het Zelf) kennen zoals eerder gepresenteerd, (aan hen) wordt de lettergreep *Om*, wanneer op de juiste manier gemediteerd, behulpzaam voor de realisatie van Brahman. Ter ondersteuning hiervan zal worden gezegd: "De drie inferieure stadia van het leven" enz. (*Kārikā* III. 16).

KĀRIKĀ

Vlak hiervoor komen deze verzen.

*omkāraṁ pādaśo vidyātpādā mātrā na saṁśayaḥ .
omkāraṁ pādaśo jñātvā na kiñcidapi cintayet .. 24..*

¹ De ultieme negatie van de wereld.

24. Men moet *Om*, kwartier voor kwartier, kennen; (want) er is geen twijfel dat de kwartieren (van het Zelf) de letters (van *Om*) zijn. Nadat men *Om*, kwartier voor kwartier, heeft gekend, moet men aan niets meer denken.

Vanwege de bovengenoemde gelijkenis zijn de kwartieren de letters, en de letters de kwartieren. Daarom *vidyāt*, moet men kennen; *oṅkāram*, de lettergreep *Om*; *pādaśāḥ*, kwartier voor kwartier. Dit is de betekenis. Wanneer de lettergreep *Om* aldus gekend is, *na cintayet*, moet men niet denken aan; *kim cit api*, iets hoege-naamd, dat enig gezien of ongezien doel dient; want hij heeft al zijn verlangens vervuld.

*yuñjīta praṇave cetah praṇavo brahma nirbhayam .
praṇave nityayuktasya na bhayaṁ vidyate kvacit .. 25..*

25. Men moet zijn geest concentreren op *Om*, (want) *Om* is Brahman voorbij angst. Voor een man, die altijd in Brahman is gevestigd, kan er nergens angst zijn.

Yuñjīta, men moet concentreren; *cetah*, de geest; *praṇave*, op *Om*, zoals uitgelegd, dat in wezen de hoogste Werkelijkheid is; want *praṇavaḥ*, *Om*; is *brahma nirbhayam*, Brahman voorbij angst; want voor iemand die er altijd in gevestigd is, na *bhayaṁ vidyate kvacit*, kan er nergens angst zijn, in overeenstemming met de Vedicke tekst, "De verlichte mens is nergens bang voor" (Tai. II. ix).

*praṇavo hyaparaṁ brahma praṇavaśca paraḥ smṛtaḥ .
apūrvō'nantaro'bāhyo'naparaḥ praṇavo'vyayaḥ .. 26..*

26. *Om* is zeker het inferieure Brahman; en *Om* wordt beschouwd als het superieure Brahman. *Om* is zonder oorzaak, zonder binnen en buiten, en zonder effect; en het is onvergankelijk.

Praṇavaḥ, *Om*; is zowel het superieure als het inferieure Brahman. Wanneer de kwartieren en letters verdwijnen, wordt *Om* vanuit het hoogste standpunt waarlijk het hoogste Zelf dat Brahman is. Daarom is het *apūrvah*, zonder enige voorafgaande oorzaak. Er is niets binnenin dat van een andere klasse is; daarom is het *anantaraḥ*, zonder binnenkant. Op soortgelijke wijze is er niets buiten bestaand; daarom is het *abāhyaḥ*, zonder buitenkant. Er is geen (*aparaḥ*), effect ervan; daarom is het *anaparaḥ*, zonder effect. Het geïmpliceerde idee (als geheel) is dat het even omvattend is met alles wat binnen of buiten is; het is ongeboren; en het is een massa van Bewustzijn, homogeen als een brok zout.

*sarvasya praṇavo hyādirmadhyamantastathaiva ca .
evaṁ hi praṇavaṁ jñātvā vyaśnute tadanantaram .. 27..*

27. *Om* is inderdaad het begin, midden en einde van alles. Nadat men *Om* op deze manier heeft gekend, bereikt men onmiddellijk (identiteit met het Zelf).

Net als de goochelaar en anderen, (is *Om* het) begin (*ādi*), midden (*madhya*) en einde (*anta*) — de oorsprong, voortzetting en ontbinding; *sarvasya*, van alles — van het hele fenomenale universum, bestaande uit ruimte en de rest die ontstaan als een magische olifant, een slang overgelegd op een touw, een fata morgana, een droom, enz. (uit de goochelaar en de rest). *Evam hi*, op deze manier inderdaad; *jñātvā praṇavam*, nadat men *Om* heeft gekend, dat het Zelf is en dat vergelijkbaar is met de goochelaar en de rest; *vyāśnute*, bereikt men; identiteit met het Zelf, op datzelfde moment. Dit is het idee.

*praṇavaṁ hīśvaraṁ vidyātsarvasya hṛdi saṁsthitam .
sarvavyāpinamōṅkāraṁ matvā dhīro na śocati .. 28..*

28. Men moet *Om* kennen als God, zetelend in de harten van allen. Mediterend op het allesdoordringende *Om*, treurt de intelligente mens niet meer.

Vidyāt, men moet kennen; *praṇavam*, *Om*; *als īśvaram*, God; bestaand *hṛdi*, in het hart — de zetel van geheugen en waarneming; van alle levende wezens. *Matvā*, nadat men heeft gemediteerd op (d.w.z. gerealiseerd); de *sarvavyāpinam*, allesdoordringende; *ōṅkāraṁ*, *Om*, dat het Zelf is voorbij de wereldse staat; *dhīraḥ*, de intelligente man; *na śocati* treurt niet; want geen oorzaak van verdriet kan mogelijk zijn (dan), in overeenstemming met zulke Vedische teksten als, "De kenner van het Zelf overstijgt verdriet" (Ch. VII. i. 3).

*amātro'nantamātraśca dvaitasyopaśamah śivah .
omkāro vidito yena sa munirnetaro janah .. 29..*

29. De *Om*, zonder maten en met oneindige dimensie, is de gunstige entiteit waar alle dualiteit ophoudt. Hij door wie *Om* gekend wordt, is de ware wijze, en niet een ander mens.

Amātraḥ, (*Om*) voorbij maten, is Turīya. *Mātrā*, afgeleid in de zin van datgene waarmee iets wordt gemeten, betekent dimensie; dat wat oneindige (*ananta*) dimensie heeft, is *anantamātraḥ*; het idee is dat de uitbreiding ervan niet kan worden bepaald. Het is *śivah*, gunstig, heilig, vanwege de negatie van alle dualiteit. *Saḥ yena*, hij door wie; *omkaraḥ*, *Om*, zoals uitgelegd; *viditaḥ*, gekend wordt; is een *munih*, wijze (letterlijk: een bemiddelaar), vanwege zijn meditatie op de hoogste Werkelijkheid; maar *na itarah janah*, niet een ander mens, hoewel hij geleerd mag zijn in de geschriften. Dit is het idee.

GAUḌAPĀDA'S KĀRIKĀ
HOOFDSTUK II
VAITATHYĀKHYAṂ PRAKARAṆA (Over onwerkelijkheid)

In overeenstemming met Vedische teksten zoals "Eén inderdaad zonder tweede" (Ch. VI. ii. 1), is gezegd dat dualiteit ophoudt te bestaan na realisatie (*Kārikā*, I. 18). Dat is echter slechts een geschriftkundige bewering. Maar deze onwaarheid kan zelfs door redenering worden bevestigd. Daarom begint het tweede hoofdstuk:

vaitathyaṁ sarvabhāvānām svapna āhurmanīṣiṇaḥ .
antaḥsthānāttu bhāvānām saṁvṛtatvena hetunā .. 1..

1. De wijzen verklaren de onwaarheid van alle objecten in een droom vanwege de locatie van de objecten binnenin (het lichaam) en vanwege (hun) kleinheid.

De staat van de *vitatha*, onwerkelijk, is *vaitathyaṁ*, onwerkelijkheid, of onwaarheid. Van wat? *Sarvabhāvānām*, van alle objecten, zowel extern als intern; die waargenomen worden *svapne*, in een droom. (Dit is wat) *manīṣiṇaḥ*, de wijze mensen, bedreven in het gebruik van middelen van kennis; *āhuh*, zeggen. De grond van onwaarheid wordt vermeld: *antaḥ sthānāt*, vanwege het bestaan binnenin; vanwege die (*bhāvāḥ*, dingen) die hun *sthānat*, plaats *antaḥ*, binnenin het lichaam hebben; want (*bhāvāḥ*), objecten, zoals olifanten of bergen, worden daar waargenomen en niet buiten het lichaam." Daarom zouden ze onwaar moeten zijn.

Bezwaar: Deze grond van gevolgtrekking (namelijk existentie binnenin) wordt ongeldig gemaakt door de waarneming van (echte) potten enz. binnenin een huis enz.¹

Als **antwoord** op dit bezwaar wordt gezegd: *saṁvṛtatvena hetunā*, vanwege hun kleinheid, dat wil zeggen, omdat ze beperkt zijn tot een kleine ruimte. Want bergen en olifanten kunnen onmogelijk bestaan binnen de beperkte ruimte binnenin de zenuwen in het lichaam (van de dromer). Een berg bestaat zeker niet binnenin een lichaam.

Bezwaar: Het is niet houdbaar dat de dingen die in een droom worden gezien een beperkte ruimte binnenin (het lichaam) hebben; want iemand die in het oosten slaapt, wordt gezien alsof hij in het noorden droomt.

Een dergelijk bezwaar voorzienend, antwoordt de tekst:

adīrghatvācca kālasya gatvā deśānna paśyati .
pratibuddhaśca vai sarvastasmindeśe na vidyate .. 2..

¹ Dus "bestaan binnenin" is geen geldige grond om af te leiden dat iets onwerkelijk is.

2. Bovendien ziet men geen plaatsen door ernaartoe te gaan, want de tijd is niet lang genoeg. Bovendien blijft elke dromer, wanneer gewekt, niet op die plaats (van droom).

Men droomt niet door ergens buiten het lichaam naartoe te gaan; want zodra men in slaap valt, ziet men alsof men droomt op een plaats achthonderd mijl verwijderd van het lichaam die alleen in een maand bereikt kan worden. Niet dat er voldoende tijd is om daar te komen en terug te keren. Vandaar *adīrghatvāt ca kālasya*, daar de tijd niet lang is, gaat de dromer niet naar een andere plaats. Bovendien, *pratibud-dah ca vai sarvaḥ*, elke dromer, wanneer gewekt; *na vidyate*, blijft niet, op de gedroomde plaatsen. Indien men in een droom naar een andere streek zou gaan, zou men wakker moeten worden in de streek van zijn droom. Maar dit is geen feit. Iemand die 's nachts slaapt, ziet dingen alsof het overdag is. En wanneer de dromer met velen in contact komt, zou hij als zodanig erkend moeten worden door degenen die hij ontmoet. Maar hij wordt niet zo begrepen; want als ze hem echt zien, zouden ze zeggen: "We hebben je vandaag daar opgemerkt." Maar dit is niet zo. Daarom gaat hij niet naar een andere plaats in een droom.

Dingen die in een droom worden gezien, zijn onwerkelijk om deze verdere reden:

*abhāvaśca rathādīnām śrūyate nyāyapūrvakam .
vaitathyam tena vai prāptam svapna āhuḥ prakāśitam .. 3..*

3. Bovendien wordt de afwezigheid van strijdagens enz. in de Upaniṣad gehoord vanuit het oogpunt van logica. Ze zeggen dat de onwaarheid die zo (door logica) wordt verkregen, door de Upaniṣad wordt herhaald in de context van de droom.

Ca, bovendien; *abhāvaḥ*, niet-bestaan; *rathādīnām*, van strijdagens enz.; *śrūyate*, wordt gehoord in de Upaniṣad, in de tekst, "Er zijn geen strijdagens, noch dieren om eraan te spannen" (Br. IV. iii. 10); *nyāyapūrvakam*, vanuit het oogpunt van logica. Zij, de kenners van Brahman, *āhuḥ*, zeggen; dat de *vaitathyam*, onwerkelijkheid; *prāptam*, verkregen; door zulke redenen als existentie binnenin het lichaam, beperkte ruimte enz.; is *prakāśitam*, geopenbaard door de Upaniṣad, die dat feit herhaalt terwijl zij bezig is met het vaststellen van (de ziel's) zelfverlichting; *svapne*, in een droom.

*antaḥsthānāttu bhedānām tasmājjāgarite smṛtam .
yathā tatra tathā svapne saṁvṛtatvena bhidyate .. 4..*

4. Zoals de droomobjecten onwerkelijk zijn in een droom, zo zijn ook, om diezelfde reden, de objecten in de waaktoestand onwerkelijk. Maar objecten (in de droomtoestand) verschillen vanwege hun bestaan binnenin (het lichaam) en vanwege (hun) kleinheid (in de droom).

De te bewijzen stelling is de onwerkelijkheid van objecten die in de waaktoestand worden gezien. "'Waargenomen worden'" is de grond van de gevolgtrekking (middenterm). En de illustratie (ter bevestiging) is 'zoals een object dat in een droom wordt gezien'. En de bewering van de aanwezigheid van de middenterm in de mineure term wordt aldus gedaan: *Yathā tatra svapne*, zoals (objecten "waargenomen") daar in een droom, vals zijn; zo zijn ze ook vals *jāgarite*, in de waaktoestand; het feit van "waargenomen worden" is evenzeer aanwezig. En de afsluitende herhaling is: *Tasmāt jagarite smṛtam*, daarom wordt onwaarheid ook toegelaten voor objecten in de waaktoestand. Het verschil van de droomobjecten van de waaktoestand; is *antaḥstānāt*, omdat de eerste is beperkt tot; en *saṃvṛtatvena*, omdat het klein is (van rumte). En de gemeenschappelijke kenmerken in beide toestanden zijn de feiten van waargenomen worden en vals zijn.

*svapnajāgaritasthāne hyekamāhurmanīṣiṇaḥ .
bhedānām hi samatvena prasiddhenaiva hetunā .. 5..*

5. Aangezien de diverse dingen (blijken te zijn) vergelijkbaar zijn op grond van de bekende gronden van gevolgtrekking, zeggen de wijzen dat de droom- en waaktoestanden één zijn.

Samatvena, voor zover er gelijkenis is; *bhedānām*, van de diverse dingen; *prasiddhena eva hetunā*, op grond van de bekende inferentiegrond, namelijk dat dingen (in droom- en waaktoestanden) evenzeer of de waarnemer of het waargenomene zijn;¹ daarom spreken de onderscheidende mensen van de gelijkheid van de waak- en droomtoestanden. Dit is slechts een gevolg van wat op eerdere geldige gronden werd verkregen.

*ādāvante ca yannāsti vartamāne'pi tattathā ..
vitathaiḥ sadṛśāḥ santo'vitathā iva lakṣitāḥ .. 6..*

6. Wat in het begin en het einde niet bestaat, is evenzo in het heden (d.w.z. in het midden). Hoewel ze op gelijke voet staan met het onwerkelijke, worden ze toch gezien alsof ze echt zijn.

De verschillende dingen die in de waaktoestand worden waargenomen, zijn onwerkelijk, om deze aanvullende reden dat ze niet bestaan in het begin en aan het einde. Een ding, bijvoorbeeld een fata morgana, *yat*, dat; *na asti*, niet bestaat; *ādau ante ca*, in het begin en aan het einde; *tat*, dat; bestaat zelfs niet in het midden. Dit is de vastgestelde waarheid in de wereld. Zo zijn ook deze verschillende dingen, gezien in de waaktoestand, inderdaad onwerkelijk, zijnde *vitathaiḥ sadṛśāḥ*, vergelijkbaar met, (op dezelfde voet staand met), onwerkelijke dingen, zoals de fata morgana

¹ Op de logische grond van 'waargenomen worden'.

enz., op grond van hun niet-bestaan in het begin en aan het einde. En toch *avita-thāḥ iva laksitāḥ*, worden ze waargenomen alsof ze echt zijn, door de onwetenden die het Zelf niet kennen.

Bezwaar: De bewering dat de dingen die in de waaktoestand worden gezien onwerkelijk zijn zoals die in de droom worden gezien, is verkeerd, aangezien objecten van de waaktoestand, bijvoorbeeld voedsel, drank, voertuigen, enz., worden gezien als het vervullen van een doel door honger en dorst te stillen en heen en weer te bewegen, terwijl droomobjecten geen dergelijk nut hebben. Daarom is het een louter hersenspinsel om te zeggen dat de objecten van de waaktoestand illusoir zijn zoals die van de droom.

Antwoord: Dat is niet zo.

Bezwaar: Waarom?

Antwoord: Omdat:

*saprayojanatā teṣāṁ svapne vipratipadyate .
tasmādādyantavattvena mithyaiva khalu te smṛtāḥ .. 7..*

7. Hun nut wordt in een droom tegengesproken. Daarom worden ze, vanuit het feit dat ze een begin en een einde hebben, terecht als onwerkelijk beschouwd.

Saprayojanatā, het nut, dat wordt waargenomen (in de waaktoestand), van voedsel, drank, enz., *vipratipadyate svapne*, wordt tegengesproken in een droom. Want een man die zijn honger gestild en zijn dorst gelest heeft door te eten en te drinken in de waaktoestand, voelt, zodra hij in slaap valt, alsof hij wordt gekweld door honger en dorst en een hele dag en nacht vast. Dit is vergelijkbaar met zijn geval wanneer hij, na in een droom volledige voldoening te hebben gekregen van eten en drinken, wakker wordt en honger en dorst voelt. Daarom worden de objecten van de waaktoestand in een droom tegengesproken. Dienovereenkomstig zijn wij van mening dat hun onwerkelijkheid, net als die van droomobjecten, buiten twijfel staat. Vandaar dat ze, vanuit het feit dat ze het gemeenschappelijke kenmerk hebben van een begin en een einde, terecht als onwerkelijk worden beschouwd.

Bezwaar: Vanwege de gelijkenis van de diverse dingen in de droom- en waaktoestanden, is het verkeerd om te beweren dat de diversiteiten die in de waaktoestand worden gezien illusoir zijn.

Tegenbezwaar: Waarom?

Tegenstander: Omdat de illustratie niet van toepassing is.

Tegenbezwaar: Hoe?

Tegenstander: Want precies dezelfde objecten die in de waaktoestand worden gezien, worden niet ervaren in een droom.

Tegenbezwaar: Wat zijn ze dan?

Tegenstander: Men ziet iets nieuws in een droom. Men denkt acht armen te hebben en op een olifant met vier slag tanden te zitten. Op soortgelijke wijze ziet men ook andere groteske dingen in een droom. Dat, aangezien het ongelijk is aan enig ander onwerkelijk ding, moet waar zijn. Dus de analogie is ongeschikt. Daarom is het onlogisch om te zeggen dat de waaktoestand vals is zoals een droom.

Vedāntist: Dat is niet zo. De uniciteit die u veronderstelt te zien in een droom is niet zo door zijn eigen kracht.

Tegenstander: Hoe is het dan?

*apūrvam sthānidharmaḥ hi yathā svarganivāsinām .
tānyam prekṣate gatvā yathāiveha suśikṣitaḥ .. 8..*

8. De unieke eigenschap is een loutere verschijning van de ervaarder in een specifieke toestand, zoals het geval is bij de bewoners van de hemel. Ditervaart hij door erheen te gaan, net zoals iemand, goed geïnformeerd, dit in deze wereld doet.

Apūrvam, de nieuwe eigenschap; hi *sthānidharmaḥ*, is een loutere kwaliteit (*dharma*) van (*sthānī*) de man in een bepaalde toestand, namelijk de ervaarder in de droomtoestand; *yathā svarganivāsinām*, zoals het is met de bewoners van de hemel, Indra en anderen. Zoals zij zulke attributen hebben als het bezit van duizend ogen, enzovoort,¹ zo is dit ook een nieuwe eigenschap van de dromer; maar: het is er niet uit eigen recht zoals de ware aard van de ziener. *Tān*, deze, de unieke dingen van dit soort die scheppingen van zijn geest zijn; *ayam*, deze, de man in die toestand, de dromer; *prekṣate* ziet; *gatvā*, door te gaan, naar de droomtoestand. Zoals *iha*, in deze wereld; *sukṣikṣitaḥ*, een man die goed geïnformeerd is over de weg die naar een andere streek leidt, die weg volgt naar die andere streek en die objecten ziet, zo is het hier ook. Vandaar dat, net zoals de verschijningen van dingen in bepaalde toestanden, zoals een slang op een touw of een fata morgana in een woestijn, onwerkelijk zijn, zo zijn de nieuwigheden die in een droom worden ervaren slechts verschijningen van de dromer in die toestand; en daarom zijn ze onwerkelijk. Dienovereenkomstig is de analogie van de droom niet ontoepasbaar.

De aanname dat in de illustratie van de droom we te maken hebben met enkele unieke entiteiten, is weerlegd. Nu gaat de *Kārikā* verder door uit te wijden over de gelijkenis van objecten in de waak- en droomtoestanden:

*svapnavṛttāvapi tvantaścetasā kalpitam tvasat .
bahiścetogrhītam saddṛṣṭam vaitathyametaayoḥ .. 9..*

¹ Zij, die goden worden, krijgen zulke ervaringen.

9. Zelfs in de droomtoestand zelf is alles wat door het innerlijke bewustzijn wordt verbeeld onwerkelijk, terwijl alles wat door het uiterlijke bewustzijn wordt ervaren werkelijk is. (Maar) deze beide soorten blijken vals te zijn.

Śvaṇavṛttāu api, zelfs in de droomtoestand; alles wat ervaren wordt *antaścetasā*, door het interne bewustzijn, alles wat door onze verbeelding wordt opgeroepen; is *asat*, onwerkelijk; aangezien het ophoudt waargenomen te worden het moment nadat het is verbeeld. In diezelfde droom opnieuw, wat dan ook, bijvoorbeeld een pot, is *grhītam*, waargenomen; *bahiścetasā*, door extern bewustzijn, door het oog enz., is *sat*, werkelijk. Aldus, hoewel het zeker bekend is dat droomervaringen vals zijn, wordt daar toch een verdeling van waar en vals gezien. Niettemin, *vaitathyam drṣṭam*, onwerkelijkheid wordt waargenomen, voor beide soorten dingen, of ze nu door innerlijk of uiterlijk bewustzijn worden verbeeld.

*jāgradvṛttāvapi tvantaścetasā kalpitam tvasat .
bahiścetogrhītam sadyuktam vaitathyametayoḥ .. 10..*

10. Zelfs in de waaktoestand is alles wat door het innerlijke bewustzijn wordt verbeeld vals en alles wat door het uiterlijke bewustzijn wordt waargenomen waar. Het is redelijk dat beide onwerkelijk zijn.

Het is redelijk om te zeggen dat zowel het (zogenaamd) ware als het valse onwerkelijk zijn, want ze worden evenzeer verbeeld door het interne of externe bewustzijn. Het resterende deel is zoals reeds uitgelegd.

*ubhayaorapi vaitathyam bhedānām sthānayoryadi .
ka etānbudhyate bhedān ko vai teṣām vikalpakāḥ .. 11..*

11. Als alle objecten in beide toestanden onwerkelijk zijn, wie neemt dan deze objecten waar en wie is inderdaad hun schepper?

Yadi, als; er *vaitathyam* is, onwerkelijkheid; *bhedānām*, voor de objecten; *sthānayoḥ*, in de twee — waak- en droom — toestanden; dan *kaḥ*, wie; is het die *budhyate*, waarneemt; *etān*, deze, die binnen en buiten de geest worden verbeeld; en *kaā vai teṣām vikalpakāḥ*, wie is inderdaad hun (verbeelder) schepper? Het impliciete idee is dit: Als u geen theorie van het niet-bestaan van het Zelf wilt aan-nemen, (en iets achter fenomenen wilt poneren), wie is dan de drager van herinnering en kennis?

(Het antwoord is):

*kalpayatyātmanā ’tmānamātmā devaḥ svamāyayā
sa eva budhyate bhedānīti vedāntaniścayaḥ .. 12..*

12. Het zelfstralende Zelf verbeeldt Zichzelf door Zichzelf door de kracht van Zijn eigen Māyā. Het Zelf Zelf kent de objecten. Zo is de definitieve conclusie van Vedanta.

Svamāyayā, door Zijn eigen Māyā; *devaḥ ātmā*, het zelfstralende Zelf, Zelf; *kalpayati*, verbeeldt; Zijn eigen *ātmānam*, zelf; in het Zelf; als bezit van verschillende vormen waarover later zal worden gesproken, net zoals slangen enz. worden verbeeld op touw enz. En op precies dezelfde manier *budhyate*, kent het Zelf; die *bhedān* objecten; *iti*, zo; is *vedāntaniścayaḥ*, de definitieve conclusie van Vedanta. Er is niets anders (dan het Zelf) als de drager van kennis en herinnering; noch zijn kennis en herinnering zonder drager zoals wordt beweerd door de Nihilisten. Dit is het idee.

Terwijl het verbeeldt, op welke manier doet het Zelf dat? Dit wordt beantwoord:

*vikarotyaparānbhāvānantaścitte vyavasthitān .
niyatāmśca bahiścitta evaṁ kalpayate prabhuḥ .. 13..*

13. De Heer manifesteert diverse wereldse dingen die in de geest bestaan. Door de geest naar buiten te keren, creëert Hij de goed gedefinieerde dingen (evenals de ongedefinieerde dingen). Zo verbeeldt de Heer.

(*Prabhuḥ*, de Heer); *vikaroti*, diversifieert; *aparān*, de niet-transcendente, wereldse; *bhāvān*, objecten, zoals geluid en andere ongemanifesteerde objecten; *vyavasthitān*, bestaand, *antaścitte*, binnenin de geest, in de vorm van indrukken en neigingen. En *bahiścittaḥ* (*san*), met de geest naar buiten gekeerd; (de Heer diversifieert) *niyatān*, goed gedefinieerde dingen, zoals de aarde enz., evenals *aniyatān*, niet goed gedefinieerde, die bestaan zolang de verbeelding duurt; op soortgelijke wijze (diversifieert Hij) zulke dingen als mentale verlangens door Zijn geest naar binnen te keren. *Evam*, op deze manier; *prabhuḥ* de Heer, God, dat wil zeggen, het Zelf; verbeeldt.

De bewering dat alles een subjectieve schepping is zoals een droom, wordt nu in twijfel getrokken. Want in tegenstelling tot de subjectieve scheppingen, namelijk verlangen enz., die door de geest worden begrensd, worden de externe objecten wederzijds bepaald.

Die twijfel is onredelijk, want:

*cittakālā hi ye'ntastu dvayakālāśca ye bahiḥ ..
kalpitā eva te sarve viśeṣo nānyahetukaḥ .. 14..*

14. Dingen die intern bestaan zolang de gedachte duurt en dingen die extern gerelateerd zijn aan twee tijdstippen, zijn allemaal verbeeldingen. Hun onderscheid wordt niet door iets anders veroorzaakt.

Cittakālāḥ hi ye antaḥ tu, dingen die intern bestaan zolang de gedachte duurt; die bepaald worden door hun gedachte en die geen tijd hebben om ze te bepalen, afgezien van de tijd waarin hun gedachte duurt, zijn *cittakālāḥ*, bestaand zolang de gedachte duurt. Het idee is dat ze alleen worden waargenomen gedurende de tijd van hun verbeelding. *Dvayakālāḥ*, die bezit zijn van twee tijden, d.w.z. gerelateerd aan verschillende tijden, die wederzijds bepaald worden. Zoals bijvoorbeeld: "Hij blijft tijdens het melken", wat betekent dat de koe gemolken wordt zolang hij blijft, en hij blijft zolang de koe gemolken wordt; "Deze (die voor ons staat) duurt zolang die (die niet aanwezig is)." Zo bepalen externe factoren elkaar wederzijds. Ze zijn dus gerelateerd aan twee tijdstippen. Maar of ze nu subjectief zijn, duurzaam zolang de gedachte duurt, of objectief, gerelateerd aan twee tijdstippen, *kalpitā eva te sarve*, ze zijn allemaal slechts verzinsels. Het feit dat externe objecten het onderscheid hebben van gerelateerd te zijn aan twee tijdstippen, heeft geen andere reden dan die van verbeeld te zijn. Ook hier past de illustratie van een droom.

*avyaktā eva ye'ntastu sphuṭā eva ca ye bahiḥ .
kalpitā eva te sarve viśeṣastvindriyāntare .. 15..*

15. Die objecten die vaag lijken binnen de geest, en die objecten die levendig lijken buiten, zijn allemaal slechts gecreëerd door verbeelding. Hun onderscheid moet worden toegeschreven aan het verschil in de zintuigen.

Het feit dat dingen in de geest, opgeroepen door louter mentale indrukken, een vaag karakter hebben, terwijl ze extern, als objecten van het gezichtsvermogen enz., een levendigheid hebben, (dat feit) is niet te wijten aan het bestaan van de objecten zelf; want dit onderscheid wordt zelfs in een droom waargenomen. Waar is het dan aan te wijten? Dit wordt veroorzaakt door het verschil in de zintuigen. Vandaar dat bewezen is dat de dingen van de waaktoestand evenzeer een scheping van verbeelding zijn als de droomobjecten.

Wat is de wortel van de verbeelding dat de persoonlijke en externe objecten wederzijds gerelateerd zijn via causaliteit? Het antwoord is:

*jīvaṁ kalpayate pūrvam tato bhāvānprthagvidhān .
bāhyānādhyātmikāṁścaiva yathāvidyastathāsmṛtiḥ .. 16..*

16. Eerst verbeeldt Hij het individu (ziel), en daarna verbeeldt Hij de verschillende objecten, extern en in de geest. Het individu vormt zijn geheugen in overeenstemming met de aard van de gedachte-indrukken die het heeft.

Zoals het verbeelden van een slang in een touw, verbeeldt Hij *pūrvam kalpayate*, eerst; op het zuivere Zelf dat verstoken is van zulke kenmerken; *jīvaṁ*, het individu, dat een bundel van oorzaken en gevolgen is die zich uitdrukken door zulke overtuigingen als "Ik handel; en van mij zijn de (daaruit voortvloeiende) smarten en geluk". Daarna, voor zijn welzijn, verbeeldt Hij (de Heer) verschillende objec-

ten, zoals de vitale kracht enzovoort; *bāhyān ādhyātmikān ca eva*, zowel extern als n de geest; ze verdelend in actie, instrumenten en resultaten. Wat is de reden voor die verbeelding? Dat wordt vermeld. Het individu dat door (de Heer) Zelf is verbeeld en zelf in staat is tot verbeelding, krijgt een herinnering, *yathāvidyāḥ*, in overeenstemming met de aard van de gedachte-indrukken die het individu bezit; dat feit wordt gealludeerd door *tathāsmṛtiḥ*, hij bezit dat soort herinnering. Vandaar dat uit het waarnemen van een fantasie als oorzaak, het waarnemen van het resultaat volgt;¹ uit dat (bewustzijn van causale relatie) volgt de herinnering aan de oorzaak en het gevolg, en daaruit volgt hun waarneming, evenals het bewustzijn van de actie en accessoires waartoe deze waarneming van causaliteit leidt en het bewustzijn van de verschillende resultaten die uit die acties enz. volgen.² Uit hun bewustzijn ontstaat hun herinnering; en uit die herinnering ontstaat opnieuw hun bewustzijn. Op deze manier verbeeldt Hij op diverse manieren de dingen, zowel persoonlijke als externe, die wederzijds de oorzaken en gevolgen zijn.

In het vorige vers is gezegd dat de verbeelding van individualiteit de wortel is van alle andere verbeeldingen. Door middel van een illustratie wordt nu getoond waaraan die verbeelding van een individuele ziel te wijten is;

*anīcitā yathā rajjurandhakāre vikalpitā .
sarpadhārādibhirbhāvaistadvadātmā vikalpitāḥ .. 17..*

17. Zoals een touw waarvan de aard niet goed is vastgesteld, in het donker wordt verbeeld als verschillende dingen zoals een slang, een waterlijn, enz., zo wordt ook het Zelf op verschillende manieren verbeeld.

Zoals het in de algemene ervaring voorkomt dat een *rajjuḥ*, touw; dat *anīcitā* is, niet goed is vastgesteld, in zijn ware realiteit als "Dit is inderdaad zo"; is *vikalpita*, op verschillende manieren verbeeld, in vage duisternis, als een slang, een waterlijn, of een stok, juist omdat zijn ware aard niet eerder is vastgesteld; want als het touw eerder in zijn eigen essentie was vastgesteld, zouden er geen zulke verbeeldingen zijn geweest als van een slang enz., zoals bijvoorbeeld, er is geen zulke verbeelding met betrekking tot de vingers in iemands eigen handen. Dit is de illustratie. Op soortgelijke wijze wordt het Zelf verbeeld als een individueel schepsel of de vitale kracht enz., juist omdat Het niet is vastgesteld in Zijn ware aard als zuivere intelligentie, existentie en non-dualiteit, en als verschillend van zulke kwaden als

¹ Als er eten en drinken is, volgt er voldoening; als eten en drinken afwezig zijn, ontbreekt voldoening; hieruit volgt de fantasie dat eten enz. de oorzaken van voldoening zijn.

² Uit de bovengenoemde bewustwording volgt bij een andere gelegenheid de herinnering; daaruit ontstaat het bewustzijn van de noodzaak van handelen met betrekking tot vergelijkbare factoren die geacht worden tot voldoening te leiden; daaruit volgt koken, het verkrijgen van rijst, en het produceren van het resultaat.

oorzaak en gevolg die de kenmerken van de wereld zijn. Dit is de conclusie van alle Upaniṣads.

*nīścitāyāṃ yathā rajjvāṃ vikalpo vinivartate .
rajjureveti cādvaitaṃ tadvadātmaviniścayaḥ .. 18..*

18. Zoals illusie (op het touw) ophoudt en alleen het touw overblijft wanneer het touw wordt vastgesteld niets anders dan het touw te zijn, zo is ook de vaststelling over het Zelf.

Zoals bij de vaststelling dat het *rajjuḥ eva* is, niets anders dan een touw, alle verbeeldingen verdwijnen en er blijft alleen het touw over zonder iets anders, zo ook uit de schriftuurlijke tekst, "Niet dit, niet dit" (Br. IV. iv. 22), die het Zelf vaststelt als verstoken van alle wereldse attributen, ontstaat het licht van de zon van realisatie dat leidt tot deze *ātma-viniśayaḥ*, vaste overtuiging over het Zelf, namelijk "Dit alles is niets anders dan het Zelf" (Ch. VII. xxv. 2), (het Zelf is) "zonder anterior of posterior, zonder interieur of exterieur" (Br. II. v. 19), "Hij bestaat intern en extern, en daarom is Hij ongeborn" (Mu. II. i. 2), "Onvergankelijk, onsterfelijk, onsterfelijk, onbevreesd" (Br. IV. iv. 25), "Eén inderdaad zonder tweede" (Ch. VI. ii. 1).

Als het een wel vastgestelde waarheid is dat het Zelf slechts één is, waarom wordt het dan verbeeld als zoveel oneindige dingen zoals de Vitale Kracht enz. die de fenomenale existentie vormen? Hierop hoort u het antwoord:

*prāṇādibhiranantaīśca bhāvairetairvikalpitaḥ .
māyaiśā tasya devasya yayā sammohitaḥ svayam .. 19..*

19. (Dit Zelf) wordt verbeeld als de oneindige objecten zoals Prāṇa (de Vitale Kracht) enz. Dit is de Māyā van die zelfverlichte Ene waardoor Hij Zelf misleid wordt.

Eṣā māyā, dit is de Māyā; *tasya devasya*, van dat zelfverlichte Zelf. Zoals de magische spreuk, gecreëerd door de goochelaar, de zeer heldere lucht doet lijken alsof deze gevuld is met bladerrijke bomen in bloei, zo is deze Māyā van de zelfverlichte Ene, waardoor Hij Zelf beïnvloed lijkt te zijn als een mens onder illusie. Er is gezegd: "Mijn Māyā is moeilijk te overwinnen" (G. VII. 14).

*prāṇa iti prāṇavido bhūtānīti ca tadvidaḥ .
guṇā iti guṇavidastattvānīti ca tadvidaḥ .. 20..*

20. Degenen die Prāṇa¹ kennen, beschouwen Prāṇa (als de realiteit die de oorzaak van de wereld is). De kenners van de elementen beschouwen de elemen-

¹ Hiranyagarbha of immanente God. Dit is de opvatting van de aanbidders van Hiranyagarbha en van de Vaiśeṣikas.

ten als zodanig,¹ de kenners van kwaliteiten (*guṇas*) houden vast aan de kwaliteiten², en de kenners van de categorieën zweren bij hen.³

*pādā iti pādavido viṣayā iti tadvidah .
lokā iti lokavido devā iti ca tadvidah .. 21..*

21. De kenners van de kwartieren (namelijk Viśva, Taijasa en Prājña) beschouwen de kwartieren als de oorzaak. De kenners van zintuiglijke objecten⁴ beschouwen de zintuiglijke objecten als zodanig. Volgens de kenners van de werelden vormen de werelden de werkelijkheid.⁵ En de aanbidders van de goden staan achter de goden.

*vedā iti vedavido yajñā iti ca tadvidah .
bhokteti ca bhoktrvīdo bhojyamiti ca tadvidah .. 22..*

22. De Vedische geleerden schrijven de werkelijkheid toe aan de Veda's, terwijl de offeraars⁶ dit toeschrijven aan de offers. Degenen die bekend zijn met de genietier beschouwen het als de werkelijkheid,⁷ terwijl degenen die bekend zijn met de genietbare dingen⁸ deze als zodanig beschouwen.

*sūkṣma iti sūkṣmavidah sthūla iti ca tadvidah .
mūrta iti mūrtavido'mūrta iti ca tadvidah .. 23..*

23. Mensen die bekend zijn met het subtiële beschouwen de werkelijkheid ook als zodanig, terwijl anderen die zich bezighouden met het grove het als zodanig beschouwen. De aanbidders van God met vormen beschouwen de werkelijkheid als bezit van vormen,⁹ terwijl degenen¹⁰ die zweren bij vormloosheid het een leegte noemen.

¹ De Lokāyata-materialisten zweren bij de vier elementen — aarde, water, vuur en lucht.

² De Sāṃkhyas houden vast aan Sattva, Rajas en Tamas, die de bestanddelen (*guṇas*, let. kwaliteiten) van Prakṛti zijn.

³ De Śaiva's houden vast aan het Zelf, onwetendheid en Śiva als de bronnen van de wereld.

⁴ De volgelingen van Vātsyāyana en anderen.

⁵ De Paurāṇika's beschouwen de aarde, de tussenwereld en de hemel als werkelijkheden.

⁶ Zoals Baudhāyana.

⁷ De Sāṃkhya-visie is dat het Zelf een genietier is, maar geen actor van werk.

⁸ De koks.

⁹ Bijv. Śiva of Viṣṇu.

¹⁰ De Nihilisten.

*kāla iti kālavido diśa iti ca tadvidaḥ .
vādā iti vādavido bhuvanānīti tadvidaḥ .. 24..*

24. De tijdrekenaars (de astrologen) noemen het tijd. De kenners van de richtingen beschouwen ze als werkelijk. De theorie debatanten ¹ accepteren deze als zodanig. En de kenners van het universum beschouwen de (veertien) werelden als zodanig.

*mana iti manovido buddhiriti ca tadvidaḥ .
cittamiti cittavido dharmādharmau ca tadvidaḥ .. 25..*

25. De kenners van de geest² noemen het het Zelf, terwijl de kenners van intelligentie³ het voor de werkelijkheid aanzien. De kenners van ideeën⁴ beschouwen deze als de werkelijkheid. En de kenners van deugd en ondeugd⁵ kennen er de werkelijkheid aan toe.

*pañcaviṃśaka ityeke ṣaḍviṃśa cāpare .
ekatriṃśaka ityāhurānanta iti cāpare .. 26..*

26. Sommigen zeggen dat de werkelijkheid wordt gevormd door vijftwintig principes,⁶ terwijl anderen spreken van zesentwintig.⁷ Sommigen zeggen dat het bestaat uit eenendertig categorieën,⁸ terwijl het volgens anderen oneindig is.

*lokāṅglokaḥ prāhurāśramā iti tadvidaḥ .
strīpūṇnapuṣakaṃ laiṅgāḥ parāparamathāpare .. 27..*

27. Zij die bedreven zijn in menselijke omgang zeggen dat de mensen (dat wil zeggen, de genoegen van mensen) de echte dingen zijn. Mensen die bekend

¹ Dat de metalen, *mantra's*, enz. het geheim van onsterfelijkheid in zich dragen.

² Een klasse van materialisten.

³ Een klasse van boeddhisten.

⁴ De boeddhisten die zweren bij subjectieve ideeën zonder corresponderende externe dingen.

⁵ De Mīmāṃsaka's.

⁶ Puruṣa (de bewuste individuele ziel), Pradhāna of Prakṛti (Natuur), Mahat (intelligentie), Ahaṃkāra (egoïsme), de vijf subtiële elementen, vijf zintuigen, vijf organen van actie, vijf zintuiglijke objecten, en geest. Dit is de Sāṃkhya-visie.

⁷ De bovengenoemde 25 en God volgens Patañjali.

⁸ De Pāṣupata's voegen rāga (gehechtheid), avidyā (onwetendheid), niyati (lot), kālakāld (tijdsindelingen), en Māyā (kosmische illusie) toe aan de bovengenoemde 28.

zijn met de stadia van het leven houden die voor de werkelijkheid. De grammatici huldigen de opvatting dat woorden die tot het mannelijke, vrouwelijke en onzijdige geslacht behoren de werkelijkheid zijn; terwijl anderen de werkelijkheid kennen als samengesteld uit de hogere en lagere (Brahmanen).

sṛṣṭirīti sṛṣṭivido laya iti ca tadvidah .

sthitirīti sthitividaḥ sarve ceha tu sarvadā .. 28..

28. Mensen die bekend zijn met schepping noemen schepping de werkelijkheid. De kenners van ontbinding noemen het ontbinding. De kenners van levensonderhoud noemen het levensonderhoud. Al deze ideeën worden voor altijd verbeeld op het Zelf.

(20-28). Prāṇa betekent Prājña, het Zelf in de toestand van latentie. Al het andere, eindigend met subsistentie, is slechts Zijn product. En op soortgelijke wijze zijn alle andere populaire ideeën, bedacht door elk wezen, zoals een slang enz. op een touw, louter verbeeldingen op het Zelf dat verstoken is van al deze; en deze worden veroorzaakt door onwetendheid bestaande in de niet-bepaling van de aard van het Zelf. Dit is de strekking (van deze verzen) als geheel. Er wordt geen poging gedaan om elk van de woorden in de verzen te verklaren, beginnend met het woord Prāṇa, aangezien dit van weinig praktische waarde is en aangezien de betekenissen van de termen duidelijk zijn.

yaṃ bhāvaṃ darśayedasya taṃ bhāvaṃ sa tu paśyati .

taṃ cāvati sa bhūtvā'sau tadgrahaḥ samupaiti tam .. 29..

29. Iedereen aan wie een leraar een bepaald object (als de werkelijkheid) mag tonen, ziet dat alleen. En dat ding beschermt hem ook door met hem geïdentificeerd te worden. Die absorptie leidt tot zijn zelfidentiteit (met het object van aandacht).

Om kort te zijn, *yasya*, iedereen aan wie; een leraar of een ander betrouwbaar persoon; *darśayet*, mag tonen; enige *bhāvaṃ*, positief object, opgenoemd of niet, van zulke dingen als Prāṇa en de rest, door te zeggen "Dit is waarlijk de werkelijkheid"; *saḥ*, hij (die geïnstrueerde mens); *paśyati*, ziet; *tān bhāvaṃ* dat object, door het met zichzelf te identificeren, hetzij als "Ik ben dit" of "Dit is van mij". *Ca*, en; *saḥ*, dat, dat object dat werd getoond; *avati*, beschermt; *tam*, hem, die ziener; *asau bhūtvā*, door één te worden met hem, met die aspirant; dat wil zeggen, dat object bezet zijn aandacht met uitsluiting van alle anderen en houdt hem binnen zichzelf opgesloten. *Tadgrahaḥ*, betekent de staat van in beslag genomen zijn daarmee, absorptie daarin onder het idee, "Dit is de werkelijkheid". Die absorptie, (*samupaiti*) *tam*, nadert hem, namelijk degene (die het ding) accepteert; dat wil zeggen, het culmineert in identificatie met hem.

*etaireṣo'prthagbhāvaiḥ prthageveti lakṣitaḥ .
evam yo veda tattvena kalpayetso'viśaṅkitaḥ .. 30..*

30. Door deze dingen die (werkelijk) niet-verschillend (van het Zelf) zijn, wordt deze Ene gepresenteerd als werkelijk verschillend. Hij die dit werkelijk weet, begrijpt (de betekenis van de Veda's) zonder enige aarzeling.

Etaiḥ, door deze, namelijk Prāṇa, enz.; *apṛthagbhāvaiḥ*, door deze dingen die niet-verschillend zijn, van het Zelf; *eṣaḥ*, deze Ene, het Zelf; *lakṣitaḥ*, wordt aangewezen, wordt geloofd door de onwetenden; *prthak eva iti*, als werkelijk verschillend, net zoals een touw wordt beschouwd als diverse denkbeeldige dingen zoals een slang enz. Dit is de betekenis. Het idee is dit: Net zoals voor de discriminerende mensen, de slang enz. niet los van het touw bestaan, zo hebben ook Prāṇa enz. geen bestaan los van het Zelf. En dit is in overeenstemming met de Vedische tekst, "Al deze zijn (slechts) het Zelf" (Br. II. iv. 6). *Yah Veda*, hij die weet; *evam*, aldus: *tattvena*, werkelijk; — weet uit Vedische teksten en uit redenering, dat alle dingen die op het Zelf zijn verbeeld, onwerkelijk zijn los van het Zelf, zoals de slang verbeeld in het touw, en weet dat het Zelf transcendent is en onaangetast door illusie; *saḥ*, hij; *kalpayat*, (is hetzelfde als *kalpayati*), begrijpt, de betekenissen van de Veda's in hun respectievelijke contexten; *aviśaṅkitaḥ*, zonder enige aarzeling; hij begrijpt dat een bepaalde passage dit betekent en een bepaalde andere dat. Dus is inderdaad de uitspraak van Manu, "Niemand behalve een kenner van het Zelf kan de strekking van de Veda's werkelijk begrijpen; niemand behalve een kenner van het Zelf kan enig voordeel trekken uit de geldige middelen van kennis"¹ (Manu, VI. 82).

Er wordt gesteld dat de onwerkelijkheid van dualiteit die logisch is vastgesteld, ook is afgeleid van het geldige bewijs van Vedānta:

*svapnamāye yathā drṣṭe gandharvanagaram yathā .
tathā viśvamidaṁ drṣṭaṁ vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ .. 31..*

31. Zoals droom en magie onwerkelijk blijken te zijn, of zoals een stad in de lucht, zo wordt ook dit hele universum door de wijzen als onwerkelijk gekend uit de Upaniṣads.

Svapna-māye, droom en magie, hoewel onwerkelijk, omdat ze bestaan uit onwerkelijke dingen, worden door de niet-onderscheidende mensen beschouwd als bestaande uit werkelijke dingen. Bovendien, net zoals *gandharvanagaram*, een illusoire stad in de lucht — die vol lijkt te zijn met winkels vol verkoopbare artikelen,

¹ Dit is Ānanda Giri's interpretatie van het woord *kriyaphala*, waarbij *kriya* (actie) staat voor elk geldig middel van kennis; en zijn *phala* (resultaat) is de kennis van de Werkelijkheid; want zelfs *kriya* in de zin van Vedische riten enz. is bedoeld om het doel van verlichting te dienen door het hart van de aspirant te zuiveren.

huizen, paleizen en dorpen bruisend van mannen en vrouwen — plotseling voor iemands ogen verdwijnt; of net zoals de *svapna-māye*, droom en magie; *dr̥ṣṭe*, die zichtbaar zijn voor het oog; onwerkelijk zijn; *tathā*, op soortgelijke wijze; *idam viśvam*, dit hele universum, deze hele dualiteit; *dr̥ṣṭam*, wordt beschouwd; als onwerkelijk. Waar? Dat wordt vermeld. *Vedānteṣu*, in de Upaniṣads, zoals bijvoorbeeld in, "Er is geen enkel verschil daarin" (Br. IV. iv. 19; Ka. II. i. 2), "De Heer wordt op grond van Māyā als veelvoudig waargenomen" (Br. II. v. 19), "Dit was in het begin niets anders dan het Zelf — de enige entiteit" (Br. II. iv. 17), "In het begin was dit inderdaad Brahman, één alleen" (Br. I. iv. 11), "Het is van een tweede entiteit dat angst komt" (Br. I. iv.2), "Maar er is niet dat tweede ding" (Br. IV. iii. 23), "Maar wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf is geworden" (Br. IV. v. 15), enzovoort. (Dit is bekend) *vicaksanaiḥ*, door degenen die beter bekend zijn met dingen, door de verlichten. Deze opvatting wordt ondersteund door de volgende Smṛti-tekst van Vyāsa: "(Dit universum) wordt (door de wijzen) gezien als (onwerkelijk) zoals een spleet in de grond die een touw lijkt te zijn in het donker, of als altijd (onstabiel) zoals een bel op regenwater, verstoken van gelukzaligheid, en ophoudend te bestaan na oplossing."

***na nirodho na cotpattirna baddho na ca sādhaḥ .
na mumukṣurna vai mukta ityeṣā paramārthatā .. 32..***

32. Er is geen ontbinding, geen ontstaan, niemand in gebondenheid, niemand die streeft of verlangt naar verlossing, en niemand die bevrijd is. Dit is de hoogste waarheid.

Dit vers is bedoeld om de strekking van dit hoofdstuk samen te vatten. Als vanuit het standpunt van de hoogste Werkelijkheid alle dualiteit onwerkelijk is, en het Zelf alleen bestaat als de enige Werkelijkheid, dan komt het erop neer dat al onze handelingen, conventioneel of schriftuurlijk, vallen binnen het domein van onwetendheid, en dan is er *na nirodhaḥ*, geen ontbinding, *nirodha* zijnde hetzelfde als *nirodhana*, stopzetting. *Utpattiḥ*, ontstaan. *Baddhaḥ*, iemand onder gebondenheid, een transmigrerende individuele ziel. *Sādhaḥ*, iemand die streeft naar bevrijding. *Mumukṣuḥ*, iemand die verlangt naar bevrijding. *Muktaḥ*, iemand die vrij is van gebondenheid. Bij afwezigheid van ontstaan en ontbinding, bestaan gebondenheid enz. niet. *Iti eṣā paramārthatā*, dit is de hoogste waarheid. Hoe kan er afwezigheid van ontstaan en ontbinding zijn? Het antwoord is: Vanwege de afwezigheid van dualiteit. Het niet-bestaan van dualiteit wordt vastgesteld door verschillende Vedische teksten zoals, "Omdat wanneer er dualiteit is, als het ware" (Br. II. iv. 14), "(Hij gaat van dood naar dood) die verschil ziet als het ware daarin" (Br. IV. iv. 19; Ka. II. i. 10). "Dit alles is niets anders dan het Zelf" (Ch. VII. xv. 2), "Dit alles is niets anders dan Brahman" (Nṛ. U. 7), "Eén zonder tweede" (Ch. VI. ii. 1), ("Dit Brahman, . . .), en dit alles is het Zelf" (Br. II. iv. 6, IV. v. 7). Ontstaan of ontbinding kan alleen toebehoren aan iets dat bestaat, en niet aan iets dat niet-bestaand is

zoals de hoorn van een haas. Noch kan het non-duale geboorte of dood hebben. Want het is een contradictie in termen om te zeggen dat iets non-duaal is en toch geboorte en dood heeft. En wat onze empirische ervaring van Prāṇa enz. betreft, is reeds gezegd dat het allemaal een overlegging is op het Zelf zoals een slang op een touw. Want een dergelijke mentale illusie¹ als het verbeelden van een touw voor een slang ontstaat noch uit, noch gaat op in het touw.² Noch ontstaat de touw-slang in de geest en gaat daarop over,³ noch doet het dat van beide (het touw en de geest).⁴ Vergelijkbaar is het geval met dualiteit die evenzeer een mentale illusie is, want dualiteit wordt niet waargenomen in een staat van concentratie of diepe slaap. Daarom is vastgesteld dat dualiteit een louter hersenspinsel is. En daarom is terecht gezegd dat, aangezien dualiteit niet bestaat, de hoogste waarheid bestaat in het niet-bestaan van ontbinding en de rest.

Bezwaar: Als dat zo is, dan hebben de geschriften alleen tot doel het bewijzen van het niet-bestaan van dualiteit, niet het bewijzen van het bestaan van non-dualiteit, daar de twee doelen tegenstrijdig zijn. En als gevolg daarvan zal men terecht komen in Nihilisme, aangezien non-dualiteit geen bewijs heeft ter ondersteuning ervan en dualiteit niet-bestaand is.

Antwoord: Niet zo, want waarom zou u een punt herleven dat reeds is verworpen met de bewering dat illusies, zoals die van een slang op een touw, niet kunnen voorkomen zonder een substraat?

Hierop wordt het **bezwaar** als volgt geuit: Het touw dat verondersteld wordt het substraat te zijn van de illusie van de slang, is zelf niet-bestaand, en vandaar dat de analogie irrelevant is.

Antwoord: Niet zo, want zelfs wanneer de illusie verdwijnt, kan het niet-illusoire substraat blijven bestaan door het enkele feit van zijn niet-illusoir te zijn.

Bezwaar: Het non-duale (substraat) is ook onwerkelijk zoals de slang die op een touw wordt verbeeld.

Antwoord: Het kan niet zo zijn, want net zoals het touw, dat een factor vormt in de illusie (van slang), bestaat als een onverbeelde entiteit, zelfs vóór de kennis van het niet-bestaan van de slang, zo bestaat ook het non-duale (Zelf), aangezien het als laatste redmiddel moet worden aangenomen als niet-illusoir. Bovendien kan de

¹ Een schepping van de onwetendheid die in de geest bestaat.

² Want de geboorte of dood van een illusie is evenzeer illusoir. Als deze objectief reëel zouden zijn, zou de slang waargenomen moeten worden door iedereen die het touw ziet.

³ Want als geboorte en dood alleen subjectief zijn, zou de slang niet buiten waargenomen moeten worden.

⁴ Want het wordt niet als zodanig ervaren.

mens die zich verbeeld, niet niet-bestaand zijn, aangezien zijn bestaan moet worden toegegeven voorafgaand aan het ontstaan van de illusie.¹

Bezwaar: Maar als de geschriften het Zelf niet als zodanig behandelen, hoe kunnen ze dan leiden tot het ophouden van het bewustzijn van dualiteit?

Antwoord: Dat is geen gebrek, want dualiteit wordt op het Zelf overgelegd door onwetendheid, net zoals een slang op een touw.

Bezwaar: Hoe?

Antwoord: Alle zulke opvattingen, zoals "Ik ben gelukkig, ellendig, onwetend, geboren, dood, versleten, belichaamd; ik zie; ik ben gemanifesteerd en ongemanifesteerd, handelend en genietend van vruchten, gerelateerd en ongerelateerd, uitgemergeld en oud en ik ben dit en deze zijn van mij," — zijn overgelegd op het Zelf. Het Zelf doordringt al deze ideeën, want Het is onveranderlijk aanwezig in allemaal, net zoals een touw aanwezig is in al zijn verschillende (illusoire) verschijningen als een slang, een waterlijn, enz. Zoals het geval is, hoeft de kennis van de aard van het zelfstandige (Zelf) niet door geschriften te worden gegenereerd, aangezien Het zelf-gevestigd is. De geschriften zijn bedoeld om iets te bewijzen dat nog niet bekend is, want mochten zij iets dat reeds bekend is herhalen, dan zouden zij hun geldigheid verliezen.² Aangezien het Zelf in Zijn eigen aard niet is gevestigd door het obstakel van zulke attributen als geluk die door onwetendheid zijn overgelegd, en aangezien de vestiging in Zijn eigen realiteit het hoogste doel is, daarom streven de geschriften ernaar om van het Zelf de ideeën te verwijderen van geluk en de rest, door met betrekking tot Het de ideeën van niet-gelukkig zijn enz. te genereren door middel van teksten als "Niet dit, niet dit" (Br. IV. iv. 22), "Niet grof" (Br. III. viii. 8) enz. In tegenstelling tot de ware aard van het Zelf, zijn de attributen van ongelukkig zijn enz. niet onveranderlijk aanwezig in het bewustzijn gelijktijdig met zulke attributen als geluk enz.;³ want als ze aanhoudend aanwezig waren, zou er geen verandering kunnen worden gecreëerd door de overlegging van attributen zoals geluk enz., net zoals er geen koude kan zijn in vuur dat het specifieke kenmerk van warmte bezit. Daarom worden de onderscheiden kenmerken van geluk enz. verbeeld in het attributenloze Zelf. En wat betreft de schriftuurlijke teksten die spreken van de afwezigheid van geluk enz. in het Zelf, is be-

¹ Het Zelf moet worden aangenomen als het substraat van de illusoire verschijning van dualiteit; Het overleeft alle illusies als de getuige van hun verdwijning; en vanzelfsprekend gaat het de illusie vooraf. Daarom kan er geen sprake zijn van Nihilisme, zelfs niet onder de veronderstelling dat het Zelf niet positief wordt gepresenteerd door de Upaniśads.

² Geldigheid bestaand uit het presenteren van iets dat anders niet bekend is en later niet wordt weerlegd.

³ Als de afwezigheid van geluk enz. natuurlijk is voor het Zelf, waarom zouden ze dan niet elke waarneming van het laatste vergezellen? Het antwoord is: Het Zelf kan Zichzelf openbaren, en toch kan de tegenstelling tussen Zijn afwezigheid van geluk enz. en Zijn empirische modi van geluk enz. niet duidelijk worden door de invloed van menselijke onwetendheid.

wezen dat ze alleen bedoeld zijn om de specifieke ideeën van geluk enz. ervan te verwijderen. En ter ondersteuning hiervan is dit aforisme van degenen die bedreven zijn in de betekenis van geschriften: "De geldigheid van de geschriften is afgeleid van hun negatie van positieve kwaliteiten van het Zelf."¹

bhāvairasadbhirevāyamadvayena ca kalpitaḥ .

bhāvāpyadvayenaiva tasmādvayatā śivā .. 33..

33. Dit Zelf wordt verbeeld als de onwerkelijke dingen en ook als non-duaal; en deze waargenomen dingen worden ook verbeeld op het non-duale Zelf. Daarom is non-dualiteit gunstig.

In (zulke illusies als) "Dit is een slang", "Dit is een stok", "dit is een waterlijn", enz. wordt precies datgene wat touw wordt genoemd verbeeld als zulke onwerkelijke dingen als een slang, een waterlijn, enz. en ook als het ene werkelijke ding – het touw; op soortgelijke wijze wordt het Zelf verbeeld als zulke veelvuldige onwerkelijke dingen als Prāṇa enz. die niet bestaan. Maar dit gebeurt niet vanuit het standpunt van de werkelijkheid, want niets kan door wie dan ook worden waargenomen tenzij de geest actief is, noch kan het Zelf enige beweging hebben. En dingen, die alleen waarneembaar zijn voor de onstabiele geest, kunnen niet worden verondersteld in werkelijkheid te bestaan.² Daarom, hoewel het Zelf altijd van dezelfde aard is, wordt alleen Het verbeeld als zulke onwerkelijke dingen als Prāṇa enz., en opnieuw als bestaand in Zijn eigen aard van non-dualiteit en absolute Werkelijkheid. Het wordt verondersteld het substraat van alles te zijn, net zoals een touw dat is van de slang enz. En die waargenomen entiteiten, ook, namelijk Prāṇa en de rest, worden verbeeld op het Zelf alleen dat non-duaal en absolute Werkelijkheid is, want geen illusie kan worden waargenomen die zonder substraat is. Aldus, aangezien non-dualiteit het substraat is van alle illusie, en aangezien deze non-dualiteit altijd onveranderlijk is in zijn eigen aard, is *advayatā*, non-dualiteit; *śivā*, gunstig, zelfs in de staat van illusie. Maar de illusies alleen zijn kwaad, want ze genereren angst zoals die van de slang die bijvoorbeeld op een touw wordt gezien. Non-dualiteit is vrij van angst; vandaar dat alleen dat gunstig is.

nātmabhāvena nānedaṃ na svenāpi kathañcana .

na prthañnāprthakkiñciditi tattvavido viduḥ .. 34..

¹ Dit is een citaat van Draviḍācārya. Het idee is dit: "Hoewel woorden misschien geen positieve betekenis hebben met betrekking tot Brahman, is de geldigheid van de schrift goed vastgesteld; want de woorden, die geassocieerd zijn met negatie en goed bekend zijn als het aanduiden van de afwezigheid van die kwaliteiten, elimineren alle dualiteit van het Zelf."

² Diversiteit waargenomen op het onbeweeglijke Zelf kan niet verondersteld worden een reëel bestaan te hebben" is de interpretatie volgens Ānanda Giri die "onbeweeglijk" als synoniem neemt van '*pra-calitā*, dat waarin beweging afwezig is'.

34. Deze wereld, wanneer vastgesteld vanuit het standpunt van het Zelf, bestaat niet ervan verschillend. Noch bestaat zij op zichzelf. Noch bestaan fenomenale dingen als verschillend of niet-verschillend (van elkaar of van het Zelf). Dit is wat de kenners van de Waarheid begripen.

Waarom is non-dualiteit dan weer gunstig? Ongunstigheid is te vinden waar er diversiteit is of, met andere woorden, waar er verschil is van het ene ding van het andere. Want *idam*, dit, de veelvoudige fenomenale wereld, bestaande uit Prāṇa, enz.; wanneer vastgesteld *ātmabhāvena*, vanuit het standpunt van het hoogste Zelf, de non-duale en absolute Werkelijkheid; blijft niet *nānā*, veelvoudig of verschillend in substantie, net zoals een illusoire slang geen afzonderlijk bestaan heeft wanneer het met behulp van een licht blijkt identiek te zijn aan het touw. Bovendien bestaat deze wereld nooit *svena*, in zijn eigen aard, in de vorm van Prāṇa enz., vanwege zijn verbeelding als een slang op een touw. Op soortgelijke wijze zijn de objecten, genaamd Prāṇa enz., niet van elkaar te onderscheiden in die zin dat een buffel bestaat als iets anders dan een paard. Dienovereenkomstig, juist vanwege de onwerkelijkheid (van dualiteit) is er niets dat kan bestaan als niet-gescheiden van elkaar of van het hoogste Zelf. De Brahmanen, de kenners van het Zelf; *viduḥ*, realiseerden, de hoogste Werkelijkheid; *iti*, aldus. Vandaar dat non-dualiteit gunstig is, want het is vrij van de oorzaken van het kwaad. Dit is de strekking.

De volmaakte realisatie, zoals hierboven beschreven, wordt geprezen:

*vītarāgabhayakrodhairmunibhirvedapāragaiḥ .
nirvikalpo hyayaṃ dr̥ṣṭaḥ prapañcopaśamo'dvayaḥ .. 35..*

35. De volmaakte realisatie, zoals hierboven beschreven, wordt geprezen: Dit Zelf dat voorbij alle verbeelding is, vrij van de diversiteit van deze fenomenale wereld, en non-duaal, wordt gezien door de contemplatieve mensen, bedreven in de Veda's en onaangetast door verlangen, angst en woede.

Munibhiḥ, door de voortdurend contemplatieve mensen, door de discriminerende; van wie gehechtheid, angst, afgunst, woede en alle andere fouten voor altijd zijn verwijderd; *vedāparagaiḥ*, door degenen die de geheimen van de Veda's hebben begrepen, door de verlichte zielen; door degenen die altijd toegewijd zijn aan de strekking van de Veda's; *dr̥ṣṭaḥ*, wordt gerealiseerd; *ayaṃ*, dit Zelf; dat *nirvikalpah* is, verstoken van alle verbeeldingen; en dat *prapañcopaśamaḥ* is: *prapañca* is de uitgestrekte omvang van de gevarieerde fenomenale wereld, en het Zelf waarin de *upaśama*, totale negatie, hiervan plaatsvindt, is de *prapañcopśama*. En daarom is Het *advayaḥ*, zonder een tweede. Het idee is dat het hoogste Zelf alleen realiseerbaar is door de mensen van verzaking die vrij zijn van gebreken, die geleerd zijn, en die toegewijd zijn aan de geheimen van de Upaniṣads, maar niet zo door de logici en anderen wier harten bezoedeld zijn door gehechtheid enz. en wier filosofieën verliefd zijn op hun eigen opvattingen.

*tasmādevaṃ viditvainamadvaita yojayetsmṛtim .
advaitaṃ samanuprāpya jaḍavallokaṃ ācaret .. 36..*

36. Daarom, na het aldus te hebben gekend, moet men zijn herinnering richten op (d.w.z. voortdurend denken aan) non-dualiteit. Na het non-duale te hebben bereikt, moet men zich in de wereld gedragen alsof men dom was.

Aangezien non-dualiteit gunstig en vrij van angst is uit hoofde van haar aard van alle kwaad verstoken te zijn, daarom *viditvā enam*, na het aldus te hebben gekend; *yojayet smṛtim*, moet men zijn herinnering richten, *advaita*, op non-dualiteit; men moet zijn herinnering gebruiken voor de realisatie van non-dualiteit.¹ En na die non-dualiteit enz. te hebben begrepen, na het Zelf dat voorbij honger enz. is, ongeboren en boven alle conventionele handelingen, direct en onmiddellijk te hebben gerealiseerd, na het bewustzijn te hebben bereikt, "Ik ben het hoogste Brahman," *lokaṃ ācaret*, moet men zich in de wereld gedragen; *jaḍavat*, als een domme mens, dat wil zeggen, zonder zichzelf aan te kondigen als "Ik ben zo en zo".

Hier wordt gesteld wat de gedragscode moet zijn waarnaar hij zich in de wereld moet gedragen:

*nistutirṇirnamaskāro niḥsvadhākāra eva ca .
calācalaniketaśca yatiryāḍṛcchiko bhavet .. 37..*

37. De bedelaar moet geen waardering of groeten (voor anderen) hebben, en hij moet vrij zijn van rituelen. Hij moet het lichaam en de ziel als zijn ondersteuning hebben, en hij moet afhankelijk zijn van omstandigheden.

Alle activiteiten zoals waardering of groeten opgevend; dat wil zeggen, alle verlangen naar externe objecten opgevend en de hoogste vorm van formele verzaking omhelzend, in overeenstemming met de Vedische tekst, "Dit Zelf kennende, verzaaken de Brahmanen (... en leiden een bedelaarsleven)" (Br. III. v. 1), en de Smṛti-tekst, "Met hun bewustzijn daarin (Brahman), hun Zelf daarmee geïdentificeerd, altijd daarop gericht, met Dat als hun hoogste doel" (G. V. 17). *Cala*, veranderlijk, is het lichaam, aangezien het elk moment transformeert; en *acala*, onveranderlijk, is de realiteit van het Zelf. Wanneer men, toevallig, gedreven door de behoefte om te eten enz., zichzelf als "Ik" beschouwt door de realiteit van het Zelf te vergeten dat iemands *niketa* is, ondersteuning, iemands verblijfplaats, en dat van nature onveranderlijk is zoals de hemel, dan wordt het *cala*, veranderende lichaam, zijn *niketa*, ondersteuning. De mens van verlichting die zo het veranderlijke en het onveranderlijke als zijn ondersteuning heeft, maar niet de mens die externe objecten als zijn ondersteuning heeft, is de *calācalaniketa*. En hij *bhavet*, moet zijn; *yāḍṛcchikaḥ*, afhankelijk van omstandigheden; dat wil zeggen, hij moet volledig

¹ Zelfs na het kennen van de strekking van de Upaniṣad, is het nodig om die ideeën voortdurend in gedachten te houden, zodat ze stevig geworteld kunnen raken.

afhankelijk zijn van kleding, bedekkingen en voedsel die hem toevallig toekomen voor het onderhoud van het lichaam.

*tattvamādhyātmikaṃ dr̥ṣṭvā tattvaṃ dr̥ṣṭvā tu bāhyataḥ .
tattvībhūtastadārāmastattvādapracuto bhavet .. 38..*

38. De Werkelijkheid onderzoekend in de context van het individu en in de externe wereld, moet men geïdentificeerd worden met de Werkelijkheid, moet men zijn vreugde vinden in de Werkelijkheid, en mag men niet afwijken van de Werkelijkheid.

De externe entiteiten zoals de aarde, en de persoonlijke entiteiten zoals het lichaam, zijn onwerkelijk zoals de slang verbeeld op een touw of zoals een droom, magie, enz., in overeenstemming met de Vedische tekst, "Alle modificatie bestaat alleen in naam, met spraak als ondersteuning" (Ch. VI. iv. 1), en het Zelf is dat wat binnen en buiten bestaat, dat ongeboren is, zonder oorzaak en gevolg, zonder binnen of buiten, vol, allesdoordringend zoals de ruimte, subtiel, onbeweeglijk, zonder attributen, zoner delen en actieloos, zoals aangegeven in de Vedische tekst, "Dat is waarheid, dat is het Zelf, en Dat zijt gij" (Ch. VI. viii-xii) — *dr̥ṣṭvā*, na de Werkelijkheid op deze manier te hebben gezien; *tattvībhutaḥ*, (men moet) geïdentificeerd worden met de Werkelijkheid; *tadārāmaḥ*, (men moet) zijn vreugde alleen in het Zelf vinden, en niet in iets externs zoals iemand die geen realisatie heeft, die de geest als het Zelf accepteert, en denkt dat het Zelf verandert in overeenstemming met de veranderingen van de geest, of soms het lichaam enz. als het Zelf accepteert en denkt, "Ik ben nu vervreemd van de Werkelijkheid die het Zelf is"; en wanneer soms de geest geconcentreerd raakt, wie zichzelf dan als verenigd met de Werkelijkheid en in vrede beschouwt onder de overtuiging, "Ik ben nu geïdentificeerd met de Werkelijkheid". De kenner van het Zelf moet niet zo zijn, omdat de aard van het Zelf altijd hetzelfde is, en omdat het onmogelijk is voor iets om zijn aard te veranderen; en men moet voor altijd *apracutaḥ* zijn, onwankelbaar van de Werkelijkheid, onder de overtuiging, "Ik ben Brahman", dat wil zeggen, hij moet altijd het bewustzijn van de Werkelijkheid hebben die het Zelf is, in overeenstemming met zulke Smṛti-teksten als "(De verlichte mens) ziet een hond of een verschoppeling gelijkelijk" (G. V. 18), "(Hij ziet die de hoogste Heer ziet) gelijkelijk bestaand in alle wezens" (G. XII l. 27).

*

*

*

GAUḌAPĀDA'S KĀRIKĀ

HOOFDSTUK III

ADVAITA-PRAK ARAṆA (OVER NON-DUALITEIT)

In de loop van het bepalen van de aard van *Om* (in Hoofdstuk I) werd als een louter stelling geformuleerd dat het Zelf de negatie is van de fenomenale wereld, en gunstig en non-duaal is. Verder werd gezegd dat "dualiteit na realisatie ophoudt te bestaan" (*Kārikā*, I. 18). Wat dat betreft, werd het niet-bestaan van dualiteit vastgesteld door het hoofdstuk 'Over Onwerkelijkheid' met behulp van analogieën zoals droom, magie en een stad in de ruimte, en door logica op grond van "waargenomen worden", "een begin en een einde hebben", enzovoort. Moet non-dualiteit alleen worden aanvaard op gezag van de schrift (en traditie), of moet het ook op logische gronden worden geaccepteerd? Als antwoord hierop wordt gezegd dat het ook op logische gronden gekend kan worden. Het hoofdstuk 'Over Non-dualiteit' begint te laten zien hoe dit mogelijk is.

In het voorafgaande hoofdstuk werd geconcludeerd dat alle diversiteit, inclusief het aanbedene, aanbidding, enzovoort, onwerkelijk is en dat het absolute, non-duale Zelf, de hoogste Werkelijkheid is; want —

*upāsānāśrito dharmo jāte brahmaṇi vartate .
prāgutpatteraṃ sarvaṃ tenāsau kṛpaṇaḥ smṛtaḥ .. 1..*

1. De aspirant, die zich begeeft naar de devotionele oefeningen, bestaat in het geconditioneerde Brahman. Dit alles was vóór de schepping niets anders dan het ongeboren Brahman. Daarom wordt zo iemand als beklagenswaardig (of bekrompen in zijn opvatting) beschouwd.

Upāsānāśritaḥ, is een aanbidder die zijn toevlucht neemt tot *upāsānā*, devotionele oefeningen (zoals aanbidding en meditatie), als middel tot zijn bevrijding, onder de overtuiging: "Ik ben een aanbidder, en Brahman moet door mij aanbeden worden. Hoewel ik nu *jāte brahmaṇi* besta, in het geconditioneerde Brahman, zal ik door mijn toewijding eraan, *ajam brahma*, het ongeconditioneerde Brahman bereiken, na de val van mijn lichaam. *Prāk utpatteḥ ajam sarvaṃ*, vóór de schepping was dit alles, inclusief mezelf, niets anders dan het ongeboren Brahman. Door mijn devotionele oefeningen zal ik datgene terugwinnen wat ik in wezen was *prāk utpatteḥ*, vóór mijn geboorte, hoewel ik, na geboren te zijn, nu *jāte brahmaṇi* besta, in het geconditioneerde Brahman." De *dharmah*, aspirant; *upāsānāśritaḥ*, die zich begeeft naar zulke devotionele oefeningen; aangezien hij zich bewust is van dergelijk gedeeltelijk Brahman, *tena*, om diezelfde reden; *asau*, die man; *smṛtaḥ*, wordt beschouwd; *kṛpaṇaḥ*, beklagenswaardig, beperkt (Bṛ. III. viii. 10), door degenen die het eeuwige en ongeboren Brahman hebben gezien; dit is het idee. En dit is in overeenstemming met de volgende tekst van de Upaniṣad Talavakāra sectie. 'Dat wat

niet door spraak wordt uitgesproken, dat waardoor spraak wordt geopenbaard, ken dat alleen als Brahman, en niet wat mensen als een object aanbidden' (Ke. I. 5).

*ato vakṣyāmyakārpaṇyamajāti samatām gatam .
yathā na jāyate kiñcijjāyamānaṁ samantataḥ .. 2..*

2. Daarom zal ik spreken van dat (Brahman) wat vrij is van beperking, geen geboorte heeft, en in een staat van homogeniteit is; en luister hoe niets hoege-naamd op welke manier dan ook geboren wordt, hoewel het lijkt geboren te worden.

Aangezien men, door het falen om het ongebornen Zelf, dat binnen en buiten bestaat, te bereiken, beperkt raakt door zichzelf door onwetendheid als onwaardig te beschouwen, en aangezien men daardoor gaat geloven: "Ik ben geboren, ik besta in het geconditioneerde Brahman, en door mijn aanbidding ervan zal ik (het ongeconditioneerde) Brahman bereiken", *ataḥ*, daarom; *vakṣyāmi*, zal ik vertellen; *akārpaṇyam*, vrijheid van ellende, grenzeloosheid, het ongebornen Brahman; want dat is inderdaad een bron van beperking, "waar men een ander ziet, een ander hoort, een ander kent. Dat is beperkt, sterfelijk en onwerkelijk" (Ch. VII. xxiv. 1), zoals beweerd wordt in Vedische teksten zoals "Alle modificatie bestaat alleen in naam, met spraak als ondersteuning" enz. (Ch. VI. iv. 1). Hiertegenover staat datgene wat geen beperking heeft, dat binnen en buiten is en het ongebornen Brahman is, genaamd het Oneindige, bij de realisatie waarvan alle ellende veroorzaakt door onwetendheid ophoudt. Ik zal spreken van die vrijheid van grenzen. Dit is de strekking. Dat ding is *ajāti*, ongebornen; *samatām gatam*, gevestigd in een staat van totale homogeniteit. Waarom? Omdat Het geen ongelijkheid van delen heeft. Alles wat samengesteld is, wordt gezegd te evolueren wanneer zijn delen uit balans raken. Maar aangezien dit ding zonder delen is, is Het in evenwicht gevestigd, en daarom evolueert Het niet door enige verandering in enig deel. Daarom is Het ongebornen en vrij van ellende. Hoor *yathā*, hoe; *samantataḥ*, in alle opzichten; *kiñcit*, iets, hoe klein ook; *na jāyate*, niet geboren wordt; uit een touw, als gevolg van waarneming onder onwetendheid. Hoor het geheim hoe Het niet geboren wordt — hoe Brahman op elke manier ongebornen blijft. Dit is het idee.

De belofte was: "Ik zal spreken van Brahman dat geen geboorte heeft en dat vrij is van beperking." Nu wordt gezegd: "Ik zal de reden en de analogie aanvoeren om dit te bewijzen":

*ātmā hyākāśavajjīvairghaṭākāśairivoditaḥ .
ghaṭādivacca saṅghātairjātāvetannidarśanam .. 3..*

3. Aangezien het Zelf wordt aangeduid als bestaand in de vorm van individuele zielen op dezelfde manier als ruimte bestaat in de vorm van ruimtes die binnen potten zijn opgesloten, en aangezien het Zelf bestaat in de vorm van de samen-

gestelde dingen net zoals ruimte bestaat als potten enz., daarom is dit, wat betreft de geboorte, de illustratie.

Hi, aangezien; *ātmā*, het (hoogste) Zelf; subtiel, zonder delen en allesdoordringend *ākāśavat* is, zoals de ruimte; — aangezien datzelfde hoogste Zelf dat vergelijkbaar is met de ruimte, *uditah*, wordt aangeduid; *jīvaiḥ*, als bestaand in de vorm van individuele zielen, de individuele kenners van de lichamen enz.; *iva*, op dezelfde manier; *ākāśavat ghatākaśaiḥ*, als ruimte wordt aangeduid als bestaand in de vorm van ruimtes die door potten zijn omgeschreven. Of de verklaring is: Zoals ruimte is (*uditah*) geëvolueerd in de vorm van ruimtes binnen de potten, zo is ook het hoogste Zelf geëvolueerd als de individuele zielen. Het impliciete idee is dat de opkomst van individuele zielen uit het hoogste Zelf dat in de Upaniṣads wordt gehoord, vergelijkbaar is met de opkomst van de ruimtes in de potten uit de hoogste ruimte; maar dit is in geen enkele reële zin van het woord zo. Net zoals uit die ruimte samengestelde dingen zoals potten enz. evolueren, zo ook uit het hoogste Zelf, dat vergelijkbaar is met de ruimte, de samengestelde dingen zoals de aarde enz. verschijnen, evenals de lichamen en zintuigen die het individu vormen, die allemaal door verbeelding geboren worden als een slang op een touw. Dit feit wordt vermeld in *ghatādivat ca*, en zoals een pot enz.; het is geëvolueerd *saṃghātaiḥ*, in de vorm van samengestelde dingen. Wanneer met het oog op het laten begrijpen van het feit door mensen met een gering intellect, de geboorte van schepselen enz. uit het Zelf door de Veda's wordt aangeduid, dan *jātau*, met betrekking tot geboorte, wanneer dat als vanzelfsprekend wordt beschouwd; *etat nidarśanam*, dit is de illustratie, zoals het is geciteerd in de analogie van ruimte enz.

***ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā .
ākāśe sampralīyante tadvajjīvā iḥā"tmani .. 4..***

4. Net zoals de ruimte binnen de potten enz. volledig opgaat bij de desintegratie van de potten enz., zo gaan ook de individuele zielen hier op in dit Zelf.

Net zoals de ruimtes binnen een pot enz. tot stand komen met de schepping van de pot enz., of net zoals de ruimtes binnen de pot enz. verdwijnen met de desintegratie van de pot enz., zo ook komen de individuele zielen tot stand met de schepping van de verzamelingen van lichamen enz., en zij gaan hier op in het Zelf bij de desintegratie van die verzamelingen. Maar dit is niet zo vanuit hun eigen standpunt.

Het volgende vers dient als antwoord aan die dualisten die redeneren: "Als er maar één Zelf is in alle lichamen, dan zouden, wanneer een van de zielen geboorte of dood ondergaat of geluk ervaart enz., alle zielen hierin moeten delen; bovendien zal er een verwarring zijn van de handelingen en hun resultaten."

***yathāikasmīn ghaṭākāśe rajodhūmādibhiryute .
na sarve samprayujyante tadvajjīvāḥ sukhādibhiḥ .. 5..***

5. Zoals alle ruimtes binnen de verschillende potten niet verduisterd worden wanneer een van de zo opgesloten ruimtes verontreinigd wordt door stof, rook, enz., zo is ook het geval met alle individuen wat betreft het beïnvloed worden door geluk enz.

Yathā, net zoals; *ekasmin ghaṭākāśe rajodhūmādibhiḥ yute*, wanneer een van de ruimtes opgesloten in een pot vervuild is door stof, rook, enz.; *na*, niet; *sarve*, alle ruimtes, opgesloten binnen de potten enz., worden door dat stof of die rook enz. bezoedeld; *tadvat*, net zo; *jīvāḥ* wezens; worden niet beïnvloed door *sukhādibhiḥ*, door geluk enz.

Bezwaar: Is het Zelf niet slechts één?

Antwoord: Zeker wel. Hebt u niet gehoord dat er slechts één Zelf is dat, net als de ruimte, alle verzamelingen (van lichaam en zintuigen) bewoont?

Bezwaar: Als het Zelf één is, zal Het overal geluk en verdriet ervaren.

Antwoord: Dit bezwaar kan niet worden geopperd door de Sāṃkhyas. Want een volgeling van de Sāṃkhya-filosofie kan geluk, verdriet, enz. zeker niet voor de ziel poneren, aangezien hij verklaart dat vreugde, ellende, enz. inherent zijn aan het intellect. Bovendien is er geen geldige grond om te veronderstellen dat het Zelf, dat van nature Bewustzijn is, enige veelvuldigheid heeft.

Bezwaar: Bij afwezigheid van veelvuldigheid heeft de (Sāṃkhya) theorie dat Pradhāna (d.w.z. Primordiale Natuur) voor anderen handelt (namelijk Puruṣas, de bewuste zielen) geen poot om op te staan.

Antwoord: Nee, aangezien alles wat door Pradhāna wordt volbracht niet onafscheidelijk met het Zelf kan worden verbonden. Als het een feit was dat enig resultaat in de vorm van gebondenheid of vrijheid afzonderlijk inherent was aan de zielen, dan zou de veronderstelling van een enkel Zelf ingaan tegen de (Sāṃkhya) theorie dat Pradhāna voor anderen handelt, en daarom zou het logisch zijn om een veelvuldigheid van zielen aan te nemen. Maar feitelijk wordt door de Sāṃkhyas niet toegegeven dat enig resultaat, zij het gebondenheid of vrijheid, dat door Pradhāna wordt volbracht, inherent kan zijn aan de ziel; integendeel, zij zijn van mening dat de zielen attributenloos zijn en zuiver bewustzijn. Vandaar dat de theorie, dat Pradhāna voor anderen handelt, haar geldigheid ontleent aan de loutere aanwezigheid van het Zelf, en niet aan Zijn veelvuldigheid. Daarom kan het feit dat Pradhāna voor anderen handelt, geen logische grond zijn voor het afleiden van het bestaan van vele zielen. En de Sāṃkhyas hebben geen ander bewijs om hun theorie te valideren dat elke ziel verschilt van alle andere. Indien wordt gesteld dat Pradhāna op zichzelf gebondenheid of bevrijding ondergaat krachtens de loutere aanwezigheid van de allerhoogste Ene (namelijk God), en dat God een aanleiding wordt voor de activiteit van Pradhāna door het loutere feit van Zijn bestaan dat hetzelfde is als zuiver Bewustzijn, en niet op grond van enige specifieke kwaliteit, dan zijn de aanname van

een veelvuldigheid van zielen en de verwerping van de betekenis van de Veda's de resultaten van louter stompzinnigheid.¹

Wat betreft de opvatting van de Vaiśeṣikas en anderen die beweren dat verlangen en de rest inherent zijn aan de ziel, die is ook onhoudbaar; want de indrukken (van vroegere ervaringen) die het geheugen genereren, kunnen niet onafscheidelijk in het Zelf blijven dat geen locatie heeft. En aangezien (volgens hen) het geheugen ontstaat uit een contact van de ziel met de geest, kan er geen vaste, houbare regel zijn met betrekking tot het ontstaan van het geheugen; of er zal de mogelijkheid zijn van het gelijktijdig ontstaan van allerlei soorten geheugen. Bovendien kunnen de zielen die verstoken zijn van aanraking enz. en tot een andere categorie behoren, logischerwijs niet in contact komen met de geest enz. Verder is het geen feit, hoewel deze anderen erin geloven, dat kwaliteiten zoals kleur of zulke categorieën als actie, genus, species, of inherente zaken onafhankelijk van de substanties bestaan. Als ze absoluut verschillend waren van substanties, en als verlangen enz. zo waren van de ziel, zouden die kwaliteiten enz. geen redelijke relatie hebben met substanties, (noch zouden verlangen enz. enige relatie hebben met de ziel).

Bezwaar: Het brengt geen contradictie met zich mee om te zeggen dat categorieën die vanaf hun geboorte geassocieerd raken, de relatie van inherente zaken kunnen hebben.

Antwoord: Niet zo; aangezien het eeuwige Zelf bestaat vóór de tijdelijke gemoedstoestanden zoals verlangen, kan geen theorie van aangeboren inherente band logisch worden aangevoerd. Indien daarentegen verlangen en de rest een onafscheidelijke relatie met de ziel zouden hebben vanaf hun geboorte, dan ontstaat de mogelijkheid dat zij even eeuwig worden als de kwaliteit van uitgestrektheid die de ziel bezit (zelfs volgens de Vaiśeṣikas). En dat is geen wenselijke positie, want dat zal leiden tot de conclusie dat de ziel geen vrijheid heeft van de gebondenheid (van verlangen enz.). Bovendien, als de relatie van inherente band verschilt van een substantie, dan moet men een andere relatie poneren voor de verbinding ervan met de substantie, net zoals een dergelijke relatie (namelijk conjunctie) wordt aangenomen in het geval van substantie en kwaliteit (door Vaiśeṣikas).

Bezwaar: Aangezien inherente band een eeuwige, onafscheidelijke verbinding is, is er geen behoefte aan het poneren van een andere relatie om het (met een substantie) te verbinden.

Antwoord: In dat geval, aangezien entiteiten die verbonden zijn door de relatie van inherente band eeuwig verbonden blijven, kan er geen mogelijkheid zijn van hun scheiding. Alternatief, als de substanties en de rest absoluut ongelijksoortig zijn, dan kunnen, net zoals dingen die wel en niet het attribuut van aanraking bezitten niet in contact komen, zo ook die substanties enz. niet gerelateerd worden (met

¹ Dit weerlegt de opvatting van die Sāṃkhyas die geloven in één God zowel als in een veelheid van zielen.

zulke categorieën als relatie, kwaliteiten, enz.) door middel van bezit dat wordt geïmpliceerd door het zesde geval.¹ Bovendien, als het Zelf in het bezit is van zulke kwaliteiten als verlangen enz. die onderhevig zijn aan toename en afname, zal Het blootstaan aan de beschuldiging van tijdelijk te zijn zoals de lichamen en de vruchten van acties. En de andere twee fouten van Het's bezit van delen en onderhevigheid aan mutatie, net zoals de lichamen enz., zullen onvermijdelijk zijn. Aan de andere kant, als, naar analogie van de hemel, die zwart gemaakt lijkt te zijn door stof en rook die er door onwetendheid aan worden toegeschreven, wordt verondersteld dat het Zelf de gebreken van geluk en verdriet lijkt te bezitten, gegenereerd door zulke beperkende attributen als het intellect die er door onwetendheid op zijn overgelegd, dan blijft er geen onlogischheid over in Zijn bezit van gebondenheid, vrijheid enz. in empirische zin. Want alle denkrichtingen, terwijl ze de (relatieve realiteit van) empirische gedragswijzen die voortkomen uit onwetendheid toegeven, ontkennen hun absolute realiteit. Daarom is de verbeelding van de veelvuldigheid van zielen waartoe de logicus zijn toevlucht neemt, volkomen overbodig.

Er wordt getoond hoe, door onwetendheid, er in hetzelfde Zelf de mogelijkheid kan zijn van diezelfde verscheidenheid aan acties die mogelijk wordt bij de aanname van een veelvuldigheid van zielen:

*rūpakāryasamākhyāśca bhidyante tatra tatra vai .
ākāśasya na bhedo'sti tadvajjīveṣu nirṇayaḥ .. 6..*

6. Hoewel vormen, handelingen en namen verschillen met betrekking tot de verschillen (in ruimte gecreëerd door potten enz.), is er toch geen veelvoud in de ruimte. Zo ook is de definitieve conclusie met betrekking tot de individuele wezens.

Zoals in dezelfde ruimte er een (verondersteld) verschil is in dimensies zoals kleinheid en grootheid met betrekking tot de ruimtes omsloten door een pot, een waterbak, een huis, enz., zo is er ook een verschil in functies zoals het halen of vasthouden van water, slapen, enz., en in namen zoals de ruimte in een pot, de ruimte in een waterbak, de ruimte in een huis, enz., die allemaal gecreëerd zijn door die pot enz.; maar al deze verschillen zijn zeker niet reëel die geïmpliceerd zijn in conventionele handelingen waarbij dimensies enz. gecreëerd worden in de ruimte; in werkelijkheid *ākāśasya na bhedaḥ asti*, heeft de ruimte geen verschil, noch kan er enige empirische handeling gebaseerd zijn op de veelvuldigheid van de ruimte, tenzij er de instrumentaliteit van de beperkende toevoegingen is. Net zoals het hier het geval is, zo ook *jīveṣu*, met betrekking tot de zielen, die als individuele wezens worden gecreëerd door de conditionerende factoren van de lichamen en vergelijkbaar zijn met

¹ We kunnen bijvoorbeeld niet zeggen: "Dit ding is gerelateerd aan die kleur door inherente band", wat in gewoon spraakgebruik wordt uitgedrukt door te zeggen: "Dit ding heeft die kleur".

ruimtes omsloten door potten; deze *nirṇayaḥ*, definitieve conclusie, is door de wijzen na onderzoek tot stand gekomen.

*nā''kāśasya ghaṭākāśo vikārāvayavau yathā .
naivā''tmanah sadā jīvo vikārāvayavau tathā .. 7..*

7. Zoals de ruimte binnen een pot noch een transformatie noch een deel van de ruimte (als zodanig) is, zo is een individueel wezen nooit een transformatie noch een deel van het hoogste Zelf.

Bezwaar: De ervaring van verschil met betrekking tot die ruimtes in de potten enz. volgt een reëel patroon.

Antwoord; Dit strookt niet met de feiten, aangezien *ghaṭākāśah*, de ruimte binnen een pot; *na vikārah*, geen transformatie is, van de reële ruimte, in die zin dat een stuk gouden sieraad van goud is, of schuim, bellen en ijs van water zijn; noch is het *avayavaḥ*, een deel, zoals bijvoorbeeld de takken enz. van een boom zijn. *Yathā*, zoals; de ruimte in een pot geen transformatie is van ruimte in die zin; *tathā*, op soortgelijke wijze, zoals getoond in de illustratie; *jīvaḥ*, een individueel wezen, dat vergelijkbaar is met de ruimte binnen een pot; is *na sadā*, nooit; ofwel een transformatie of een deel *ātmanah*, van het hoogste Zelf, dat de hoogste Werkelijkheid is en vergelijkbaar is met de oneindige ruimte. Daarom moeten de handelingen, gebaseerd op de veelvuldigheid van het Zelf, zeker vals zijn. Dit is het idee.

Aangezien de ervaring van geboorte, dood, enz. volgt als een gevolg van de differentiatie tussen individuen gecreëerd door de beperkende toevoegingen gevormd door de lichamen, net zoals de ervaring van de vormen, handelingen enz. de resultaten zijn van de ideeën van verschil die worden gekoesterd met betrekking tot de ruimtes binnen potten enz., daarom wordt de associatie van de ziel met zulke onzuiverheden als lijden, gevolgen van handelingen, enz. veroorzaakt door dat alleen, maar niet in enige reële zin. Met het oog op het vaststellen van dit feit met behulp van een illustratie gaat de tekst verder:

*yathā bhavati bālānām gaganam malinam malaiḥ .
tathā bhavatyabuddhānāmātmā'pi malino malaiḥ .. 8..*

8. Net zoals de hemel zwart wordt door stof enz. in de ogen van de onwetenden, zo wordt ook het Zelf bezoedeld door onzuiverheden in de ogen van de onwijzen.

Yathā, zoals, in algemene ervaring; *gaganam*, de hemel; *bhavati*, wordt; *malinam*, zwart gemaakt, door wolken, stof, rook en zulke andere onzuiverheden; *bālānām*, voor de niet-onderscheidende mensen; maar voor de werkelijk discriminerende mensen, wordt de hemel niet zwart gemaakt; *tathā*, zo ook *abuddhānām*, voor de onwijzen, voor alleen diegenen die het inwonende Zelf niet kunnen onderscheiden,

maar niet voor diegenen die het Zelf wel kunnen onderscheiden; *ātmā*, het hoogste Zelf, de kenner en de diepst innerlijke; *bhavati*, wordt; *malinaḥ*, bezoedeld; *malaiḥ*, met onzuiverheden – de onzuiverheden van mentale gebreken en resultaten van handelingen. Want een woestijn krijgt geen water, schuim, golven, enz. enkel omdat een dorstig schepsel deze er valselijk aan toeschrijft. Op soortgelijke wijze wordt het Zelf niet bezoedeld door de onzuiverheden van lijden enz. die eraan worden toegeschreven door de onwetenden. Dit is het idee.

Hetzelfde idee wordt opnieuw uitgewerkt:

*maraṇe sambhave caiva gatyāgamanayorapi .
sthitau sarvaśarīreṣu ākāśenāvilakṣaṇaḥ .. 9..*

9. Het Zelf verschilt niet van de ruimte wat betreft Zijn dood en geboorte, evenals Zijn gaan en komen, en bestaan in alle lichamen.

Het geïmpliceerde idee is dat men zich moet realiseren dat wat betreft geboorte, dood, enz., het Zelf in alle lichamen geheel gelijk is aan ruimte die in een pot is opgesloten, wat betreft zijn ontstaan, vernietiging, komen, gaan en onbeweegelijkheid.

*saṅghātāḥ svapnavatsarve ātmamāyāvisarjitāḥ .
ādhikeye sarvasāmye vā nopapattirhi vidyate .. 10..*

10. De verzamelingen (van lichamen en zintuigen) zijn allemaal gecreëerd als een droom door de Māyā van het Zelf. Of het nu een kwestie is van superioriteit of gelijkheid van alles, er is geen logische grond om hun bestaan te bewijzen.

Samghātāḥ, de verzamelingen, van lichamen enz., die analoog zijn aan de potten enz.; zijn als de lichamen enz. gezien in een droom en als die opgeroepen door een goochelaar; en zijn *ātma-māyā-visarjitāḥ*, geproduceerd, opgeroepen, door de Māyā, onwetendheid, van het Zelf; het idee is dat ze in werkelijkheid niet bestaan. Hoewel er *ādhikeya* kan zijn, superioriteit, van de verzamelingen van de lichamen en zintuigen van de goden en anderen in vergelijking met die van de beesten en anderen, of er kan *sāmya* zijn, gelijkheid van alles; toch *hi*, aangezien; er bestaat na *upapattih*, geen geldige grond, geen mogelijkheid, voor hen — er is geen reden die het bestaan van deze dingen vaststelt; daarom zijn ze alleen gecreëerd door onwetendheid — ze bestaan niet in werkelijkheid. Dit is de betekenis.

Upaniṣadische teksten die het feit vaststellen dat de realiteit van het non-duale Zelf wordt bewezen op basis van het bewijs van de Veda's, worden nu aangehaald:

*rasādayo hi ye kośā vyākhyātāstaittirīyake .
teṣāmātmā paro jīvaḥ khaṇḍaḥ samprakāśitaḥ .. 11..*

11. Het is (door ons) ruimschoots toegelicht, naar analogie van de ruimte, dat het individuele levende wezen dat overeenkomt met de ziel van de omhulsels, te tellen vanaf die welke gevormd wordt door de essentie van voedsel, die uitvoerig zijn behandeld in de Taittirīya Upaniṣad, niemand anders is dan het hoogste Zelf.

Rasādayaḥ, de essentie van voedsel enz., dat wil zeggen, de lagen van bedekking bestaande uit de essentie van voedsel, de vitale kracht, enz. die vergelijkbaar zijn met de scheden van zwaarden, aangezien de voorgaande meer en meer extern zijn ten opzichte van de eerdere; — deze zijn *vyākhyātāḥ*, uitvoerig behandeld; *taittirīyake*, in een deel van de Upaniṣad van de Taittirīyaka tak (Tai. II. i-vi). Dat wat *ātmā* is, de ziel, de meest innerlijke entiteit; *teṣām*, van hen, van alle omhulsels; waardoor (ziel!) de omhulsels tot bestaan komen; wordt *jīvaḥ* genoemd, het levende wezen, aangezien het de bron van animatie is. Er wordt gezegd wat het is. Het is *paraḥ*, het hoogste Brahman Zelf, dat eerder in de tekst werd geïntroduceerd, "Brahman is waarheid, kennis, oneindigheid" (Tai. II. i) — het Brahman waaruit, zo werd gesteld, door de Māyā van het Zelf, als droom of magie (*Kārikā*, III. 10) (eerst) ruimte enz. ontstonden en daarna de samengestelde dingen genaamd de omhulsels, te tellen vanaf die welke bestaat uit de essentie van voedsel (Tai. II. i). Datzelfde Zelf *sāṃprakāśitaḥ*, is door ons naar voren gebracht als analoog aan ruimte in de verzen beginnend met "Aangezien het Zelf wordt aangeduid als bestaand in de vorm van individuele zielen op dezelfde manier als ruimte" (*Kārikā*, III. 3). Het geïmpliceerde idee is dat het Zelf niet door het loutere menselijke intellect moet worden vastgesteld, net zomin als het door de verbeelding van de logici kan worden vastgesteld.

*dvayordvayormadhuḥjñāne paraṃ brahma prakāśitam .
pṛthivyāmudare caiva yathā''kāśaḥ prakāśitaḥ .. 12..*

12. Zoals aangetoond is dat de ruimte in de aarde en de maag maar één en dezelfde is, zo wordt ook in de Madhu-Brāhmaṇa de allerhoogste Brahman geopenbaard als identiek met betrekking tot de verschillende duale contexten.

Bovendien, *prakāśitam*, is het geopenbaard; *dvayoḥ dvayoḥ*, met betrekking tot de verschillende duale contexten — het bovenmenselijke en het lichamelijke — dat het "stralende, onsterfelijke wezen" dat in de aarde enz. woont als de kenner, niets anders is dan Brahman, het allerhoogste Zelf, dat alles is (Br. II. v. 1-14). Waar (is dit geopenbaard)? Dat wordt vermeld: Het woord *madhuḥjñāna* wordt gebruikt in de zin van datgene waaruit *madhu*, nectar, de oorzaak van onsterfelijkheid, genaamd de kennis van Brahman die leidt tot gelukzaligheid, bekend is; dus het betekent het (hoofdstuk genaamd) Madhu-Brāhmaṇa (van de Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad). In dat Madhu-Brāhmaṇa. Zoals wat? *Yathā*, zoals, in de wereld; dezelfde *ākāśaḥ*, ruimte; is *prakāśitaḥ*, aangetoond te bestaan, door gevolgtrekking; *pṛthivyām udare ca eva*, in de aarde en de maag; vergelijkbaar is het hier ook. Dit is de strekking.

*jīvātmanorananyatvamabhedena praśasyate .
nānātvaṃ nindyate yacca tadevaṃ hi samañjasam .. 13..*

13. Het feit dat het niet verschillend zijn van het individu en het hoogste Zelf wordt geprezen door een verklaring van hun identiteit, en het feit dat diversiteit wordt veroordeeld, worden vanuit dit oogpunt alleen gemakkelijk te begrijpen.

Het feit dat *ananyatvam jīvāīmanah*, het niet verschillend zijn van de individuele ziel en het hoogste Zelf, vastgesteld door redenering en de Veda's; is *praśasyate*, geprezen, door de geschriften en Vyāsa en anderen; *abhedena*, door een verwijzing naar (het resultaat bestaande uit) de identiteit van het individu en het hoogste Zelf;¹ en het feit dat de waarneming van veelvuldigheid, die gemeenschappelijk en natuurlijk is voor alle wezens en een opvatting is geformuleerd door de sofisten die buiten het bereik van de betekenis van de geschriften staan, *nindyate*, wordt veroordeeld, door de kenners van Brahman eveneens in teksten als, "Maar er is niet dat tweede" (Br. IV. iii. 23), "het is van een tweede entiteit dat angst komt" (Br. I iv. 2), "Wanneer hij een heel klein verschil maakt, dan wordt hij onderworpen aan angst" (Tai. II. vii. 1), " . . . en dit alles is het Zelf" (Br. II. iv. 6; IV. v. 7), "Hij die hier veelvuldigheid waarneemt, als het ware, gaat van dood naar dood" (Ka. II. i. 10), *tat yat*, al dat, is gezegd (aldus); *samañjasam*, wordt aldus gemakkelijk te begrijpen; dat wil zeggen, wordt logisch; *evam hi*, vanuit dit oogpunt alleen; maar de perverse opvattingen, bedacht door de logici, zijn niet gemakkelijk te begrijpen; dat wil zeggen, ze stroken niet met de feiten wanneer ze worden onderzocht.

*jīvātmanoh prthaktvaṃ yatprāgutpatteḥ prakīrtitam .
bhaviṣyadvṛtyā gauṇaṃ tanmukhyatvaṃ hi na yujyate .. 14..*

14. De gescheidenheid van het individu en het hoogste Zelf die (in de Vedische teksten) eerder dan (het spreken over) schepping (in de Upaniṣads) is verklaard, is alleen in een secundaire zin die een toekomstig resultaat (namelijk eenheid) in ogenschouw neemt; want een dergelijke gescheidenheid is in haar primaire zin misplaatst.

Bezwaar: Aangezien *prāk utpatteḥ*, zelfs eerder dan de Upaniṣadische teksten die over schepping handelen; *prthaktvaṃ jīvātmanoh*, de gescheidenheid van het individu en het hoogste Zelf; *prakīrtitam*, is verklaard; door de Veda's, in het gedeelte dat over riten en rituelen handelt, op verschillende manieren in overeenstemming met de verscheidenheid aan verlangens (van individuen), in woorden als "verlangend naar dit", "verlangend naar dat", en het hoogste Zelf is ook verklaard in zulke *mantrateksten* als, "Hij hield de aarde zowel als deze hemel" (R. X. cxxi. 1), waar-

¹ "Iedereen die dat allerhoogste Brahman kent, wordt Brahman."

om zou dan, in geval van een contradictie tussen de zinnen van de gedeelten over kennis (d.w.z. Upaniṣads) en riten (d.w.z. Saṃhitā en Brāhmaṇa), alleen eenheid, die als de strekking van het gedeelte over kennis naar voren komt, als de redelijke worden gehandhaafd?

Hierop luidt het antwoord: *Tat prthaktvam*, die gescheidenheid; is niet de hoogste waarheid; *yat*, die; is *prakīrtitam*, verklaard; *prāk*, eerder in het gedeelte over riten, voordat de Upaniṣadische teksten die over schepping handelen voorkomen, namelijk, "Datgene waaruit al deze wezens geboren worden" (Tai. III. i), "Zoals uit een vuur kleine vonken vliegen" (Br. II. i. 20), "Van dit Zelf dat zo is, werd ruimte geschapen" (Tai. II. i. 2), "Dat (Zelf) zag (d.w.z. overwogen)" (Ch. VI. ii. 3), "Dat (Zelf) schiep vuur" (Ch. VI. ii. 3), enz. Wat is het dan? Het is *gauṇam*, secundair zoals de gescheidenheid van de oneindige ruimte en de ruimte binnen een pot. En deze bewering wordt gedaan met het oog op het toekomstige resultaat, zoals in de zin, "Hij kookt voedsel."¹ Want de teksten, die over verschil spreken, kunnen het nooit redelijkerwijs in enige letterlijke zin handhaven, aangezien de teksten die over de veelvuldigheid van het Zelf handelen alleen de diverse ervaringen van wezens herhalen die nog onder natuurlijke onwetendheid leven. En hier in de Upaniṣads, ook, in de teksten die over schepping, ontbinding, enz. spreken, is het enige dat wordt geprobeerd vast te stellen de eenheid van het individu en het hoogste Zelf, zoals bekend is uit teksten als "Dat zijt gij" (Ch. VI. viii-xvi), "(Terwijl hij die een andere god aanbidt en denkt), 'Hij is de één, en ik ben een ander' weet niet" (Br. I. iv. 10), enz. Daarom wordt de herhaling van de waarneming van veelvuldigheid door de Veda's in deze wereld alleen in secundaire zin gedaan, waarbij zij vertrouwen op de toekomstige demonstratie van eenheid die als een taak overblijft om in de Upaniṣads in een later stadium te worden volbracht. Of de verklaring is deze: De verklaring van eenheid is gedaan in "Eén zonder tweede" (Ch. VI. ii. 2) eerder dan die van schepping geïntroduceerd in teksten als "Het (het Zelf) overwoog", "Het schiep vuur" (Ch. VI. ii. 2-3). En dat, opnieuw, zal culmineren in eenheid in de tekst, "Dat is waarheid, Dat is het Zelf, en Dat zijt gij" (Ch. VI. viii-xvi). Daarom moet de gescheidenheid van het individu en het hoogste Zelf die (in de Upaniṣads) ergens in welke zin dan ook wordt aangetroffen, in secundaire zin worden genomen, zoals in de zin, "Hij kookt voedsel", want hetgeen hier in gedachten wordt gehouden, is de eenheid die in de toekomst zal worden vastgesteld.

Bezwaar: Hoewel alles ongeboren en één zonder tweede is vóór de schepping, zijn na de schepping al deze dingen toch geboren, en individuen verschillen ook.

Antwoord: Dit is niet zo, want de Vedische teksten die over schepping handelen, hebben een ander doel voor ogen. Dit bezwaar werd eerder ook al weerlegd door te zeggen dat, net als een droom, de verzamelingen gecreëerd worden door de Māyā van het Zelf, en dat de geboorte, het verschil, enz. van individuen analoog zijn aan

¹ Waar voedsel staat voor de ultieme vorm die de dingen die gekookt worden zullen aannemen.

de geboorte, het verschil enz. van de ruimtes binnen potten (*Kārikā*, III. 9-10). (Aangezien de onwaarheid hiervan reeds is behandeld) daarom, diezelfde reden als vanzelfsprekend aannemend, worden hier enkele Vedische teksten die over schepping handelen, uit de teksten die over schepping, verschil, enz. handelen, aangehaald, met het oog op het aantonen dat zij bedoeld zijn voor het vaststellen van de eenheid van het Zelf en de individuele wezens.

*mṛllohavisphuliṅgādyai sṛṣṭiryā coditā'nyathā .
upāyaḥ so'vatārāya nāsti bhedaḥ kathaṅcana .. 15..*

15. De schepping die veelvoudig is uiteengezet met behulp van de voorbeelden van aarde, goud, vonken, enz., is slechts ter wille van het genereren van het idee (van eenheid); maar er is op geen enkele manier veelvoudigheid.

Sṛṣṭiḥ, de schepping; *yā*, die; *coditā*, is uiteengezet, geopenbaard; *anyathā*, op verschillende manieren; *mṛt-loha-visphuliṅga-ādyaiḥ*, met behulp van zulke illustraties als aarde, goud, vonken, enz.¹; *saḥ*, dat, al dat scheppingsproces; is een *upāyaḥ*, middel; *avatārāya*, voor het teweegbrengen, in ons het idee van de eenheid van het individu en het hoogste Zelf. Het is net als het verhaal van de spraakorganen enz. die door de duivels met zonde worden geslagen, dat geweven is rond een gesprek met Prāṇa, waarbij de bedoeling is het idee van de pre-eminentie van Prāṇa te genereren (Ch. I. ii; Br. I. iii, VI. i; Pr. 2).

Bezwaar: Dat is ook onaanvaardbaar.²

Antwoord: Nee, aangezien de gesprekken van Prāṇa enz. divergent gerelateerd zijn in de verschillende takken van de Veda's. Als de gesprekken waar waren, zouden we een uniform patroon hebben moeten aantreffen in alle takken, en niet heterogene tegenstrijdige presentaties. Maar, feitelijk wordt divergentie aangetroffen. Daarom moeten de Vedische teksten die de onderlinge dialogen uiteenzetten, niet letterlijk worden genomen. Zo moeten ook de zinnen die over schepping handelen, worden begrepen.

Bezwaar: Aangezien de cycli van schepping verschillen, zijn de Vedische teksten die over de onderlinge dialogen handelen, evenals over schepping, divergent met betrekking tot de respectievelijke cycli.

Antwoord: Niet zo, aangezien ze geen nuttig doel dienen, behalve het genereren van de reeds genoemde ideeën. Niet dat enig ander doel kan worden verbeeld voor de Vedische teksten die over gesprekken en schepping spreken.

Bezwaar: Ze zijn bedoeld voor meditatie met het oog op het bereiken van zelfidentificatie.

¹ Ch. VII. i. 4-6; Mu. II. i. 1.

² De anekdotes van Prāṇa zijn reëel.

Antwoord: Niet zo, want het kan geen wenselijk doel zijn om geïdentificeerd te worden met ruzie, schepping of ontbinding. Daarom zijn de teksten die schepping enz. uitdrukken, eenvoudig bedoeld om het idee van de eenheid van het Zelf te genereren, en ze kunnen niet worden verbeeld andere interpretaties te dragen. Daarom *na asti*, er is geen, enige *bhedah*, veelvuldigheid, veroorzaakt door schepping enz.; *kathamcana*, op welke manier dan ook.

Bezwaar: Als in overeenstemming met zulke Vedische teksten als "Eén alleen zonder een tweede" (Ch. VI. ii. 2), het hoogste Zelf, dat van nature altijd zuiver, intelligent en vrij is, de enige realiteit is in de hoogste zin en al het andere onwerkelijk is, waarom zijn er dan zulke instructies over meditatie in de Vedische teksten als, "Het Zelf, mijn dierbare, moet worden gezien"¹ (Br. II. iv. 5), "Het Zelf dat verstoken is van zonde... (moet worden gezocht)" (Ch. VIII. vii. 1), "Hij moet zijn toevlucht nemen tot zelfabsorptie" (Ch. III. xiv. 1), "Op het Zelf alleen moet worden gemediteerd" (Br. I. iv. 7) enz.; en waarom zijn de riten zoals Agnihotra voorgeschreven?

Antwoord: Hoor de reden hiervoor:

*āśramāstrividhā hīnamadhyamotkrṣṭadrṣṭayaḥ .
upāsanopadiṣṭeyaṁ tadarthamanukampayā .. 16..*

16. Er zijn drie levensstadia – inferieur, intermediair en superieur. Deze meditatie wordt hen uit mededogen voorgeschreven.

Het woord *āśramāḥ*, wat levensstadia betekent, duidt op de mensen die daartoe behoren – de mensen die bekwaam zijn voor plichten conform de geschriften, evenals de mensen van verschillende kasten die het rechtvaardige pad volgen – want het woord wordt in suggestieve zin gebruikt. Ze zijn *trividhāḥ*: van drie soorten. Hoe? *Hina-madhyama-utkrṣṭa-drṣṭayaḥ*, mensen met inferieure, middelmatige en superieure gezichtsscherpte; dat wil zeggen, ze zijn begiftigd met een dof, middelmatig en fijn mentaal kaliber. *Iyam upāsanā*, deze meditatie, evenals riten; *upadiṣṭā*, is onderwezen; *tadartham* voor hen, ter wille van mensen met een dof en middelmatig intellect die verbonden zijn met de levensstadia enz., en niet voor mensen met een superieur intellect die de overtuiging hebben dat het Zelf slechts één is zonder tweede. (Dit wordt gedaan) door de vriendelijke Veda's, *anukampayā*, uit mededogen, over hoe mensen die het pad van rechtvaardigheid bewandelen deze superieure visie van eenheid kunnen bereiken, zoals uiteengezet in Vedische teksten als, 'Datgene wat niet door de geest wordt gedacht, dat waardoor, zo zeggen ze, de geest wordt gedacht, ken dat als Brahman, en niet dit wat mensen als een object aanbidden' (Ke. I. 6), "Dat zijt gij" (Ch. VI. vii-xvi), "Het Zelf alleen is dit alles" (Ch. VII. xxv. 2), enz.

¹ Het resterende deel is: "gehoord van, overwogen, en over gemediteerd."

De volmaakte kennis bestaat in de realisatie van het non-duale Zelf, aangezien dit door geschriften en logica is vastgesteld, terwijl elke andere visie vals is, omdat deze buiten het bereik daarvan valt. Een verdere reden dat de theorieën van de dualisten vals zijn, is dat ze gebaseerd zijn op gebreken zoals voorkeuren en afkeuren. Hoe?

*svasiddhāntavyavasthāsu dvaitino niścītā dṛḍham .
parasparam virudhyante tairayaṃ na virudhyate .. 17.*

17. De dualisten, overtuigde gelovigen in de methodologieën die hun eigen conclusies vaststellen, staan lijnrecht tegenover elkaar. Maar deze (non-duale) visie vindt geen conflict met hen.

Dvaitinaḥ, de dualisten – die de opvattingen van Kapila, Kaṇāda, Boeddha, Arhat,¹ en anderen volgen; *niścītāḥ*, zijn stevig geworteld; *svasiddhānta-vyavasthāsu*, in de methodologieën die leiden tot hun eigen conclusies. Denkend "De hoogste Werkelijkheid is alleen dit, en niet iets anders", blijven zij verbonden met die gezichtspunten, en vinden zij iedereen die zich tegen hen verzet, hatelijk. Aldus, beïnvloed door voor- en afkeuren, als gevolg van de gehechtheid aan hun eigen conclusies, *parasparam virudhyate*, staan zij tegenover elkaar opgesteld. Zoals men niet in conflict is met zijn eigen handen en voeten, zo ook, juist vanwege niet verschillend zijn van alles, *ayam*, dit, deze Vedische visie van ons bestaande uit het zien van hetzelfde Zelf in iedereen; *na virudhyate*, wordt niet tegengewerkt; *taiḥ*, aan hen, die onderling in conflict zijn. Zo is het idee dat wordt overgebracht dat de perfecte visie bestaat uit het realiseren van het Zelf als één, want dit is niet onderworpen aan de nadelen van liefde en haat.

Er wordt uitgelegd waarom deze visie niet in strijd is met die van hen:

*advaitaṃ paramārtho hi dvaitaṃ tadbheda ucyate .
teṣāmbhayathā dvaitaṃ tenāyaṃ na virudhyate .. 18.*

18. Non-dualiteit is de hoogste Werkelijkheid, aangezien dualiteit een product ervan zou zijn. Maar voor hen is er dualiteit aan beide kanten. Daarom botst deze visie (van ons) niet (met die van hen).

Advaitaṃ paramārthaḥ, non-dualiteit is de hoogste Werkelijkheid; *hi*, aangezien; *dvaitaṃ*, dualiteit, heterogeniteit; is *tad-bhedaḥ*, een differentiatie, dat wil zeggen, een product, van die non-dualiteit, in overeenstemming met de Vedische teksten, "(In het begin was er alleen Existentie) — Eén zonder tweede.... Het schiep vuur" (Ch. VI. ii. 2-3), en ook in overeenstemming met de rede; want dualiteit houdt op te bestaan in *samādhi* (Godsabsorptie), niet-bewustzijn, en diepe slaap, wanneer de

¹ Namelijk de Sāṃkhyas, Nyāya-Vaiśeṣikas, Boeddhisten en Jaina's.

geest ophoudt te handelen. Daarom wordt dualiteit een product van non-dualiteit genoemd. Maar *teṣām*, voor die dualisten; is er niets anders dan *dvaitam* dualiteit; *uhhayathā*, vanuit welk standpunt dan ook, vanuit de standpunten van zowel Werkelijkheid als onwerkelijkheid. Hoewel die misleide personen een dualistische kijk hebben en wij de niet-misleide personen een non-dualistische kijk hebben in overeenstemming met de Vedische teksten, "De Heer, op grond van Māyā, wordt als velen waargenomen" (Br. II. v. 19), "Maar er is niet dat tweede ding (gescheiden daarvan dat Het kan zien)" (Br. IV. iii. 23); toch *tena*, om deze reden (vanwege de onwaarheid van dualisme); *ayam* dit, ons standpunt; *na virudhyate*, botst niet, met dat van hen. Dit punt kan als volgt worden geïllustreerd: Een man die op een bronstige olifant zit, drijft zijn dier niet op een gek die op de grond staat en hem uitdaagt door te zeggen: "Ik zit ook op een olifant in oppositie; drijf uw dier op mij af," juist omdat hij geen vijandige gevoelens heeft jegens de laatste. Aldus, aangezien in werkelijkheid, de kenner van Brahman het Zelf is van de dualisten, *tena*, vandaar, om deze reden; *ayam*, dit, dit standpunt van ons; *na virudhyate*, botst niet; met dat van hen.

Wanneer wordt beweerd dat dualiteit is afgeleid van non-dualiteit, kan iemand de twijfel koesteren dat op die grond dualiteit ook reëel is in de hoogste zin. Daarom wordt gezegd:

*māyayā bhidyate hyetannānyathā'jaṃ kathañcana .
tattvato bhidyamāne hi martyatāmamṛtaṃ vrajet .. 19..*

19. Dit ongeboren (Zelf) wordt gedifferentieerd door Māyā, en het doet dit op geen enkele andere manier dan deze. Want mocht Het in werkelijkheid meervoudig worden, dan zal het onsterfelijke sterfelijkheid ondergaan.

Hi, aangezien; datgene wat de hoogste Werkelijkheid is; *bhidyate*, differentieert; *māyayā*, door Māyā; zoals de maan die door een man met zieke ogen als velen wordt gezien of zoals een touw dat anders verschijnt als een slang, een waterlijn, enz., maar niet zo in werkelijkheid, want het Zelf heeft geen delen. Een samengesteld ding kan getransformeerd worden door een verandering in zijn componenten, zoals aarde gemodificeerd wordt tot potten enz. Daarom is het idee dat het ongedeelde *ajam*, ongeboren (Zelf); differentieert, *na kathañcana*, op geen enkele manier hoegenaamd; *anyathā*, anders dan dit. *Hi*, want; *tattvataḥ bhidyamāne*, mocht (Het) in werkelijkheid meervormig worden; datgene wat van nature *amṛtam* onsterfelijk is; *ajam*, ongeboren; en non-duaal; *vrajet martyatām*, zal sterfelijkheid ondergaan, zoals vuur koud wordt. En deze omkering van iemands eigen natuur is weerszinwekkend, aangezien het in strijd is met alle geldige bewijzen. De ongeboren, onvergankelijke Werkelijkheid die het Zelf is, wordt meervoudig door Māyā alleen en niet in werkelijkheid. Daarom is dualiteit niet de hoogste Waarheid.

*ajātasyaiva bhāvasya jātimicchanti vādinah .
ajāto hyamṛto bhāvo martyatām kathameṣyati .. 20..*

**20. De sprekers staan inderdaad in voor de geboorte van precies die ongebo-
ren, positieve entiteit. Maar hoe kan een positieve entiteit die ongeboren en
onsterfelijk is, sterfelijkheid ondergaan?**

Maar wat betreft die *vādinah*, praatgrage mensen, die over Brahman spreken; die, terwijl ze de Upaniṣads interpreteren, *icchanti*, instaan voor; de *jātim*, geboorte, in een reële zin; *ajātasya eva*, van de precies ongeboren Ene, van de onsterfelijke Werkelijkheid die het Zelf is. Als het Zelf geboren wordt zoals zij beweren, zal Het *eṣyati martyatām*, zeker sterfelijkheid ondergaan. Maar dat Zelf, van nature een *bhāvaḥ*, positieve entiteit zijnde; dat *ajātaḥ* is, ongeboren; *amṛtaḥ* onsterfelijk; *katham* hoe; kan Het sterfelijkheid ondergaan? Het idee is dat Het op geen enkele manier Zijn aard zal omkeren om sterfelijkheid te omhelzen (waaraan individuen onderhevig zijn).

*na bhavatyamṛtaṁ martyaṁ na martyamamṛtaṁ tathā .
prakṛteranyathābhāvo na kathañcidbhaviṣyati .. 21..*

**21. Het onsterfelijke kan niet sterfelijk worden. Evenzo kan het sterfelijke niet
onsterfelijk worden. De mutatie van iemands natuur zal op geen enkele manier
plaatsvinden.**

Omdat, in deze wereld, het *amṛtaṁ*, onsterfelijke; *na bhavati*, niet wordt; *martyaṁ*, sterfelijk; evenzo, het sterfelijke wordt niet onsterfelijk. Dienovereenkomstig, *anyathābhāvaḥ prakṛteḥ*, de mutatie van iemands natuur, om iets anders te worden dan wat men is; *na katham cit bhaviṣyati*, zal op geen enkele manier hoegenaamd plaatsvinden, net zoals vuur zijn hitte niet kan veranderen.

*svabhāvenāmṛto yasya bhāvo gacchati martyatām .
kṛtakenāmṛtastasya katham sthāsyati niścalaḥ .. 22..*

**22. Hoe kan de onsterfelijke entiteit onveranderlijk blijven vanuit het stand-
punt van iemand volgens wie een positief, onsterfelijk object van nature in
geboorte kan overgaan, daar het (volgens hem) een product is?**

Wat betreft de polemist, *yasya*, volgens wie; *svabhāvena*, natuurlijk; *amṛtaḥ bhāvaḥ*, een onsterfelijk positief object; *gacchati martyatām*, transmigratorisch wordt, in werkelijkheid geboren wordt; *tasya*, voor hem; is het een zinloze bewering om die entiteit voor de schepping van nature onsterfelijk te achten. *Katham*, hoe; kan die entiteit; *amṛtaḥ* zijn, onsterfelijk; *tasya*, voor hem; *kṛtakena*, aangezien het een product is? Als effect, hoe zal die onsterfelijke *sthāsyati*, blijven zijn; *niścalaḥ*, onveranderlijk, van nature onsterfelijk? Het kan niet zo blijven door welke middelen dan ook. Op geen enkel moment kan er iets ongeboren bestaan voor ie-

mand die de opvatting heeft dat het Zelf geboorte heeft; voor hem is dit alles sterfelijk. Vandaar (vanuit dit standpunt) worden we geconfronteerd met de ontkenning van vrijheid. Dit is het idee.

Bezwaar: Voor iemand die de opvatting heeft dat het Zelf geen geboorte ondergaat, kunnen de Vedische passages die over schepping spreken geen geldigheid hebben.

Antwoord: Het is waar dat er Vedische teksten zijn die schepping ondersteunen, maar zulke passages hebben een ander punt voor ogen; en we zeiden dat het "slechts ter wille van het genereren van het idee" van eenheid is (*Kārikā* III. 15). Hoewel het bezwaar werd afgehandeld, worden de bewering en haar weerlegging hier opnieuw aangehaald, uitsluitend met het oog op het wegnemen van twijfels over de vraag of de passages die over schepping handelen gunstig zijn of tegengesteld aan het onderwerp dat zal worden behandeld:

*bhūtato'bhūtato vā'pi sṛjyamāne samā śrutih .
niścitaṃ yuktivyuktaṃ ca yattadbhavati netarat .. 23..*

23. Vedische teksten zijn evenzeer in bewijs met betrekking tot schepping in werkelijkheid en door middel van Māyā. Datgene wat is vastgesteld (door de Veda's) en wordt ondersteund door redenering kan de betekenis zijn, en niets anders.

Samā śrutih, (teksten die over schepping spreken) zijn evenzeer in bewijs; *sṛjyamāne*, met betrekking tot iets dat wordt geschapen; *bhūttah*, in werkelijkheid; *vā*, of; *abhūtataḥ*, door Māyā, zoals gedaan door een goochelaar.

Bezwaar: Van de twee mogelijke betekenissen – primaire en secundaire – is het redelijk om een woord in zijn primaire zin te begrijpen.

Antwoord: Niet zo, want we zeiden eerder dat schepping in enige andere zin niet wordt erkend (in onze filosofie), en het dient geen enkel doel. Alle gesprekken over schepping, in de primaire of secundaire zin, hebben alleen betrekking op schepping door onwetendheid, en niet op schepping in werkelijkheid, zoals wordt ontkend in de Vedische tekst, "Het is even omvattend met alles wat binnen en buiten is, en heeft geen geboorte" (Mu. II. i. 2). Daarom datgene wat *niścitaṃ* is, bepaald, door de Veda's als één zonder tweede, ongeboren, en onsterfelijk; *ca*, en; is *yuktivyuktanu* ondersteund door redenering; *tat*, dat, alleen; *bhavati*, wordt, de betekenis van de Vedische tekst, en niets anders. Dit is wat we zeiden in de eerdere verzen.

Er wordt getoond wat voor soort Vedische categorische uitspraken worden aangetroffen:

*neha nāneti cā'mnāyādingro māyābhirityapi ..
ajāyamāno bahudhā māyayā jāyate tu saḥ .. 24..*

24. Aangezien het (in de Veda's) staat: "Er is hier geen diversiteit," en "De Heer, op grond van Māyā, (wordt als veelvoudig waargenomen)," "(het Zelf zonder geboren te worden (lijkt op verschillende manieren geboren te worden)," volgt hieruit dat Hij alleen geboren wordt op grond van Māyā.

Als de schepping in werkelijkheid had plaatsgevonden, hadden de diverse dingen reëel moeten zijn en zou er geen tekst moeten zijn die hun onwerkelijkheid aan toont. Maar, feitelijk is er de tekst, "Er is hier hoegenaamd geen diversiteit" (Ka. II. i. 11), die beoogt het bestaan van dualiteit te ontkennen. Daarom is schepping, die is verbeeld als een hulp bij het begrijpen van non-dualiteit, even onwerkelijk als de onderlinge dialoog van Prāṇa (zie *Kārikā*, III. 15); want deze schepping wordt aangeduid met het woord *Māyā*, indicatief voor onwerkelijke dingen, in de passage, "De Heer, op grond van *Māyā* (wordt als veelvoudig waargenomen)" (Br. II. v. 19).

Bezwaar: Het woord *Māyā* impliceert kennis.

Antwoord: Waar. Maar zelfs dan is het niet schadelijk, aangezien zintuiglijke kennis wordt geaccepteerd als een soort *Māyā*, zijnde een product van onwetendheid. Dus *māyābhiḥ* (in Br. II. v. 19) betekent "door verschillende soorten zintuiglijke kennis," die niets anders zijn dan vormen van onwetendheid, zoals bewezen door de Vedische tekst, "Hoewel ongeboren. Het lijkt op verschillende manieren geboren te worden" (Y. XXXI. 19). Daarom *saḥ*, Hij, het Zelf; *jāyate māyayā tu*, neemt alleen geboorte door *Māyā*, waarbij het woord *tu* wordt gebruikt om nadruk toe te voegen, en om te impliceren "zeker door *Māyā*"; want (anders) kunnen ongeborenheid en geboorte op verschillende manieren niet met elkaar worden verzoend in hetzelfde ding zoals hitte en koude in vuur. Bovendien, uit het feit dat de realisatie van eenheid een vruchtbaar iets is, zoals vermeld in de Vedische tekst, "Wat voor verdriet en wat voor waan kan er zijn in iemand die eenheid realiseert" enz. (Īś. 7), volgt dat het unitaire standpunt de definitieve conclusie van de Upaniṣads is, en deze visie wordt ondersteund door het feit dat in teksten als "Hij gaat van dood naar dood die veelvuldigheid ziet, als het ware, daarin" (Ka. II. i. 11), het idee van heterogeniteit, geïmpliceerd door schepping enz., wordt veroordeeld.

*sambhūterapavādācca sambhavaḥ pratiśidhyate .
ko nvenaṃ janayediti kāraṇaṃ pratiśidhyate .. 25..*

25. Uit de weerlegging van (de aanbidding van) Hiraṇyagarbha volgt dat schepping wordt ontkend. Met de tekst "wie zou hem voortbrengen?" wordt elke oorzaak uitgesloten.

Sambhavaḥ pratiśidhyate, schepping (d.w.z. de geschapen dingen), wordt ontkend; *sambhuteḥ apavādāt*, vanwege de ontkenning van de aanbidding van de Majestueuze Ene¹ (Hiraṇyagarbha), in de tekst, "Zij gaan de verblindende duisternis binnen

¹ De Godheid die volledige majesteit bezit (*sam-būti*).

die gemanifesteerde aanbidden" (16. 12). Want als Hiranyagarbha absoluut reëel was, zou er geen veroordeling van Zijn (aanbidding) zijn geweest.

Bezwaar: De veroordeling van (de aanbidding van) Hiranyagarbha is bedoeld om de combinatie van aanbidding met riten (*vināśa*) tot stand te brengen, zoals bekend is uit de tekst, "Zij gaan de verblindende duisternis binnen die bezig zijn met (slechts) riten" (Īś. 9).

Antwoord: Het is waar dat de veroordeling van de meditatie op (of aanbidding van) Hiranyagarbha bedoeld is om een combinatie van de meditatie op de Godheid, namelijk Hiranyagarbha, met riten, aangeduid door het woord *vināśa* (letterlijk: het vernietigbare), voor te schrijven. Toch, net zoals riten, *vināśa* genoemd, bedoeld zijn om de dood te overstijgen, bestaande uit de natuurlijke neigingen die door onwetendheid worden voortgebracht, zo ook is de combinatie van de meditatie op goden met de riten, die is voorgeschreven voor de zuivering van het menselijk hart, berekend om iemand voorbij de dood te leiden, bestaande uit een tweeledig verlangen naar doelen en middelen, waarin de impuls, voortgebracht door het verlangen naar de resultaten van werken, zichzelf transformeert. Want zo alleen zal een mens geheiligd worden van de onzuiverheid die de dood is, gekenmerkt door het tweeledige verlangen. Daarom beoogt deze *avidyā* (letterlijk: onwetendheid), gekenmerkt door een combinatie van de meditatie op goden met riten, iemand voorbij de dood te leiden. Aldus ontstaat onvermijdelijk de kennis van de eenheid van het allerhoogste Zelf in iemand die walgt van de wereld, die altijd bezig is met de discussie over de Upaniṣadische waarheden, en die verder gaat dan de dood die slechts (een vorm van) *avidyā* (of onwetendheid) is, gekenmerkt door het tweeledige verlangen (naar doelen en middelen). Aldus, vergeleken met de reeds bestaande onwetendheid, komt de kennis van Brahman, die leidt tot onsterfelijkheid, als een opvolger die met dezelfde persoon moet worden gerelateerd; en daarom (in deze zin) wordt de laatste gezegd gecombineerd te zijn met de eerste. Dienovereenkomstig, aangezien de aanbidding van Hiranyagarbha bedoeld is om een ander doel te dienen dan dat van de kennis van Brahman die leidt tot onsterfelijkheid, komt de weerlegging van de aanbidding van Hiranyagarbha neer op de veroordeling ervan, en dit is zo omdat het geen direct verband heeft met emancipatie, hoewel het een middel tot zuivering is. Aldus volgt uit de veroordeling van de aanbidding van Hiranyagarbha dat Hij slechts een relatief bestaan heeft; en vandaar dat schepping, (gesymboliseerd door Hiranyagarbha en) onsterfelijkheid genoemd, wordt ontkend vanuit het standpunt van de absoluut reële eenheid van het Zelf.

Aldus, aangezien het de individuele ziel zelf is, gecreëerd door onwetendheid en alleen bestaand door onwetendheid, die zijn natuurlijke gestalte bereikt bij de uitroeiing van onwetendheid, daarom '*Kaḥ nu enam janayet*', wie zou hem opnieuw voortbrengen?" (Br. III. ix. 28-7). Want niemand creëert immers opnieuw een slang, overgelegd op een touw, zodra deze door discriminatie is verwijderd. Evenzo zal niemand dit individu creëren. De woorden, "*kaḥ nu*, wie inderdaad," gebruikt

met de kracht van een heimelijke ontkenning, *kāraṇam pratiṣidhyate*, wordt elke oorzaak uitgesloten. Het idee is dat iets dat door onwetendheid werd gecreëerd en zo verdween, geen bron van geboorte heeft, in overeenstemming met de Vedische tekst "Uit niets kwam het voort, en niets kwam eruit" (Ka. I. ii. 18).

*sa eṣa neti netī vyākhyātaṃ nihnute yataḥ .
sarvamagrāhyabhāvena hetunā'jaṃ prakāśate .. 26..*

26. Aangezien door de onbegrijpelijkheid (van Brahman) als reden aan te voeren, alles wat eerder werd uitgelegd (als middel voor de kennis van Brahman) wordt ontkend door de tekst, "Dit Zelf is dat wat is beschreven als 'Niet dit, niet dit'", wordt het ongebooren Zelf zelf-geopenbaard.

De Upaniṣad denkt dat het Zelf, gepresenteerd door een ontkenning van alle attributen in de tekst, "Nu, daarom, de beschrijving (van Brahman): 'Niet dit, niet dit'" (Br. II. iii. 6) zeer moeilijk te begrijpen is; en vanuit dat oogpunt wat dan ook *vyākhyātaṃ*, werd uitgelegd, als een middel dat opnieuw werd aangenomen en ter wille van het vaststellen van precies dat Zelf – dat alles opnieuw en opnieuw *nihnute*, het ontkent dat alles.¹

Door in de tekst te tonen, "Dit Zelf is dat wat is beschreven als 'niet dit, niet dit'" (Br. III. ix. 26) dat het Zelf onwaarneembaar is, ontkent de Upaniṣad, impliciet, al datgene wat waarneembaar is, ontstaan heeft, en door het intellect wordt begrepen.² Uit angst dat mensen, die niet op de hoogte zijn van het feit dat alles wat als middel wordt gepresenteerd voor het vaststellen van iets anders, alleen dat andere ding als doel heeft, tot de conclusie zouden springen dat men zich even stevig aan het middel moet vasthouden als aan het doel zelf, *nihnute* ontkent de Upaniṣad (de idee van de realiteit van de middelen); *agrāhyabhāvena hetunā*, door de hulp van de onbegrijpelijkheid (van het Zelf) als reden aan te voeren. Dit is de strekking. Als gevolg hiervan wordt de realiteit van het Zelf dat even omvattend is met alles wat binnen en buiten is en *ajam* is, ongebooren; *prakāśate*, geopenbaard, door Zichzelf, aan iemand die weet dat het middel alleen het doel dient en dat het doel altijd dezelfde onveranderlijke aard heeft.³

¹ Vide Br. u. iii. 6, III. ix. 26, IV. ii. 4, IV. iv. 22, en IV. v. 15. Brhadāranyaka, II. iii, begint met, "Brahman heeft maar twee vormen - grof en subtiel" enz. En aan het einde van het gedeelte staat, "Nu, daarom, de beschrijving (van Brahman): 'Niet dit. Niet dit'". Maar hoewel eenmaal uitgelegd, is het Zelf zeer moeilijk te begrijpen. Vandaar dat de Upaniṣad andere hulpmiddelen gebruikt om dezelfde entiteit te presenteren en deze dan ontkent met "niet dit, niet dit", zodat het absolute Brahman alleen begrepen kan worden als de enige werkelijkheid.

² Het onwaarneembare Brahman kan niet de hoogste Werkelijkheid zijn als waarneembare dingen ook even reëel zijn. Daarom impliceert de waarheid van Brahman de onwerkelijkheid van dualiteit.

³ Een overgelegd ding heeft geen eigen realiteit, net als een slang die op een touw wordt verbeeld. Op soortgelijke wijze hebben alle fenomenale dingen zoals specifieke attributen die in Brahman

Zo is de definitieve conclusie die door honderden Vedische teksten is bereikt, dat de realiteit van het Zelf dat even omvattend is met al wat binnen en buiten bestaat, en ongeboren is, één is zonder tweede, en er niets anders is. Er wordt nu gezegd dat dit feit ook door de rede wordt vastgesteld:

*sato hi māyayā janma yujyate na tu tattvataḥ .
tattvato jāyate yasya jātam tasya hi jāyate .. 27..*

27. De geboorte van een ding dat (reeds) bestaat, kan redelijkerwijs alleen mogelijk zijn door Māyā en niet in werkelijkheid. Voor iemand die stelt dat dingen in reële zin geboren worden, kan er alleen de geboorte zijn van wat reeds geboren is.

Wat betreft de Werkelijkheid die het Zelf is, kan de gedachte ontstaan dat, als Het voor altijd onbegrijpelijk is, Het evengoed niet-bestaand kan zijn. Maar dat is niet correct, want Zijn effect is waarneembaar. Zoals het effect bestaande uit *janma*, geboorte (van dingen); *māyayā*, door magie; volgt *sataḥ*, van (de goochelaar) die bestaat; zo leidt het effect in de vorm van de geboorte van de wereld, dat wordt begrepen, ertoe dat men een Zelf aanneemt dat in de hoogste zin bestaat, dat net als de goochelaar de basis is voor de Māyā bestaande uit het ontstaan van de Wereld; want het is slechts redelijk om te denken dat, net zoals zulke effecten als olifanten enz., geproduceerd met behulp van magie, de schepping van het universum voortkomt *sataḥ*, uit een oorzaak die bestaat, en niet uit een onwerkelijke. Maar het is niet redelijk om te zeggen dat uit het ongeboren Zelf enige geboorte *tattvataḥ*, in werkelijkheid, kan zijn. Of de betekenis is deze: Zoals de *janma*, geboorte; als een slang enz.; *sataḥ*, van een bestaand ding, een touw bijvoorbeeld; *yujyate*, redelijkerwijs kan zijn; *māyayā*, door Māyā, maar niet *tattvataḥ*, in werkelijkheid; op soortgelijke wijze, hoewel het Zelf dat bestaat onbegrijpelijk is, kan Het redelijkerwijs geboorte hebben in de vorm van het universum door Māyā zoals de illusie van een slang op een touw; maar het ongeboren Zelf kan geen geboorte hebben in de reële zin. *Yasya*, wat betreft de polemist, die stelt dat het ongeboren Zelf, de hoogste Werkelijkheid; *jāyate*, geboorte ondergaat, als het universum, hij kan niet zo'n absurde bewering doen dat het ongeborene overgaat in geboorte, aangezien dit een contradictie inhoudt. Vandaar dat hij noodgedwongen moet toegeven dat *jātam*, wat reeds geboren is; *jāyate*, opnieuw geboren wordt; en uit deze predicatie van geboorte uit wat geboren is, zal een oneindige regressie volgen. Daarom is vastgesteld dat de Werkelijkheid die het Zelf is, ongeboren en één is.

worden ontkend, geen bestaan door het enkele feit van ontkend te zijn. Het is een vergissing om te denken dat de ontkende tegenhanger van deze negatie ook waar moet zijn.

*asato māyayā janma tattvato naiva yujyate .
vandhyāputro na tattvena māyayā vā'pi jāyate .. 28..*

28. Er kan geen geboorte zijn voor een niet-bestaand object, noch door Māyā, noch in werkelijkheid, want de zoon van een onvruchtbare vrouw wordt noch door Māyā, noch in werkelijkheid geboren.

Voor degenen die denken dat alles onwerkelijk is, *janma na yujyate*, kan er op geen enkele manier geboorte mogelijk zijn; *asatah*, van een niet-bestaand object; *māyayā tatvatah vā*, noch door Māyā, noch in werkelijkheid, want zo is onze ervaring nooit. Want *bandhyāputrah*, de zoon van een onvruchtbare vrouw; *na jāyate*, wordt nooit geboren; noch door Māyā, noch in werkelijkheid. Vandaar dat de theorie van het nihilisme in de huidige context geheel misplaatst is. Dit is het idee.

Hoe kan er dan geboorte zijn voor het bestaande door Māyā alleen? Dit wordt uitgelegd:

*Yathā swapne dvayābhāsaṃ spandate māyayā manaḥ .
tathā jāgraddvayābhāsaṃ spandate māyayā manaḥ .. 29..*

29. Zoals in een droom de geest trilt, alsof hij duale aspecten heeft, zo trilt in de waaktoestand de geest alsof hij twee facetten heeft.

Zoals de slang die op een touw wordt verbeeld waar is wanneer hij als het touw wordt gezien, zo is *manaḥ*, de geest, waar wanneer hij als het Zelf, het allerhoogste Bewustzijn, wordt gezien. Zoals een slang die op een touw verschijnt, de geest *spandate*, trilt; *swapne*, in een droom; *māyayā*, door Māyā; *dvayābhāsam*, alsof hij twee facetten bezit – de kenner en het gekende; *tathā*, precies zo; *jāgrat*, in de waaktoestand; *manaḥ*, de geest; *spandate*, trilt, alsof hij trilt; *māyayā*, door Māyā.

*advayaṃ ca dvayābhāsaṃ manaḥ swapne na saṃśayaḥ .
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ tathā jāgranna saṃśayaḥ .. 30..*

30. Er is geen twijfel dat in een droom de geest, hoewel één, in dubbele aspecten verschijnt; zo ook in de waaktoestand, de geest, hoewel één, twee aspecten lijkt te hebben.

Na saṃśāyāḥ, er is geen twijfel; dat net zoals de slang waar is in zijn aspect van het touw, zo de *manas*, geest; dat *advayaṃ* is, non-duaal in zijn aspect van het Zelf vanuit het hoogste standpunt; *dvayābhāsam*, twee aspecten lijkt te hebben; *swapne*, in een droom. Want afgezien van Bewustzijn, bestaan er geen twee dingen in een droom - olifanten enzovoort die worden waargenomen en ogen en de rest die ze

waarnemen. Het idee is dat het geval ook vergelijkbaar is in de waaktoestand; want in beide toestanden bestaat er alleen het allerhoogste werkelijke Bewustzijn.¹

Er is gezegd dat het de geest alleen is die, als een slang op een touw, als een illusie verschijnt, in dubbele rollen. Welk bewijs is daarvoor? De tekst voert (inductief) bewijs aan op basis van overeenstemming en verschil. Hoe?

*manodṛśyamidaṃ dvaitaṃ yatkiñcitsacarācaram .
manaso hyamanībhāve dvaitaṃ naivopalabhyate .. 31..*

31. Alles wat er is — samen met alles wat beweegt of niet beweegt — wordt door de geest waargenomen (en daarom is dit alles niets anders dan de geest); want wanneer de geest ophoudt de geest te zijn, wordt dualiteit niet langer waargenomen.

"*Idam dvaitam*, deze dualiteit, als geheel; dat *manodṛśyam* is, waargenomen door de geest; is niets anders dan de geest, die zelf is verbeeld (op het Zelf)" — dit is de stelling. Want dualiteit duurt zolang de geest duurt, en dualiteit verdwijnt met het verdwijnen van de geest. *Hi*, want; *manasaḥ amanībhāve*, wanneer de geest ophoudt de geest te zijn, wanneer, net als de illusoire slang die verdwijnt in het touw, de activiteit van de geest stopt door de beoefening van discriminerend inzicht en verzaking, of wanneer de geest wordt geabsorbeerd in de staat van slaap; *dvaitam na upalabhyate*, dualiteit wordt niet waargenomen. Uit dit niet-bestaan wordt de onwerkelijkheid van dualiteit bewezen. Dit is de strekking.

Hoe houdt de geest op de geest te zijn? Dit wordt beantwoord:

*ātmasatyānubodhena na saṅkalpayate yadā .
amanastāṃ tadā yāti grāhyābhāve tadagraham .. 32..*

32. Wanneer, volgens de instructie van de geschriften en de leraar, de geest ophoudt te denken als gevolg van de realisatie van de Waarheid die het Zelf is, dan bereikt de geest de toestand van het niet-zijn van de geest; bij afwezigheid van waarneembare dingen, wordt hij een niet-waarnemer.

Ātmasatya, de Waarheid die het Zelf is, die vergelijkbaar is met de realiteit van de aarde zoals vermeld in de Vedische tekst, "Alle modificatie (van de aarde) bestaat alleen in naam, met spraak als ondersteuning. Alleen de aarde is waar" (Ch. VI. i. 4). *Ātmasatya-anubodha* is de realisatie van die Waarheid van het Zelf die voortvloeit uit de instructie van de geschriften en de leraar. *Yadā*, wanneer; als gevolg daarvan, er niets meer te denken valt; en de geest *na saṅkalpayate*, denkt niet, zoals vuur niet brandt bij afwezigheid van brandbare dingen; *tadā*, dan, op dat moment;

¹ De geest, verbeeld op Bewustzijn door onwetendheid, trilt op het allerhoogste werkelijke en constante Bewustzijn in beide toestanden.

yāti amanastām, bereikt het de staat van ophouden de geest te zijn. *Grāhyābhāve*, bij afwezigheid van waarneembare dingen; *tat*, die geest; *agraham*, wordt vrij van alle illusie van waarnemingen. Dit is het idee.

Als deze dualiteit vals is, hoe wordt dan de waarheid van iemands eigen Zelf gerealiseerd? Het antwoord is:

***akalpakamajam jñānam jñeyābhinnam pracakṣate .
brahmajñeyamajam nityamajenājājam vibudhyate .. 33..***

33. Zij zeggen dat de non-conceptuele kennis, die ongeboren is, niet-verschillend is van het kenbare (Brahman). De kennis die Brahman als inhoud heeft, is ongeboren en eeuwig. Het ongeboren (Zelf) wordt gekend door de ongeboren (kennis).

De kenners van Brahman *pracakṣate*, zeggen; dat absolute *jñānam*, kennis; dat *akalpakam* is, verstoken van alle verbeelding (non-conceptueel); en daarom *ajam*, ongeboren; is *jñeyābhinnam*, niet-verschillend van het kenbare, geïdentificeerd met Brahman, de absolute Werkelijkheid. En dit wordt ondersteund door zulke Vedische teksten als "Want de functie van het kennen van de kenner kan nooit verloren gaan" (Br. IV. iii. 30), zoals de hitte van vuur; "Kennis, Gelukzaligheid, Brahman" (Br. III. ix. 28. 7); "Brahman is waarheid, kennis, oneindig" (Tai. II. i. 1). De frase *brahma-jñeyam* is een attribuut van diezelfde kennis en betekent, precies die kennis waarvan Brahman Zelf de inhoud is en die niet-verschillend is van Brahman, zoals hitte van vuur is. Door die *ajena*, ongeboren, kennis, die de ware aard van het Zelf is: *vibudhyate*, wordt gekend — Het kent door Zichzelf; de *ajam*, ongeboren Werkelijkheid, dat is het Zelf. Het idee dat wordt overgebracht is dat het Zelf altijd een homogene massa van Bewustzijn is, zoals de zon die van nature constant is, is gezegd dat wanneer de geest wordt ontdaan van ideevorming krachtens de realisatie van de Waarheid die Brahman is, en wanneer er een afwezigheid is van externe objecten (van waarneming), hij rustig, beheerst en teruggetrokken wordt zoals vuur dat geen brandstof heeft. En er is verder gezegd dat wanneer de geest zo ophoudt de geest te zijn, dualiteit ook verdwijnt.

***nigrhītasya manaso nirvikalpasya dhīmataḥ .
pracāraḥ sa tu vijñeyaḥ suṣupte'nyo na tatsamaḥ .. 34..***

34. Het gedrag dat de geest vertoont, wanneer hij onder controle is, vrij van alle ideeën, en vol van onderscheidingsvermogen, moet in het bijzonder worden opgemerkt. Het gedrag van de geest in diepe slaap is anders en is niet vergelijkbaar met dat (van de gecontroleerde geest).

Pracāraḥ, het gedrag; dat er is; *manasaḥ*, van die geest, *nigrhītasya*, van datgene wat (dus) onder controle is; *nirvikalpasya*, van datgene wat vrij is van ideeën van

allerlei aard; *dhimataḥ*, van datgene wat vol is van onderscheidingsvermogen; *sah*, dat gedrag; *vijñeyah*, moet in het bijzonder worden opgemerkt; door de Yogi's.

Bezwaar; Bij afwezigheid van allerlei vormen van bewustzijn gedraagt de gecontroleerde geest zich op dezelfde manier als de geest in slaap. Vandaar dat, aangezien de afwezigheid van bewustzijn hetzelfde is, wat er dan in het bijzonder moet worden opgemerkt?

Hierop luidt het **antwoord:** Het bezwaar is onhoudbaar, aangezien het gedrag van de geest *suṣupte*, in diepe slaap; *anyah* is, anders; de geest bevindt zich dan onder de sluier van de duisternis van waan die voortkomt uit onwetendheid, en hij bezit nog steeds de latente neigingen die de zaden zijn van vele kwade daden. En het gedrag van de geest onder controle is zeker anders, aangezien onwetendheid, het zaad van kwade activiteiten, uit die geest is weggebrand door het vuur van de realisatie van de Waarheid die het Zelf is, en aangezien uit die geest de smet van alle kwellingen is verwijderd. Vandaar dat (het gedrag van de slapende geest) *na tatsamāḥ*, niet lijkt op dat gedrag (in de gecontroleerde staat). Daarom is het geschikt om gekend te worden. Dit is de betekenis.

De reden voor het verschil in gedrag wordt vermeld:

*līyate hi suṣupte tannigrhītaṃ na līyate .
tadeva nirbhayaṃ brahma jñānālokaṃ samantataḥ .. 35..*

35. Want die geest verliest zichzelf in slaap, maar verliest zichzelf niet wanneer hij onder controle is. Precies die geest wordt het onbevreesde Brahman, bezit van het licht van Bewustzijn rondom.

Hi, aangezien; *suṣupte*,¹ in diepe slaap; *tat*, dat, de geest samen met al zijn neigingen en indrukken die de zaden zijn van al zulke mentale modi als onwetendheid (egoïsme, gehechtheid, enz.); *līyate*, verliest zichzelf, bereikt een zaadstaat van potentialiteit die een soort duisternis en non-differentiatie is; maar wanneer die geest *nigrhītaṃ* is, teruggetrokken, door kennis die voortkomt uit discriminatie; *na līyate*, verliest hij zichzelf niet, bereikt hij niet de zaadstaat van duisternis; daarom is het redelijk dat het gedrag van de slapende en gecontroleerde geest verschillend is. *Tat eva*, precies die geest; wordt het allerhoogste non-duale brahma, Brahman Zelf; wanneer (in zijn absorptie in Brahman) het bevrijd is van de dubbele smet van subject en object die de scheppingen van onwetendheid zijn. Aangezien dit het geval is, daarom wordt precies die geest *nirbhayaṃ*, onbevreesd; want dan is er geen waarneming van dualiteit die angst veroorzaakt (Br. I. iv. 2). Brahman is die rustige en onbevreesde entiteit, door het kennen waarvan men nergens angst voor heeft (Tai, II. ix). Dat Brahman wordt verder onderscheiden; *Jñāna* betekent Kennis, Bewustzijn, dat de ware aard van het Zelf is; en Brahman dat die Kennis als

¹ Een andere lezing is *susuptau*.

Zijn *ālokaḥ*, licht (uitdrukking) heeft, is *jñānālokaḥ*, bezit van het Licht van Kennis. De betekenis is dat Het een homogene massa van Bewustzijn is; *samantataḥ*, rondom; het geïmpliceerde idee is dat, net als de ruimte, Het allesdoordringend is zonder onderbreking.

*ajamanidramasvapanamanāmakamarūpakam .
sakṛdvibhātaṃ sarvajñam nopacāraḥ kathañcana .. 36..*

36. Brahman is ongeboren, slaaploos, droomloos, naamloos, vormloos, eeuwig schitterend, alles, en een kenner. (Wat betreft Het) is er de minste mogelijkheid van ceremonie niet.

Geen oorzaak van geboorte hebbend, coëxisteert Brahman met al wat binnen en buiten is; en Het is *ajam*, ongeboren; want we zeiden dat geboorte wordt veroorzaakt door onwetendheid zoals in het geval van een slang op een touw; en dat onwetendheid wordt gestopt bij de realisatie van de waarheid van het Zelf volgens instructie. Zoals Het ongeboren is, is Het *anidram*, slaaploos. Slaap is de beginloze Māyā gekenmerkt door onwetendheid. Aangezien hij (de mens) is ontwaakt in zijn eigen reële, non-duale aard die het Zelf is, daarom is hij *asvapanam*, droomloos. En aangezien zijn naam en vorm een schepping zijn van de staat van niet-waken, en zij vernietigd worden bij het ontwaken zoals de illusie van een slang op een touw, daarom kan Brahman door geen enkel woord worden genoemd, noch kan Het worden beschreven als hebbend enige vorm op welke manier dan ook; zo is Het ook *anāmakam arūpakam*, zonder naam en vorm, zoals vermeld door de Vedische tekst, "Waaruit spraak terugkeert" (Tai. II. iv, II. ix). Bovendien is Het *sakṛt vibhātaḥ*, altijd verlicht, constante schittering van nature; aangezien Het verstoken is van non-manifestatie, als gevolg van niet-waarneming, en manifestatie, afhankelijk van verkeerde waarneming (zoals in het geval van een individu ¹). Realisatie en non-realisatie (van Brahman) zijn als dag en nacht (van de zon ²), en de duisternis van onwetendheid is altijd de oorzaak van non-manifestatie. Aangezien dit afwezig is bij Brahman, en aangezien Brahman van nature het licht is dat eeuwig Bewustzijn is, is het slechts redelijk dat Het voortdurend schitterend zou moeten zijn. Daarom is Het ook *sarvajñam*: *sarva*, alles, zowel als, *jñā*, een kenner, van nature. Met betrekking tot dit Brahman met zulke kenmerken kan er *na upacāraḥ*, geen ceremonie (praktijk), zijn, zoals anderen hebben, b.v. concentratie van de geest enz. die ver-

¹ In een individu wordt Brahman gezegd verborgen te zijn wanneer Het niet als 'Ik' wordt waargenomen. En wanneer een valse waarneming ontstaat in de vorm "Ik ben een handelend wezen" enz., wordt Brahman gezegd gemanifesteerd te zijn. Wanneer deze twee ideeën afwezig zijn, blijft Brahman als de zelfstralende Werkelijkheid.

² Het is waar dat niet-realisatie voorafgaat en realisatie opvolgt na instructie. Maar zij behoren niet tot Brahman. De zon wordt verondersteld onderhevig te zijn aan dag en nacht, omdat mensen zich voorstellen dat de zon opkomt en ondergaat. Maar in werkelijkheid heeft de zon geen nacht of dag. Op soortgelijke wijze heeft Brahman geen realisatie of niet-realisatie.

schillen van de aard van het Zelf. Het idee is dit: Zoals Brahman van nature eeuwig zuiver, intelligent en vrij is, kan er geen mogelijkheid zijn dat er iets gedaan kan worden *kathañcana*, op welke manier dan ook, na de vernietiging van onwetendheid.

De reden wordt aangevoerd voor het vaststellen van naamloosheid enz. zoals hierboven vermeld:

*sarvābhilāpavigataḥ sarvacintāsamutthitaḥ .
supraśāntaḥ sakṛjyotiḥ samādhiracalo'bhayaḥ .. 37..*

37. Het Zelf is vrij van alle zintuigen en staat boven alle interne organen. Het is uitermate rustig, eeuwige schittering, goddelijke absorptie, onveranderlijk en onbevreesd.

Het woord *abhilāpaḥ*, afgeleid in de zin van datgene waardoor uiting wordt gegeven, betekent het spraakorgaan dat allerlei woorden uitdrukt. De geïmpliceerde betekenis is dus dat Het vrij is van alle organen. Op soortgelijke wijze, *sarvacintāsamutthitaḥ*. Het woord *cintā*, afgeleid in de zin van datgene waardoor dingen worden gedacht, betekent het intellect; daaruit *samutthitaḥ*, bovenuit gestegen; dat wil zeggen, verstoken van het interne orgaan; want de Vedische tekst verklaart: "Aangezien Het zonder Prāṇa is, zonder geest, zuiver, en superieur aan het hoge onveranderlijke" (Mu. II. i. 2). Verstoken van alle objecten, is Het *supraśāntaḥ*, absoluut rustig; *sakṛjyotiḥ*, eeuwig licht, krachtens zijn natuur als het Bewustzijn dat het Zelf is; *samādhīḥ*, goddelijke absorptie, realiseerbaar door het inzicht voortkomend uit de diepste Concentratie (*samādhi*). Of Het wordt *samādhi* genoemd, omdat Het het object van concentratie is. *Acalaḥ*, onveranderlijk; en daarom *abhayaḥ*, onbevreesd, aangezien er geen mutatie is.

Aangezien Brahman Zelf is beschreven als goddelijke absorptie, onveranderlijk en onbevreesd, daarom –

*graho na tatra notsargaścintā yatra na vidyate .
ātmasaṁsthāṁ tadā jñānamajāti samatām gatam .. 38..*

38. Er kan geen acceptatie of afwijzing zijn waar alle mentale activiteit stopt. Dan wordt kennis gevestigd in het Zelf, en is ongeboren en wordt homogeen.

Tatra, daar, in dat Brahman; *vidyate*, daar bestaat; *na grahaḥ*, geen acceptatie; *na utsargaḥ*, geen afwijzing; want acceptatie of afwijzing is mogelijk waar verandering of de mogelijkheid daarvan bestaat. Deze twee zijn hier onverenigbaar met Brahman, want er bestaat niets anders in Het dat een verandering kan veroorzaken, en Brahman Zelf is zonder delen. Daarom is er geen acceptatie of afwijzing. Dit is het idee. *Yatra*, waar; *cintā*, gedachte (mentale activiteit) *na vidyate*, niet bestaat. Hoe kan er acceptatie en afwijzing zijn waar geen mentale activiteit mogelijk is bij

afwezigheid van de geest? Dit is het idee. Zodra de realisatie van de Waarheid die het Zelf is, komt, *tadā*, dan, bij afwezigheid van enig object (dat gekend moet worden); *jñānam*, kennis; wordt *ātmasamīkṣā*, gevestigd in het Zelf, zoals de hitte van vuur in vuur. Het is dan *ajāti*, ongeboren; *gatam samatām*, wordt homogeen.

De belofte die eerder werd gedaan, "Daarom zal ik spreken van Brahman dat vrij is van beperking, zonder geboorte is, en in een staat van homogeniteit is (*Kārikā*, III. 2), en die is vervuld met behulp van de schrift en de rede, wordt hier afgesloten met te zeggen, "ongeboren en het wordt homogeen". Al het andere, afgezien van deze realisatie van het Zelf, bevindt zich binnen de sfeer van ellende, zoals verklaard door de Vedische tekst, "O Gārgī, hij die uit deze wereld vertrekt zonder dit Onveranderlijke te kennen, is ellendig" (Br. III. viii. 10). De betekenis die wordt getracht over te brengen is dat door dit te kennen, men een Brāhmaṇa (kenner van Brahman) wordt en zijn plichten vervuld heeft.

Hoewel de hoogste Werkelijkheid zo is, toch –

*asparśayogo vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ .
yogino bibhyati hyasmādhaye bhayadarśinaḥ .. 39..*

39. De Yoga die algemeen bekend staat als zonder enige aanraking met iets, is moeilijk te begrijpen voor welke Yogi dan ook. Want die Yogi's, die angst waarnemen waar er geen angst is, zijn er bang voor.

Asparśa-yogaḥ nāma, dit is bekend als de Yoga zonder enige aanraking, aangezien het geen relatie heeft, aangegeven door het woord aanraking, met iets; *vai*, (dit is hoe het is) aangeduid, welbekend in alle Upaniṣads. Het is *durdarśaḥ*, moeilijk te zien; *sarvayogibhiḥ*, door al die Yogi's, die verstoken zijn van de kennis die in de Upaniṣads wordt overgedragen. Het idee is dat het alleen bereikbaar is door de inspanning die gepaard gaat met de realisatie van het Zelf in overeenstemming met instructie. *Hi*, want; *yoginaḥ*, de Yogi's; die *bhayadarśinaḥ abhaye* waarnemers zijn van angst in dit onbevreesde (Brahman), de niet-onderscheidende die de vernietiging van hun persoonlijkheid vrezen, wat de oorzaak van hun angst wordt; (zij) *asmāt bibhyati*, zijn er bang voor, denkend dat deze Yoga hetzelfde is als de desintegratie van hun eigen individualiteit, hoewel het in feite voorbij alle angst is.

Maar voor degenen voor wie de geest en de zintuigen enz., die verbeeld zijn als een slang op een touw, geen bestaan hebben in werkelijkheid wanneer ze worden beschouwd los van hun essentie die Brahman is — voor degenen die geïdentificeerd zijn geworden met Brahman — komt onbevreesdheid; en voor hen wordt van nature de eeuwige vrede genaamd emancipatie volbracht die niet afhankelijk is van enige andere factor, zoals we eerder verklaarden in "Er is de minste mogelijkheid van ceremonie niet" (*Kārikā*, III, 36). Maar voor de andere Yogi's die nog het pad bewandelen, die begiftigd zijn met een inferieure of middelmatige kijk en de geest als

iets anders dan het Zelf beschouwen, hoewel ermee geassocieerd — voor degenen die niet in het bezit zijn van de realisatie van het Zelf dat de Waarheid is.

***manaso nigrāhāyattamabhayaṃ sarvayoginām .
duḥkhakṣayaḥ prabodhaścāpyakṣayā śāntireva ca .. 40..***

40. Voor al deze Yogi's zijn onbevreesdheid, het wegnemen van ellende, kennis (van het Zelf) en eeuwige vrede afhankelijk van de controle over de geest.

Sarvayoginām, voor alle Yogi's; *abhayaṃ*, onbevreesdheid; is *manasaḥ nigrāhāyattam*, afhankelijk van de controle over de geest; en zo ook *duḥkhakṣayaḥ*, het wegnemen van ellende. Want er kan geen uitdoving van verdriet zijn voor de niet-onderscheidende mensen zolang de geest, in associatie gebracht met het Zelf, verstoord blijft. Bovendien, (voor hen) is de kennis van het Zelf ook afhankelijk van de controle over de geest. Op soortgelijke wijze is *akṣayā śāntiḥ*, de eeuwige vrede, genaamd bevrijding, ook zeker afhankelijk van de controle over de geest.

***utseka udadheryadvatkuśāgreṇaikabindunā .
manaso nigrāhastadvadbhavedaparikhedataḥ .. 41..***

41. Net zoals een oceaan kan worden leeggepompt met behulp van de punt van een Kuśa-grashalm die slechts een druppel kan bevatten, zo kan ook de controle over de geest tot stand worden gebracht door afwezigheid van lamlendigheid.

Zelfs de controle over de geest komt tot stand *aparikhedataḥ*, door het ontbreken van lamlendigheid; voor die Yogi's die onophoudelijk en zonder lamlendigheid volharden met een ijver zoals die welke gepaard gaat met het proberen een oceaan leeg te pompen; *kuśāgreṇa ekabindunā*, met behulp van de punt van een Kuśa-grashalm die slechts een druppel kan bevatten. Dit is het idee.

Is ijver alleen, die geen lamlendigheid kent, het middel om de geest te beheersen? Het antwoord wordt negatief gegeven:

***upāyena nigrhṇīyādvikṣiptaṃ kāmabhogayoḥ .
suprasannaṃ laye caiva yathā kāmo layastathā .. 42..***

42. Met behulp van dat juiste proces moet men de geest, die verspreid blijft te midden van objecten van verlangen en genot, onder discipline brengen; en men moet hem onder controle brengen, zelfs wanneer hij in volle vrede is in slaap, want slaap is even slecht als verlangen.

Gewapend met onvermoeibare inspanning, en met behulp van de te vermelden middelen, *nigrhṇīyāt*, moet men onder discipline brengen, zich concentreren op het Zelf Zelf; de geest die *vikṣiptaṃ*, verspreid blijft te midden van objecten van verlangen

en hun genot. Dit is de betekenis. Bovendien betekent *laya* datgene waarin iets opgaat, d.w.z. slaap. Hoewel de geest *suprasannam* is, zeer vreedzaam, d.w.z. vrij van inspanning; *laye*, in die slaap; toch "moet hij onder discipline worden gebracht" — dit moet worden aangevuld. Mocht men vragen: "Als hij volledig in vrede is, waarom zou hij dan gedisciplineerd moeten worden?" het antwoord is: "Aangezien *layaḥ tathā*, slaap net zozeer een bron van kwaad is; *yathā kāmah*, als verlangen is." Dus het geïmpliceerde idee is dit: Zoals de geest die zich bezighoudt met objecten van verlangen gecontroleerd moet worden, zo moet ook de geest in slaap gedisciplineerd worden.

*duḥkham sarvamanuṣṁṣya kāmabhogānnivartayet .
ajam sarvamanuṣṁṣya jātaṁ naiva tu paśyati .. 43..*

43. Voortdurend herinnerend dat alles vol ellende is, moet men de geest terugtrekken van het genot dat voortkomt uit verlangen. Voortdurend herinnerend aan het feit dat het ongeboren Brahman alles is, neemt men het geborene (namelijk de veelheid van dualiteit) zeker niet waar.

Anuṣṁṣya, herinnerend, het feit dat; *sarvam*, alles, alle dualiteit die door onwetendheid is gecreëerd; is *duḥkham*, vol smart; men *nivartayet*, moet terugtrekken, de geest; *kāmabhogāt*, van genot ingegeven door verlangen, van de objecten van verlangen; men moet zich terugtrekken met behulp van ideeën van verzaking — dit is de betekenis. *Anuṣṁṣya*, herinnerend aan het feit, uit de instructie van de geschriften en de leraar, dat *ajam*, het ongeborene, Brahman; is *sarvam*, alles; *na eva tu paśyati*, neemt men zeker niet waar; de veelheid van dualiteit die tegengesteld is aan Brahman; want dualiteit houdt dan op.

*laya sambodhayeccittaṁ vikṣiptaṁ śamayetpunaḥ .
sakaśāyaṁ vijānīyātsamaprāptaṁ na cālayet .. 44..*

44. Men moet de geest wekken die in diepe slaap is opgegaan; men moet de verspreide geest weer tot rust brengen; men moet weten wanneer de geest gekleurd is met verlangen (en in een latente toestand verkeert). Men moet de geest die in evenwicht is gebracht, niet storen.

Aldus, met behulp van het dubbele proces van verzaking en beoefening van kennis, *sambodhayet*, moet men de geest wekken; samengegaan in *laya*, in diepe slaap; men moet hem bezighouden met de discriminerende waarneming van de transcendentie van het Zelf. Het woord *citta* heeft dezelfde betekenis als *manas*, geest, *Śamayet punaḥ*, men moet opnieuw tot rust brengen, de geest; die *vikṣiptam* is, verspreid, te midden van verlangen en genot. Wanneer de geest van een mens, die herhaaldelijk oefent, wordt gewekt uit diepe slaap en wordt teruggetrokken van objecten, maar niet in evenwicht is gebracht en in een tussenliggende staat verkeert, dan *vijānīyāt*, moet men die geest kennen; als *sakaśāyam*, gekleurd met verlangen,

in een latente staat. Ook uit die staat moet hij ijverig naar evenwicht worden geleid. Maar wanneer de geest *samaprāptam* wordt, in evenwicht gebracht, dat wil zeggen, wanneer hij zich naar dat doel begint te bewegen; *na vicālayet*, moet men hem niet storen, van die koers; of met andere woorden, men moet hem niet terugkeren naar objecten.

*nā"svādayetsukhaṃ tatra niḥsaṅgaḥ prajñayā bhavet .
niścalaṃ niścaraścittamekē kuryātpṛayātataḥ .. 45..*

45. Men moet in die toestand geen geluk ervaren; maar men moet onthecht worden door gebruik te maken van onderscheidingsvermogen. Wanneer de geest (gevestigd in standvastigheid) wil uittreden, moet men hem met ijver concentreren.

Het *sukham*, geluk; dat een Yogi krijgt terwijl hij probeert zijn geest te concentreren, *na āśvādayet*, moet hij niet genieten; dat wil zeggen, hij moet zich daar niet aan hechten, aan die toestand. Hoe moet hij zich daar gedragen? Hij moet *niḥsaṅgaḥ* worden, onthecht; *Prājñayā*, door het onderscheidende idee. Hij moet denken: "Welk geluk ook wordt waargenomen, is een schepping van onwetendheid, en het is vals." Hij moet ook zijn geest terugtrekken van dat soort aantrekkingskracht tot vreugde — dit is de strekking. Wanneer, na zich te hebben teruggetrokken van de aantrekkingskracht tot geluk, en na de staat van standvastigheid te hebben bereikt, de geest *niścaraṭ* wordt, gericht op naar buiten gaan; dan, door hem van die objecten terug te trekken met behulp van het bovengenoemde proces, *ekikuryāt*, moet men hem concentreren — in het Zelf Zelf; *pṛayātataḥ*, met ijver. Het idee is dat hij zijn ware aard van alleen Bewustzijn moet bereiken.

*yadā na līyate cittam na ca vikṣipyate punaḥ .
anīṅganamanābhāsaṃ niṣpannam brahma tattadā .. 46..*

46. Wanneer de geest niet verloren gaat noch verspreid raakt, wanneer hij bewegingloos is en niet verschijnt in de vorm van objecten, dan wordt hij Brahman.

Yadā, wanneer; het *cittam*, de geest; onder controle gebracht door het voornoemde proces; *na līyate*, niet verloren raakt, in slaap; en ook *na ca punaḥ vikṣipyate*, niet, opnieuw, verspreid raakt, te midden van objecten; en wanneer de geest *anīṅganam* wordt, bewegingloos, als een lamp op een windstille plaats; *anābhāsam*, niet verschijnt in de vorm van enig object, buiten verbeeld; wanneer de geest zulke kenmerken aanneemt, dan wordt hij *niṣpamam brahma*, Brahman; of met andere woorden, de geest wordt dan geïdentificeerd met Brahman.

*svasthaṃ śāntaṃ sanirvāṇamakathyaṃ sukhamutamam .
ajamajena jñeyena sarvajñaṃ paricakṣata .. 47.*

47. Die hoogste Gelukzaligheid bevindt zich in iemands eigen Zelf. Het is rustig, co-existent met bevrijding, voorbij beschrijving, en ongeboren. En aangezien Het identiek is met het ongeboren kenbare (Brahman), noemen zij Het de Alwetende (Brahman).

De bovengenoemde Gelukzaligheid, die de hoogste Werkelijkheid is; en die bestaat uit de realisatie van de Waarheid die het Zelf is, is *svastham*, gevestigd in iemands eigen Zelf; *śāntam*, rustig, gekenmerkt door de afwezigheid van alle kwaad, *sanirvānam*, co-existent met beëindiging, d.w.z. bevrijding; en het is *akathyam*, onbeschrijfelijk, aangezien het betrekking heeft op een absoluut unieke entiteit; het is *uttamam sukhām*, het hoogste geluk, het zijnde onovertroffen en toegankelijk voor het gezicht van de Yogi's alleen. Het is *ajam*, ongeboren, in tegenstelling tot objectief geluk. En aangezien dit geluk, in zijn ware aard van alwetendheid, identiek is *ajena*, met het ongeboren; *jñeyena*, met het te kennen ding; daarom *paricakṣate* de kenners van Brahman, noemen het; *sarvajñaṃ*, de alwetende, Brahman Zelf.

Alle zulke ideeën — b.v. de controle van de geest enz., schepping die lijkt op de evolutie van vormen uit aarde en goud, en meditatie — zijn besproken als middelen die leiden tot de realisatie van de hoogste Werkelijkheid zoals Het in Zichzelf is; maar deze zijn niet besproken als op zichzelf allerhoogste waarheid. De absoluut hoogste Waarheid is echter:

*na kaścijjāyate jīvaḥ sambhavo'sya na vidyate .
etataduttamaṃ satyaṃ yatra kiñcinna jāyate .. 48.*

48. Geen enkel individueel wezen, welk dan ook, wordt geboren. Het heeft geen bron (van geboorte). Dit (Brahman) is die hoogste Waarheid waar niets hoegenaamd geboren wordt.

Na jīvaḥ kaḥ cit, geen enkel individueel wezen hoegenaamd; dat een doener of een genietter is; *jāyate*, wordt geboren; op welke manier dan ook. Vandaar dat voor het Zelf dat van nature ongeboren en non-duaal is, *na vidyate*, er niet bestaat; enige *sambhavaḥ*, bron, oorzaak (voor het ondergaan van geboorte). Aangezien er voor Het geen oorzaak bestaat, daarom ondergaat geen enkel individueel wezen, welk dan ook, geboorte. Dit is de betekenis. Vergeleken met de waarheden die eerder als middelen werden genoemd, *etat*, deze; is *uttamam satyam*, de hoogste Waarheid; (*yatra*) waar, in welk Brahman, dat van nature Waarheid is; *na kiñcit jāyate*, niets hoegenaamd, zelfs geen jota of tittel, wordt geboren.

GAUḌAPĀDA'S KĀRIKĀ
HOOFDSTUK IV
ALĀTAŚĀNTI-PRAKARAṆA
(Over het verstillen van het vuurmerk¹)

Non-dualiteit werd aangevoerd als een uitgangspunt bij het bepalen van de betekenis van *Om*; het werd bewezen waar te zijn op basis van het feit dat de verschillen die in externe dingen worden gevonden onwerkelijk zijn; het werd opnieuw direct vastgesteld met behulp van geschriften en rede in het hoofdstuk over non-dualiteit; en die non-dualiteit werd samengevat in de afsluitende opmerking, "Dit is die hoogste waarheid" (*Kārikā*, III. 48). De realisten en de nihilisten zijn gekant tegen die unitaire visie die de strekking is van de geschriften. En er is gezinspeeld dat hun filosofie vals is, aangezien hun visie wordt beïnvloed door zulke ontardende factoren als gehechtheid en afkeer voortkomend uit wederzijdse tegenstand. En de filosofie van non-dualiteit wordt geprezen, aangezien zij niet onderhevig is aan een dergelijke mentale perversie. Nu begint het hoofdstuk over het doven van de vuurbrand, om gedetailleerd te laten zien hoe die deelwijs filosofieën zijn vanwege hun onderlinge beschuldiging, en dan, na ze te hebben verworpen, samen te vatten door de waarheid van de filosofie van non-dualiteit te bewijzen met behulp van de methode van verschil (bestaande uit hun verwerping²). Nu, over dit onderwerp, is dit eerste vers bedoeld als een groet aan de grondlegger van de school van non-dualiteit door hem te identificeren met non-dualiteit zelf. Want het is wenselijk om iemands leraar te aanbidden aan het begin van een schrift, zodat het beoogde resultaat kan worden bereikt.

jñānenā "kāśakalpena dharmānyo gaganopamān .
jñeyābhinnena sambuddhastam vande dvipadām varam .. 1..

1. Ik buig voor de Ene die de voornaamste is onder alle personen, die de zielen, gelijk aan de (oneindige) hemel, volledig heeft gekend, door zijn kennis die vergelijkbaar is met de ruimte en niet-verschillend is van het object van kennis.

Ākāśakalpa is datgene wat enigszins verschilt van de ruimte, dat wil zeggen, op de ruimte lijkt. Dus *jñānena ākāśakalpena* betekent door een kennis die vergelijkbaar

¹ Zie toelichting in de voetnoot van vers 47.

² Voorbeelden van de toepassing van de methoden van overeenkomst en verschil zijn: "Wat een product is, is niet eeuwig", en "Wat niet eeuwig is, is geen product". Wanneer beide methoden op een geval kunnen worden toegepast, worden alle twijfels over de waarheid van de algemene stelling weggenomen. In het huidige geval wordt non-dualiteit, gepresenteerd door de schrift en bewezen een mogelijkheid te zijn door logica, bevestigd door de holheid van andere opvattingen aan te tonen.

is met (oneindige) ruimte. Welk doel dient het? (Hij kent) *dharmān*, de zielen. Zielen van welke aard? De zielen, die *gagana-upamān* zijn, vergelijkbaar met de hemel. Er is een andere kwalificatie van diezelfde kennis: De kennis die *jñeyābhinna* is, niet-verschillend van de objecten van kennis, namelijk de zielen — net zoals hitte van vuur is, of licht van de zon is. Hij die *sambuddhaḥ* is, volledig heeft gerealiseerd; *dharmān gaganopamān*, de entiteiten die vergelijkbaar zijn met de hemel; *jneyabhinna jñānena*, door de kennis die niet-verschillend is van het object van kennis — dat vergelijkbaar is met de ruimte en niet-verschillend is van het Zelf dat gekend moet worden. Hij is inderdaad de Heer genaamd Nārāyaṇa. *Tam vande*, Hem groet ik; *dvipadām varam*, de beste onder de tweevoeters, dat wil zeggen, de allerhoogste Persoon onder alle personen, die worden gesuggereerd door het woord "tweevoeter". Onder het mom van deze groet aan de leraar, wordt gesuggereerd dat het doel van dit hoofdstuk is om, door een weerlegging van de tegengestelde opvattingen, de filosofie van de hoogste Werkelijkheid vast te stellen die verstoken is van de onderscheidingen van kennis, kenbare en kenner.

Nu, ter lofprijzing van de Yoga die wordt onderwezen in de filosofie van non-dualisme, volgt een groet eraan:

*asparśayogo vai nāma sarvasattvasukho hitaḥ .
avivādo'viruddhaśca deśitastaṁ namāmyaḥam .. 2..*

2. Ik buig voor die Yoga die bekend staat als vrij van relaties, vreugdevol voor alle wezens, heilzaam, vrij van geschillen, niet-tegenstrijdig, en uiteengezet in de geschriften.

Asparśa-yogaḥ is die Yoga, die geen *sparśa*, aanraking, relatie, met iets op enig moment heeft; het is van de aard van Brahman. Voor de kenners van Brahman is het *vai nāma*, inderdaad zo genoemd; dat wil zeggen, het is welbekend als de Yoga, vrij van alle relaties. En het wordt *sarva-sattva-sukhaḥ*, een gelukzaligheid voor alle wezens. Sommige Yoga, zoals bijvoorbeeld ascese, kan zelf verdrietig zijn, hoewel het onderscheiden wordt als een middel dat leidt tot extreem geluk. Maar deze is niet van die soort. Wat dan wel? Het is vreugdevol voor alle wezens. Op soortgelijke wijze, in deze wereld, kan een bepaalde vorm van genot van objecten vreugdevol maar niet heilzaam zijn. Maar deze is zowel vreugdevol als *hitaḥ* heilzaam, aangezien zijn aard altijd onveranderlijk is. Bovendien is het *avivādaḥ*; datgene waarin geen geschil is door twee kanten te omhelzen, voor en tegen, is *avivādaḥ*, vrij van geschil. Waarom? Omdat het bovendien *aviruddhaḥ* is, niet-tegenstrijdig. De Yoga van deze soort die *deśitaḥ* is, geïnstrueerd, door de geschriften; *tam*, daarvoor; *aḥam namāmi*, ik maak mijn groet, ik buig.

Hoe de dualisten elkaar tegenspreken, wordt vermeld:

*bhūtasya jātimicchanti vādinah kecideva hi .
abhūtasypāpare dhīrā vivadantaḥ paraspāram .. 3..*

3. Want sommige disputanten postuleren inderdaad de geboorte van een (pre-) bestaand ding. Andere wijzen, terwijl ze onderling discussiëren, postuleren de geboorte van wat niet pre-existeert.

Hi kecit eva vādinah, alleen sommige disputanten, namelijk de Sāṃkhyas; *icchanti*, postuleren; *jātim*, de geboorte; *bhūtasya*, van een bestaand ding; maar zo doen niet alle dualisten, want er zijn *apare*, anderen, namelijk de *Vaiśeṣikas* en de *Naiyāyikas*; die *dhīrāḥ* zijn, wijs, dat wil zeggen, trots op hun wijsheid; en die terwijl *vivadantaḥ*, tegenstrijdig spreken; de geboorte *abhūtasya*, van een niet-bestaand ding, postuleren. Het idee is dat zij elkaar willen overwinnen door middel van disputatie.

Nu wordt getoond wat zij feitelijk beweren terwijl zij elkaars standpunt weerleggen door tegenstrijdig te spreken:

*bhūtaṃ na jāyate kiñcidabhūtaṃ naiva jāyate .
vivadanto dvayā hyevamajātiṃ khyāpayanti te .. 4..*

4. Een ding dat reeds bestaat, gaat niet over in geboorte; en een ding dat niet pre-existeert, kan niet overgaan in geboorte. Deze mensen, terwijl ze zo disputeren, zijn werkelijk non-dualisten, en ze onthullen zo de afwezigheid van geboorte.

"*Kim cit*, iets; dat *bhūtaṃ* is, pre-existent; *na jāyate*, gaat niet over in geboorte, juist omdat het bestaat, zoals het geval is met het Zelf" — terwijl hij zo spreekt, weerlegt de houder van de opvatting dat het effect niet bestaat vóór zijn geboorte,¹ de opvatting van de Sāṃkhya die zegt dat het effect, pre-existent in de oorzaak², geboorte neemt. Op soortgelijke wijze, de Sāṃkhya, ook, terwijl hij zo spreekt, "*Abhūtaṃ*, het niet-bestaande; *na eva jāyate*, kan nooit geboren worden, vanwege het enkele feit dat het niet bestaat" — weerlegt de geboorte van een niet-bestaand ding zoals beweerd door degenen die geloven in het niet-bestaan van het effect vóór de productie. Terwijl *vivadantaḥ*, tegenstrijdig spreken; deze *advayāḥ*³, non-dualisten — want deze lopen werkelijk over naar het kamp van de non-dualisten door elkaars opvatting over de geboorte van het pre-existente of het niet-pre-existente te weerleggen; *khyāpayanti*, onthullen, impliciet; de *ajātim* afwezigheid van geboorte zelf.

¹ De Naiyāyika die virtueel zou instemmen met de opvatting dat iets uit niets voortkomt.

² Het effect blijft betrokken bij de oorzaak.

³ Een andere lezing is "*dvayāḥ*, dualisten".

*khyāpyamānāmajātiṃ tairanumodāmahe vayam .
vivadāmo na taiḥ sārdhamavivādāṃ nibodhata .. 5..*

5. Wij keuren de ongeborenheid goed die door hen wordt geopenbaard; wij ruziën niet met hen. (O discipelen), begrijp deze (filosofie) die vrij is van geschillen.

Door te zeggen "Laat dit zo zijn", keuren wij eenvoudigweg *amimodāmahe* goed; de *ajātiṃ*, ongeborenheid; *taiḥ khyāpyamānām*, door hen geopenbaard, aldus; wij *na vivadāmaḥ*, ruziën niet; *taiā sārdham*, met hen; door welke kant dan ook te kiezen voor of tegen, zoals zij doen ten opzichte van elkaar. Dit is het idee. Daarom, O discipelen, *nibodhata*, begrijp; die filosofie van de hoogste Werkelijkheid die *avivādam* is, voorbij geschil, en door ons wordt goedgekeurd.

*ajātasyaiva dharmasya jātimicchanti vādinah .
ajāto hyamṛto dharmo martyatām kathameṣyati .. 6..*

6. De sprekers staan inderdaad in voor de geboorte van een ongeboren positieve entiteit. Maar hoe kan een positieve entiteit die ongeboren en onsterfelijk is, sterfelijkheid ondergaan?

Vādinah, de dispuutanten — allemaal, of ze nu de opvatting van het eerdere bestaan of niet-bestaan van het effect huldigen. Dit vers werd eerder becommentarieerd (*Kārikā*. III. 20).

*na bhavatyamṛtaṃ martyaṃ na martyamamṛtaṃ tathā .
prakṛteranyathābhāvo na kathañcidbhaviṣyati .. 7..*

7. Het onsterfelijke kan niet sterfelijk worden. Evenzo kan het sterfelijke niet onsterfelijk worden. De mutatie van iemands natuur zal op geen enkele manier plaatsvinden.

*svabhāvenāmṛto yasya dharmo gacchati martyatām .
kṛtakenāmṛtastasya kathaṃ sthāsyati niścalaḥ .. 8..*

8. Hoe kan de onsterfelijke entiteit onveranderlijk blijven vanuit het standpunt van iemand, volgens wie, een positieve onsterfelijke entiteit van nature in geboorte kan overgaan, daar het (volgens hem) een product is?

De verzen die eerder zijn uitgelegd (*Kārikā*, III. 21-22) worden hier geciteerd om de bevestiging van ongeborenheid te tonen die wordt geopenbaard door het onderlinge geschil van andere denkrichtingen.

Aangezien iemands natuur, zelfs in de gewone zin van het woord, niet verandert, (laat staan dat de hoogste natuur zichzelf kan veranderen). Er wordt getoond wat die natuur is:

*sāmsiddhikī svābhāvikī saha-jā akṛtā ca yā .
prakṛtiḥ seti vijñeyā svabhāvaṃ na jahāti yā .. 9.*

9. Met het woord natuur moet worden verstaan datgene wat permanent is verworven, of intrinsiek, instinctief, onveroorzaakt, of onveranderlijk is in zijn karakter.

Sāmsiddhiḥ betekent volledige verwezenlijking, en iets dat daaruit voortvloeit is *sāmsiddhikī*, zoals de aard is van de succesvolle Yogi's die begiftigd zijn met zulke occulte krachten als naar believen subtiel worden zoals een atoom enz. In het geval van de Yogi's verandert die aard niet in het verleden of de toekomst; het blijft zoals het is. Zo ook *svābhāvikī*, intrinsiek, dat wat voortvloeit uit de aard van de dingen zelf, zoals bijvoorbeeld zulke kenmerken als hitte of licht in het geval van vuur enz. Die aard verandert ook niet volgens plaats of tijd. Op soortgelijke wijze, *saha-jā*, instinctief, geboren met zichzelf, zoals bijvoorbeeld zulke activiteiten als vliegen in de lucht in het geval van vogels. Elk ander gedrag, ook, is natuurlijk, *yā akṛtā*, dat niet geproduceerd is, door iets anders, zoals bijvoorbeeld de neiging van water om naar beneden te stromen. En iets anders, *yā na jahāti svabhāvaṃ*, dat zijn karakter niet verandert; *sā*, al dat; *vijñeyā*, moet worden gekend, in deze wereld; als *prakṛtiḥ*, natuur. Het idee dat wordt overgebracht is dit: wanneer de aard van empirische dingen, die valselijk worden verbeeld, zichzelf niet verandert, welke noodzaak kan er dan zijn om erop te wijzen dat de natuurlijke onsterfelijkheid van de intrinsiek ongeboren ultieme realiteiten, niet onderhevig is aan mutatie?

Wat vormt die natuur, wiens verandering wordt aangenomen door de dispuutanten? En wat is het gebrek in zo'n aanname? Het antwoord is dit:

*jarāmarāṇanirmuktāḥ sarve dharmāḥ svabhāvataḥ .
jarāmarāṇamicchantāścyavante tanmanīṣayā .. 10.*

10. Alle zielen zijn intrinsiek vrij van ouderdom en Dood. Maar door ouderdom en dood te verbeelden, en in die gedachte verdiept te zijn, wijken zij af van hun natuur.

Jarā-maraṇa-nirmuktaḥ, vrij van alle fysieke veranderingen, beginnend met *jarā*, ouderdom, en (eindigend met) *marāṇa*, dood. Wie zijn zij? *Sarve dharmāḥ*, alle entiteiten, d.w.z. alle zielen. *Svabhāvataḥ*, van nature. Hoewel de zielen intrinsiek zo zijn, toch *icchantaḥ*, denkend, alsof ze denken, verbeeldend; *jarānīraṇam*, ouderdom en dood, voor het Zelf, zoals het verbeelden van een slang op een touw; zij *cyavante*, vallen, dat wil zeggen, wijken af, van hun eigen natuur; *tanmanīṣayā*, vanwege die gedachte – gedachte aan ouderdom en dood, dat wil zeggen, vanwege het gebrek aan verdiept zijn in dat soort gedachten.

De Vaiśeṣika wijst erop hoe de Sāṃkhyas, die de opvatting van het pre-bestaan van het effect in de oorzaak huldigen, onlogisch spreken:

*kāraṇaṃ yasya vai kāryaṃ kāraṇaṃ tasya jāyate .
jāyamānaṃ kathamajam bhinnaṃ nityaṃ katham ca tat .. 11.*

11. De oorzaak moet geboorte ondergaan volgens iemand die stelt dat de oorzaak zelf het effect is. Hoe kan een ding ongeboren zijn dat geboren wordt, en hoe kan het eeuwig zijn wanneer het onderhevig kan zijn aan (gedeeltelijke) desintegratie?

De disputant, *yasya*, volgens wie; *kāraṇaṃ*, de oorzaak zelf, (bestaand) in de vorm van materialen zoals aarde; is het *kāryaṃ*, het effect, dat wil zeggen, evolueert naar het effect; *tasya*, vanuit zijn oogpunt; *kāraṇaṃ*, de oorzaak, b.v. Pradhāna of (Oorspronkelijke Natuur), hoewel zelf ongeboren; *jāyate*, ondergaat geboorte, als de effecten zoals Mahat en de rest. Dit is het idee, als Pradhāna *jāyamānaṃ* is, geboren, als Mahat en de rest; *katham*, hoe, wordt er dan door hen gezegd; *ajam* te zijn, ongeboren? Want het is een contradictie in termen om te zeggen dat een ding ongeboren is en toch geboorte heeft. Bovendien zeggen zij dat Pradhāna eeuwig is, tegelijkertijd dat het *bhinnaṃ* is, gedeeltelijk gesplitst (getransformeerd). Want een samengesteld ding, een pot bijvoorbeeld, dat onderhevig is aan gedeeltelijke desintegratie, wordt niet gezien als eeuwig in deze wereld. Dit is het idee. De betekenis die wordt getracht over te brengen is dat het een contradictie van hun kant inhoudt om te zeggen dat een ding gedeeltelijk kan worden afgebroken en toch ongeboren en eeuwig kan zijn.

Ter verduidelijking van hetzelfde idee wordt gezegd:

*kāraṇādyadyananyatvamataḥ kāryamajam yadi .
jāyamānāddhi vai kāryātkāraṇaṃ te katham dhruvam .. 12.*

12. Als (volgens u) het effect niet-verschillend is van de oorzaak, dan is om die reden ook het effect ongeboren. En als dat zo is, hoe kan uw oorzaak dan nog eeuwig zijn, daar deze niet-verschillend is van zijn effect dat onderhevig is aan geboorte?

Yadi als; het uw bedoeling is om te stellen dat er *ananyatvam* is, non-verschil, van het effect; *kāraṇāt*, van de oorzaak, die ongeboren is; dan volgt hieruit dat *kāryam* *ajam*, het effect ongeboren is. Dit is een nieuwe contradictie in uw visie dat een ding een product is en toch ongeboren. Bovendien is er deze aanvullende contradictie; Als het effect en de oorzaak niet-verschillend zijn, *katham*, hoe; kan *te*, uw; *kāraṇaṃ*, oorzaak; dat niet-verschillend is *kāryāt jāyanmānāt*, van het effect dat onderhevig is aan geboorte; toch *dhruvam*, eeuwig zijn? Want de ene helft van een kip kan niet gekookt worden, terwijl de andere helft gereserveerd is voor het leggen van eieren.

*ajādvai jāyate yasya dr̥ṣṭāntastasya nāsti vai .
jātācca jāyamānasya na vyavasthā prasajyate .. 13..*

13. Die disputant heeft zeker geen ondersteunende illustratie die stelt dat het effect wordt geproduceerd uit een ongeboren oorzaak. Als het geproduceerde effect geacht wordt geboren te zijn uit een ander geboren ding, leidt dat ook niet tot een oplossing.

Die disputant, *yasya*, volgens wie; het effect *jāyate*, wordt geproduceerd; *ajāt*, uit een ongeboren ding; *tasya*, voor hem; *na asti vai dr̥ṣṭāntaḥ*, er is absoluut geen illustratie (ter ondersteuning). Het idee is dat, bij afwezigheid van enige ondersteunende illustratie, door implicatie bewezen is dat niets geboren wordt uit het ongeboren. Aan de andere kant, als wordt gesteld *jāyamānasya*, met betrekking tot het geproduceerde effect; dat het komt *jātāt*, van een geboren ding; dan, aangezien het laatste uit een ander geboren ding moet komen en het laatste, opnieuw, uit een ander geboren ding, *na vyavasthā prasajyate*, zal er helemaal geen oplossing zijn; of met andere woorden het zal leiden tot een oneindige regressie.

Door de Vedische tekst, "Maar wanneer voor de kenner van Brahman alles het Zelf is geworden (wat moet men dan kennen en waardoor?)" (Br. II. iv. 14), is gezegd dat vanuit het hoogste standpunt er geen dualiteit is. Hierop voortbouwend zegt het (volgende) vers:

*hetorādīḥ phalaṃ yeṣāmādirhetuḥ phalasya ca .
hetoh phalasya cānādīḥ katham tairūpavarṇyate .. 14..*

14. Hoe kan oorzaak- en gevolgsloosheid worden verklaard voor oorzaak en gevolg door die (disputanten) volgens wie het effect de oorsprong is van de oorzaak en de oorzaak de oorsprong is van het effect?

De disputanten, *yeṣām*, volgens wie; de *phalaṃ*, effect, het aggregaat van lichaam en zintuigen; is de *ādīḥ*, bron; *hetoh*, van de oorzaak, van verdienste enz.; en op soortgelijke wijze, de *hetuḥ*, oorzaak, verdienste enz.; is de *ādīḥ*, bron; *phalasya*, van het effect, van het aggregaat van lichaam en zintuigen; — dus terwijl ze een begin postuleren voor de oorzaak en het effect door de bewering dat deze wederzijds de bronnen en producten van elkaar zijn¹; — *katham taiḥ upavarṇate*, hoe kan door precies deze mensen worden beweerd; dat de oorzaak en het effect beginloos zijn? Met andere woorden, dit is zelf-tegenstrijdig, want het Zelf dat eeuwig en onveranderlijk is, kan noch de oorzaak, noch het effect worden.

Hoe doen ze een tegenstrijdige bewering? Dat wordt getoond:

¹ Verdienste en onverdienste vloeien voort uit belichaming; een belichaming vloeit voort uit verdienste en onverdienste.

*hetorādih phalaṃ yeṣāmādirhetuḥ phalasya ca .
tathā janma bhavetteṣāṃ putrājjanma pīturyathā .. 15..*

15. Zoals een vader geboren kan worden uit een zoon, zo kan geboorte ook een mogelijkheid zijn volgens die (disputanten) die toegeven dat het effect de bron is van de oorzaak en de oorzaak de bron is van het effect.

Degenen die beweren dat de oorzaak voortkomt uit het effect, dat zelf wordt geproduceerd door de oorzaak, raken verstrikt in een contradictie die vergelijkbaar is met die welke wordt geïmpliceerd in *pituḥ janma putrāt*, de geboorte van een vader uit een zoon.

Als wordt beweerd dat de hierboven aangewezen contradictie niet redelijkerwijs kan worden aangevoerd, zeggen wij,

*sambhave hetuphalayoreṣitavyaḥ kramastvayā .
yugapatsambhave yasmādasambandho viśāṇavat .. 16..*

16. Als er een mogelijkheid is van oorzaak en gevolg, zult u een volgorde moeten vinden. Want als ze samen ontstaan, kan er geen oorzakelijk verband zijn zoals tussen de twee horens van een koe.

Sambhave, als er een mogelijkheid is; *hetu-phalayoh*, van oorzaak en gevolg; dan *tvayā*, door u; *eṣitavyaḥ*, moet worden gevonden; *kramah*, een volgorde, met betrekking tot ontstaan — namelijk dat de oorzaak voorafgaat en het effect volgt. Dit is om deze verdere reden noodzakelijk: *Yasmāt*, aangezien; *yugapat sambhave*, mocht er een gelijktijdige oorsprong zijn, van de oorzaak en het effect; dan zal er *asambandhaḥ* zijn, gebrek aan relatie, door middel van causaliteit, zoals in het geval van de twee horens van een koe die samen aan de rechter- en linkerkant groeien.

Hoe zijn ze niet-gerelateerd? Dat wordt vermeld:

*phalādutpadyamānaḥ sanna te hetuḥ prasidhyati .
aprasiddhaḥ kathaṃ hetuḥ phalamutpādayiṣyati .. 17..*

17. Als uw oorzaak voort moet komen uit een effect, kan het geen recht op erkenning hebben. Hoe zal een oorzaak, die niet als zodanig is vastgesteld, een resultaat produceren?

Utpadyamānaḥ san, als het moet ontstaan; *phalāt*, uit een effect, dat nog moet geboren worden, dat zelf nog zonder enig bestaan is; — geboren uit een effect dat niet-bestaand is zoals de hoorn van een haas; *hetuḥ*, de oorzaak; *na prasidhyati*, heeft geen recht op erkenning; heeft geen enkele geboorte. *Katham*, hoe; uw *hetuḥ*, oorzaak; die nog moet worden voorzien van substantie, en *aprasiddhaḥ*, is niet als zodanig vastgesteld, zoals de hoorn van een haas; *utpādayiṣyati phalam* zal een resultaat produceren? Want het is nergens gezien dat twee dingen die voor hun

bestaan van elkaar afhankelijk zijn, en analoog zijn aan de horens van een haas, causaal of op enige andere manier verbonden zijn. Dit is het idee.

*yadi hetoḥ phalātsiddhiḥ phalasiddhiśca hetutaḥ .
kataratpūrvanīṣpannam yasya siddhirapekṣayā .. 18..*

18. Als het bestaan van de oorzaak afhankelijk is van het effect, en het bestaan van het effect afhankelijk is van de oorzaak, welk van de twee heeft dan eerder bestaan, met betrekking tot welke de andere kan ontstaan?

Als, zelfs na het verwerpen van enig causaal verband tussen de (zogenaamde) oorzaak en het (zogenaamde) effect door te wijzen op het gebrek dat zij niet onderling gerelateerd kunnen zijn, u beweert dat de oorzaak en het effect bestaan door wederzijdse afhankelijkheid, zeg mij dan welk van de oorzaak en het effect eerder bestaat, afhankelijk waarvan de daaropvolgende kan ontstaan. Dit is het idee.

*aśaktiraparijñānam kramakopo'tha vā punaḥ .
evam hi sarvathā buddhairajātiḥ paridīpitā .. 19..*

19. Uw onvermogen om hierop te antwoorden, zal neerkomen op uw onwetendheid, of er zal een vervalsing zijn van de door u beweerde sequentie. Zo wordt inderdaad op elke manier de afwezigheid van geboorte benadrukt door de geleerden.

Als u denkt dat u geen antwoord heeft, dan zal dit *aśaktiḥ*, uw onvermogen; neerkomen op de drogreden van *aparijñānam*, gebrek aan kennis van de werkelijkheid, d.w.z. onwetendheid; *athavā* of er zal zijn; *kramakopah - kopa*, omkering, vervalsing, van de *krama*, sequentie, door u genoemd, bestaande uit wederzijdse opeenvolging in die zin dat het effect zijn bestaan ontleent aan de oorzaak, en de oorzaak zijn bestaan ontleent aan het effect. Dit is de betekenis. *Evam*, aldus, uit het feit dat enig causaal verband tussen oorzaak en gevolg niet kan worden onderbouwd; *ajātiḥ*, de afwezigheid van geboorte, het niet-ontstaan van alles; *paridīpitā*, is benadrukt; *buddhaiḥ*, door de geleerde mensen, de dispuutanten die spreken van de gebreken van elkaars standpunt.

Bezwaar: Wij spraken van het causale verband dat bestaat tussen oorzaak en gevolg, terwijl u uw toevlucht nam tot een loutere woordspeling dat het is als de geboorte van een zoon uit een vader dat er geen dergelijke verbinding is tussen de twee zoals de twee horens van een koe, enzovoort. Niet dat wij de productie van een effect uit een oorzaak die niet bestond, of de afleiding van een oorzaak uit een niet-bestaand effect beweerden. Wat zeiden wij dan? Wij gaven toe dat causaliteit het soort verband is dat bestaat tussen het zaad en de spruit.

Hierop luidt het **antwoord**:

*bījāṅkurākhyo dṛṣṭāntaḥ sadā sādhyasamo hi saḥ .
na hi sādhyasamo hetuḥ siddhau sādhyasya yujyate .. 20..*

20. Wat bekend staat als de illustratie van het zaad en de spruit staat altijd op gelijke voet met de (onbewezen) hoofdterm. Want een illustratie die even onbewezen is als de hoofdterm, wordt niet toegepast om de relatie van de hoofdterm met de ondergeschikte term vast te stellen.

(Dit is slechts een gebedel, want de ondersteunende) *dṛṣṭāntaḥ*, illustratie; die *bījāṅkurākhyah* is, bekend als die van het zaad en de spruit; is *sādhyasamaḥ*, op gelijke voet met mijn hoofdterm (die nog bewezen moet worden). Dit is het idee.

Bezwaar: Is het niet een kwestie van ervaring dat de causale relatie tussen het zaad en de spruit zonder begin is?

Antwoord: Niet zo, want het wordt toegegeven dat de eerdere hun begin hebben zoals de daaropvolgende. Net zoals een nieuwe spruit die nu uit een apart zaad is geboren een begin heeft en een ander zaad dat uit een aparte spruit is geboren, ook een begin heeft door het enkele feit van opeenvolging in geboorte, zo moeten ook de voorafgaande spruiten en de voorafgaande zaden een begin hebben, en dus, aangezien elk van de hele keten van zaden en spruiten een begin heeft, is het onlogisch om eeuwigheid te beweren voor een van hen. Zo ook is het geval met oorzaken en gevolgen. Als nu wordt betoogd dat de keten van oorzaken en gevolgen zonder begin is, zeggen wij, nee; want enige eenheid van zo'n reeks kan niet worden gehandhaafd. Want afgezien van de oorzaken en gevolgen, zelfs degenen die spreken van de beginloosheid van zo'n reeks, staan zeker niet in voor een eenheid die een keten van zaden en spruiten of een opeenvolging van oorzaken en gevolgen wordt genoemd. Daarom is terecht gezegd: "Hoe kan door hen beginloosheid worden verklaard voor oorzaak en gevolg?" (*Kārikā*, IV. 14). Aldus, aangezien uw visie vanuit een nieuw oogpunt een tegenstrijdigheid inhoudt, ontwijken wij het punt van discussie niet echt. Dit is het idee. Bovendien, *hetuḥ*, een illustratie; die *sādhyasamaḥ* is, even onbewezen als de hoofdterm; wordt niet toegepast door degenen die bedreven zijn in het gebruik van de geldige bewijsmiddelen (d.w.z. inferentie); *sādhyasiddhau*, bij het vaststellen van een relatie tussen de hoofdterm en de ondergeschikte term (in een syllogisme). Dit is de betekenis. De "illustratie" moet hier worden begrepen met de term *hetuḥ* (letterlijk: middenterm), want een illustratie onderbouwt de grond van inferentie, en de illustratie wordt besproken en niet de middenterm.

Er wordt getoond hoe ongeborenheid wordt benadrukt door de wijzen:

*pūrvāparāparijñānamajāteḥ paridīpakam .
jāyamānāddhi vai dharmātkathaṃ pūrvam na grhyate .. 21..*

21. De onwetendheid van het voorafgaan en opvolgen is een aanwijzing voor de beginloosheid zelf. Want als het een feit is dat iets geboren wordt, waarom wordt de oorzaak ervan dan niet waargenomen?

En het feit dat er *pūrvāparāparijñānam* is, onwetendheid van het voorafgaan en opvolgen, van oorzaak en gevolg; is *paridīpakam*, een aanwijzing; *ajāteḥ*, voor ongeborenheid. Als een entiteit geboren wordt, *hatham*, waarom; wordt haar *pūrvam*, voorafgaande oorzaak; *na grhyate*, dan niet begrepen? Door iemand die een ding waarneemt dat geboren wordt, moet ook, noodzakelijkerwijs, de oorsprong van dat ding worden waargenomen; want de verwekker en de verwekte zijn onvermijdelijk met elkaar verbonden. Daarom is dat een aanwijzing voor ongeboerenheid.

*svato vā parato vā'pi na kiñcidvastu jāyate .
sadasatsadasadvā'pi na kiñcidvastu jāyate .. 22..*

22. Een ding, wat het ook moge zijn, wordt noch uit zichzelf, noch uit iets anders geboren, (noch uit beide samen). Niets hoegenaamd wordt geboren dat (reeds) bestaat, niet bestaat, of beide bestaat en niet bestaat.

Om deze verdere reden ontstaat niets hoegenaamd, aangezien een ding dat (vermoedelijk) geboren wordt, *na jāyate*, niet geboren wordt; *svataḥ*, uit zichzelf; *parataḥ*, uit een ander; *vā*, of, uit beide. Niets wordt geboren dat *sat* is, bestaand; *asat*, niet-bestaand; of *sat-asat*, bestaand en niet-bestaand. Er is op geen enkele manier mogelijkheid tot geboorte. Ter illustratie: Zoals een pot niet uit diezelfde pot voortkomt, zo kan niets, dat zelf niet tot stand is gekomen, geboren worden *svataḥ*, uit zijn eigen vorm op zichzelf. Noch wordt het geboren *parataḥ*, uit een ander, als iets anders dan dat andere, net zoals een doek niet wordt geboren uit een pot of een doek uit een andere doek. Op soortgelijke wijze wordt een ding niet zowel uit zichzelf als uit een ander geboren, net zoals een pot of een doek niet wordt geboren uit een pot en een doek, want dit houdt een contradictie in.

Bezwaar: Wordt een pot niet geproduceerd uit aarde en een zoon geboren uit een vader?

Antwoord: Waar, de onwetenden hebben zulke ideeën en gebruiken zulke woorden als "Het bestaat", "Het wordt geboren." Diezelfde woorden en ideeën worden door de onderscheidende mensen onderzocht op hun waarheid of onwaarheid, aangezien dingen genaamd een pot, een zoon, enzovoort, die de inhoud zijn van woorden en ideeën, bij onderzoek blijken te worden gereduceerd tot louter woorden, zoals verklaard in de Vedische tekst, "(Alle modificaties zijn slechts namen) afhankelijk van spraak" (Ch. VI.i.4). Als een ding reeds bestaat, dan, juist omdat het bestaat, gaat het niet over in geboorte zoals aarde of een vader. Als een ding niet bestaat, dan door het enkele feit van niet-bestaan ondergaat het geen geboorte zoals de hoorn van een haas enz. Als het zowel existent als non-existent is, dan neemt het

ook geen geboorte, aangezien het onmogelijk is om een ding te hebben dat zelf-tegenstrijdig is. Vandaar dat is vastgesteld dat niets hoegenaamd wordt geboren. Wat betreft diegenen (Boeddhisten) die beweren dat een product niets meer is dan de loutere daad van geboorte, en door wie dientengevolge wordt gesteld dat acties, bijzaken en resultaten niets anders zijn dan dezelfde identieke entiteit en dat dingen momentaan zijn, zij zijn ver buiten het bereik van redelijkheid, omdat (volgens deze theorie) een ding niet kan worden waargenomen als "Dit is zo", aangezien het een tweede moment onmiddellijk na waarneming ophoudt te bestaan, en omdat de herinnering aan een eerder waargenomen ding onmogelijk wordt.

Bovendien, door te beweren dat oorzaak en gevolg zonder begin zijn, geeft u noodgedwongen toe dat oorzaak en gevolg zonder geboorte zijn. Als u vraagt: "Hoe zit dat?", is het antwoord:

*heturna jāyate'nādeḥ phalaṃ cāpi svabhāvataḥ .
ādirna vidyate yasya tasya hyādirna vidyate .. 23..*

23. Een oorzaak wordt niet geboren uit een beginloos effect; noch komt een effect van nature voort (uit een beginloze oorzaak). (Oorzaak en gevolg zijn dus ongeboorte): want een ding dat geen oorzaak heeft, heeft zeker geen geboorte.

Anādeḥ, uit het beginloze effect; *hetuḥ na jāyate*, de oorzaak wordt niet geboren. Want u bedoelt zeker niet dat uit een beginloos effect, dat niet geboren is, de oorzaak zijn geboorte ontleent. Noch bedoelt u dat het *phalaṃ*, effect; ook zijn geboorte *svabhāvataḥ*, natuurlijk, zonder enige reden; *anādeḥ*, uit een ongeboorte oorzaak die beginloos is, verkrijgt. Dienovereenkomstig geeft u virtueel toe dat oorzaak en gevolg ongeboorte zijn door te beweren dat ze geen begin hebben. *Hi*, want; *yasya*, iets waarvoor; *ādiḥ*, een oorzaak; *na vidyate*, niet bestaat, in deze wereld; *tasya*, voor dat ding; *na vidyate*, kan niet bestaan; *ādiḥ*, de geboorte, eerder genoemd; want geboorte wordt toegekend aan een ding dat een oorzaak heeft en niet aan een oorzaakloze.

Er wordt opnieuw een bezwaar geuit om te benadrukken wat reeds is gezegd:

*prajñaptēḥ sanimittatvamanyathā dvayanāśataḥ .
saṅkleśasyopalabdheśca paratantrāstītā matā .. 24..*

24. (Wij moeten toegeven) dat kennis objecten heeft, aangezien een tegengestelde veronderstelling leidt tot een vernietiging van dualiteit. En het bestaan van objecten, zoals ondersteund door de tegengestelde denkstelsels, wordt ook toegegeven uit het feit van de ervaring van pijn.

Prājñapti betekent kennis, waarneming van geluid enz. Die kennis bezit een *nimitta*, oorzaak, d.w.z. object. Dus *sanimittatvam* betekent het feit dat het een object

heeft — het heeft objectieve referentie naast zijn eigen subjectieve bestaan. Dit is wat we toegeven. Waarneming van geluid en de rest kan niet inhoudsloos zijn, want het is gerelateerd aan objecten. *Anyathā*, anders (bij afwezigheid van objecten); zou er een leegte ontstaan, *dvayanāśatah*, als gevolg van de vernietiging van dualiteit, bestaande uit een verscheidenheid aan ervaringen van geluid, aanraking, blauwheid, geelheid, roodheid, enz. Dit is de betekenis. Noch kan worden gezegd dat dualiteit, bestaande uit een verscheidenheid aan ervaringen, niet bestaat, want dit is een kwestie van directe waarneming. Dienovereenkomstig, uit het feit dat dualiteit wordt waargenomen, *paratantrāstitā*, bestaan zoals beweerd door de geschriften van andere scholen, dat wil zeggen, bestaan van externe objecten, afgezien van hun kennis, zoals beweerd door de boeken van tegengestelde scholen; *matā*, wordt toegegeven. Want de aard van kennis, in wezen die van loutere verlichting, kan geen verscheidenheid hebben die neerkomt op een loutere natuurlijke diversificatie binnen zichzelf, tenzij er die verscheidenheid is in de corresponderende objecten, b.v. blauwheid, geelheid, enz., net zoals een kristal geen verscheidenheid kan hebben tenzij het in relatie komt met zulke beperkende toevoegingen als blauwheid enz. Dit is het idee. De externe objecten, zoals beweerd door de tegengestelde systemen, bestaan vanwege de verdere reden van *saṃkleśa*, (letterlijk: lijden, wat hetzelfde is als *saṃkleśana*, het veroorzaken van lijden; dus het betekent) pijn. Pijn voortkomend uit een brandwond enz. is een kwestie van ervaring. Als, afgezien van kennis, er niets extern aanwezig was om bijvoorbeeld een brandwond te veroorzaken, zou pijn niet zijn ervaren. Maar, feitelijk, wordt het ervaren. Daarom, uit dit feit, wordt toegegeven dat er een extern object is. Want er kan geen pijn zijn in kennis als zodanig, aangezien dit elders niet het geval is.¹ Hierop is het antwoord (van de subjectivist):

***prajñāpteḥ sanimittatvamiṣyate yuktidarśanāt .
nimittasyānimittatvamiṣyate bhūtarśanāt .. 25..***

25. In overeenstemming met de waarneming van zijn oorzaak, wordt kennis verondersteld gebaseerd te zijn op externe objecten. Maar vanuit het standpunt van de werkelijkheid wordt gesteld dat de externe oorzaak geen oorzaak is.

Het is waar dat *yuktidarśanāt*, in overeenstemming met de waarneming van zijn oorzaak, zoals bijvoorbeeld de ervaring van dualiteit en pijn; *iṣyate*, wordt het door u geponeerd; dat *sanimittatvam prajñāpteḥ*, er een extern object is voor kennis. Houd nu vast aan uw standpunt dat externe objecten de basis zijn van ervaring, aangezien het een oorzaak blijkt te hebben.

Tegenstander: Vertel me wat daaruit volgt.

¹ Bijv. waar het lichaam niet in feitelijk contact is met vuur.

Het **Antwoord** is: Door ons *īṣyate*, wordt gesteld; dat *nimittasya animittatvam*, de oorzaak — een pot of iets anders dat verondersteld wordt de basis van ervaring te zijn — helemaal geen oorzaak is; het is niet de basis, de oorzaak, van verscheidenheid.

Bezwaar: Waarom?

Antwoord: *Bhūtadarśanāt*, vanuit het standpunt van de werkelijkheid, dat wil zeggen, van de ultieme Werkelijkheid. Want, in tegenstelling tot het bestaan van een buffel onafhankelijk van een paard, bestaat een pot niet los van klei nadat hij als klei is herkend wat hij werkelijk is, noch bestaat een doek los van de garens, noch de garens los van de vezels. Aldus, als de werkelijkheid achtereenvolgens wordt nagestreefd totdat woorden en begrippen ophouden, nemen we geen externe aanleiding tot kennis waar. Dit is de betekenis.

Of de uitdrukking kan *abhūtadarśanāt* zijn (en niet *bhuta-darśanāt*), in welk geval de betekenis is: *Abhūtadarśanāt*, op grond van het onwerkelijk bevinden van het externe object; *animittatvam īṣyate*, wordt het niet als de oorzaak (van kennis) toegelaten, net zoals een slang die op een touw wordt gezien dat niet is. Bovendien is de oorzaak geen oorzaak, aangezien het de inhoud is van een foutieve waarneming; en als zodanig, houdt het op zo te zijn wanneer de fout wordt verwijderd. Want voor de mensen in diepe slaap, goddelijke absorptie (*samādhi*), of Bevrijding, waar er geen foutieve waarneming is, kan er geen kennis zijn van enig extern object, behalve (het bewustzijn van) het Zelf. Noch wordt een ding dat door een gek wordt waargenomen, als zodanig waargenomen door anderen die bij zinnen zijn. Hierdoor worden de argumenten gebaseerd op waarneming van dualiteit en ervaring van pijn weerlegd.

*cittam na saṃsprśatyartham nārthābhāsam tathaiva ca .
abhūto hi yataścārtho nārthābhāsaḥ prthak .. 26..*

26. Bewustzijn heeft geen contact met objecten; zo heeft het zeker ook geen contact met verschijningen van objecten. Want volgens de aangevoerde redenen heeft een object geen bestaan, en een illusoir object is niet gescheiden van het bewustzijn.¹

Aangezien er geen extern object is, daarom komt het *cittam*, bewustzijn; *nasprśati*, niet in contact met; *artham* object, iets dat extern als ondersteuning fungeert; noch komt het in contact met *arthābhāsam*, enige verschijning van object, want het is evenzeer een vorm van bewustzijn als een droom; *hi*, want; *yataḥ*, in overeen-

¹ We behandelen hier de boeddhistische visie. A.G. verklaart *citta* als *sphuraṇa*, zelf-emanatie, schittering. De daad van kennis impliceert een object dat gekend moet worden, maar bewustzijn, gedacht als schijnend als de zon, heeft geen object nodig. Bovendien zijn de zon en zijn schittering hetzelfde, hoewel in gewoon spraakgebruik een onderscheid wordt gemaakt tussen hen.

stemming met de bovengenoemde redenering, *arthaḥ*, een object; is *abhūtaḥ*, niet-bestaand, zelfs in de waaktoestand, net zoals een droomobject dat is. *Na*, noch is; *arthābhāsaḥ*, een illusoir object; *prthak*, verschillend, van het bewustzijn; het is het bewustzijn alleen dat verschijnt als objecten zoals de pot enz. zoals het doet in een droom.

Bezwaar: In dat geval moet de verschijning van bewustzijn, in de vorm van bijvoorbeeld een pot, zelfs wanneer er geen pot enz. is, een valse waarneming zijn. En als dit de conclusie is, moet u ergens de (corresponderende) juiste kennis aanwijzen (om deze fout mogelijk te maken).

Hierop is het antwoord (van de subjectivist):

*nimittaṃ na sadā cittaṃ saṃsprṣatyadhvasu triṣu .
animitto viparyāsaḥ kathaṃ tasya bhaviṣyati .. 27..*

27. Bewustzijn komt in geen enkele van de drie toestanden ooit in contact met externe objecten. Aangezien er geen externe objecten zijn, hoe kan er dan een ongegronde valse waarneming ervan zijn?

Cittaṃ bewustzijn; *na sadā saṃsprṣati* komt nooit in contact met; enige *nimittaṃ*, oorzaak, extern object; *triṣu adhvasu*, in alle drie de toestanden (van verleden, heden en toekomst). Mocht het op enig moment in contact komen met enig object, dan zal dat de niet-foutieve absolute realiteit zijn, en in relatie tot die ware waarneming zal de illusoire waarneming van een pot, waar geen pot is, een valse waarneming zijn. Maar er is geen contact van bewustzijn met enig object op enig moment. Daarom *kathaṃ*, hoe; *bhaviṣyati*, zal er zijn; *tasya*, voor dat bewustzijn; *viparyāsaḥ animittaḥ*, enige valse waarneming die geen object heeft om het te ondersteunen? Het geïmpliceerde idee is dat er helemaal geen valse kennis bestaat. Het is eerder de aard van bewustzijn dat zelfs bij afwezigheid van pot enz. het als die dingen verschijnt.¹

De tekst die begint met, "In overeenstemming met de waarneming van zijn oorzaak, kennis" (IV. 25) en eindigt met het vorige vers, die de visie van de subjectieve idealisten onder de boeddhisten vertegenwoordigt, wordt goedgekeurd door de leraar (Gauḍapāda) voor zover het de visie van degenen die geloven in externe objecten weerlegt. Nu gebruikt hij precies dat argument (van de idealisten) als grond van gevolgtrekking om hun eigen standpunten te weerleggen:

¹ Degenen die in een geval van illusie de theorie van *anyathākhyāti*, verschijning van een werkelijk ding op een verkeerde manier, huldigen, geloven dat een illusie ergens een ware waarneming vooronderstelt. Maar de subjectivisten zeggen dat een fout geen eerdere ware kennis impliceert, want een illusie en de objecten in een illusie zijn allemaal verschijningen van bewustzijn.

*tasmānna jāyate cittam cittadrśyam na jāyate .
tasya paśyanti ye jātīm khe vai paśyanti te padam .. 28..*

28. Daarom heeft het bewustzijn geen geboorte, en dingen die daardoor worden waargenomen, komen niet tot stand. Degenen die de geboorte van dat bewustzijn waarnemen, kunnen evengoed voetsporen zien in de ruimte zelf.

Aangezien wij vanuit het standpunt van de werkelijkheid ook de opvatting van de subjectieve idealisten goedkeuren dat bewustzijn als een pot verschijnt, zelfs wanneer er geen zo'n pot enz. is, daarom is het ook redelijk dat bewustzijn geboren lijkt te worden, zelfs wanneer er niet zoiets als geboorte is. En daarom het *cittam*, bewustzijn; *na jāyate*, gaat niet over in geboorte; net zoals *citta-drśyam na jāyate*, de dingen die door bewustzijn worden waargenomen, geen geboorte hebben. Daarom *ye*, diegenen, de idealisten, die; *paśyanti*, waarnemen; de *jātīm*, geboorte; *tasya*, van dat bewustzijn, samen met zijn momentaneiteit, smartelijkheid, leegte, niet-zelfheid, enz. — en daarbij veronderstellen door datzelfde bewustzijn de aard van bewustzijn waar te nemen die elke waarneming tart — *te*, zij, die idealisten; *paśyanti*, zien; *padam*, de voetafdruk, van vogels enz.; *khe vai*, in de ruimte zelf. Dat wil zeggen, zij zijn zelfs moediger dan de andere dualisten. Wat betreft de nihilisten, die, terwijl zij het niet-bestaan van alles waarnemen, daardoor de leegte van hun eigen filosofie beweren, zij zijn zelfs moediger dan de idealist,¹ aangezien zij de hemel zelf in hun greep willen krijgen.

Door de bovengenoemde redenen is vastgesteld dat Brahman één is en geen geboorte heeft. Nu is het huidige vers bedoeld om, in de vorm van een resultaat (van de discussie), samen te vatten wat in het begin als stelling werd gepresenteerd

*ajātam jāyate yasmādjātīḥ prakṛtistataḥ .
prakṛteranyathābhāvo na kathañcidbhaviṣyati .. 29..*

29. Het is het ongeborene dat (volgens de dispuanten) geboren wordt. Aangezien ongeborenheid zijn ware aard is, kan de transmutatie van (deze) aard op geen enkele manier plaatsvinden.

De dispuanten verbeelden zich dat het ongeboren bewustzijn, dat niets anders is dan Brahman, geboren wordt; daarom is het het *ajātam*, ongeborene; dat *jāyate*, geboren wordt. *Yasmāt*, aangezien, *ajātīḥ*, ongeborenheid; zijn ware *prakṛtiḥ* is, natuur; *tataḥ*, daarom; *anyathābhāvaḥ*, transmutatie, geboorte; *prakṛteḥ*, van die natuur, die in wezen ongeboren is; *na katham cit bhaviṣyati*, zal op geen enkele manier plaatsvinden.

¹ Door waarneming wordt de algehele leegte bewezen. Maar hoe zal de waarneming zelf worden tenietgedaan? Niet dat waarneming zichzelf kan vernietigen, om de eenvoudige reden dat waarneming en haar negatie niet kunnen co-existeren. Bovendien, als u spreekt van absolute nihilisten, bevestigt u daarmee ook het niet-bestaan van uw eigen opvatting.

Hier is nog een zwakke plek ontdekt in de visie van degenen die stellen dat de ziel de wereldse staat (d.w.z. gebondenheid) en bevrijding van de ziel werkelijk is:

*anāderantavattvaṃ ca saṃsārasya na setsyati .
anantatā cā''dimato mokṣasya na bhaviṣyati .. 30..*

30. Bovendien, als de wereld beginloos is, zal de beëindiging ervan niet worden bereikt. En er zal geen eeuwigheid zijn voor bevrijding die een begin heeft.

Saṃsārasya anādeḥ, van de wereld (d.w.z. gebondenheid) die geen begin heeft, geen definitief niet-bestaan in het verleden; *antavattvaṃ*, beëindiging; *na setsyati*, zal niet worden bereikt, met behulp van redenering; want, in algemene ervaring, wordt niets gezien dat een einde heeft dat geen begin heeft.

Bezwaar: Er wordt gezien dat de continuïteit van de seriële relatie tussen het zaad en de spruit breekt (hoewel het geen begin heeft).

Antwoord: Niet zo, want dit werd weerlegd door erop te wijzen dat een reeks geen enkele substantie vormt (*Kārikā*, IV. 20).

Op soortgelijke wijze, *na bhaviṣyati*, zal er geen; *anantatā*, eeuwigheid; zijn, zelfs van *mokṣasya*, van bevrijding, die een begin heeft, die ontstaat op het moment van de verwerving van verlichting; want dat is niet het geval met potten enz.

Bezwaar: Aangezien, net als niet-bestaan teweeggebracht door de vernietiging van een pot enz., bevrijding ook geen substantie is, daarom is ons standpunt vrij van gebreken.¹

Antwoord: Op die aanname² zal uw stelling dat bevrijding bestaat vanuit het standpunt van de ultieme Werkelijkheid, onhoudbaar zijn. Bovendien zal het geen begin hebben, juist omdat het niet-bestaand zal zijn, zoals de hoorn van een haas.

*ādāvante ca yannāsti vartamāne'pi tattathā .
vitathaiḥ sadṛśāḥ santo'vitathā iva lakṣitāḥ .. 31..*

31. Wat in het begin en het einde niet bestaat, is evenzo in het midden. Hoewel ze vergelijkbaar zijn met het onwerkelijke, worden ze toch gezien alsof ze echt zijn.

*saprayojanatā teṣāṃ svapne vipratipadyate .
tasmādādyantavattvena mithyaiva khalu te smṛtāḥ .. 32..*

¹ Niet-bestaan teweeggebracht door vernietiging heeft een begin maar geen einde, en niet-bestaan is geen substantie, net zomin als bevrijding dat is.

² Als bevrijding niet-bestaan is.

32. Hun nut wordt in een droom tegengesproken. Daarom worden ze, vanuit het feit dat ze een begin en een einde hebben, terecht als onwerkelijk beschouwd.

Deze twee verzen, die werden uitgelegd in het hoofdstuk 'Over Onwerkelijkheid' (*Kārikā*, II. 6-7), worden hier geciteerd in verband met het niet-bestaan van gebondenheid en bevrijding.

*sarve dharmā mṛṣā svapne kāyasyāntarnidarśanāt .
saṃvṛte'sminpradeśe vai bhūtānāṃ darśanaṃ kutah .. 33..*

33. Alle entiteiten zijn onwerkelijk in een droom, aangezien ze binnen het lichaam worden gezien. Hoe kan hier het visioen van schepselen binnen deze nauwe ruimte zijn?¹

Het onderwerp dat werd aangevoerd in "Maar vanuit het standpunt van de werkelijkheid wordt gesteld dat de externe oorzaak geen oorzaak is" (*Kārikā*, IV. 25), wordt door deze verzen uitgewerkt.

*na yuktaṃ darśanaṃ gatvā kālasyānīyamādgatau .
pratibuddhaśca vai sarvastasmindeśe na vidyate .. 34..*

34. Het is niet juist om te stellen dat droomobjecten worden ervaren door ze te bereiken, aangezien de vereiste tijd die met de reis gemoeid is, ontbreekt. Bovendien blijft niemand, eenmaal wakker, in de droomplaats.

Het geïmpliceerde idee is dat er geen overgang naar een andere plaats in een droom is, want de benodigde tijd en de afstand die gemoeid is met komen en gaan, zoals geldig vastgesteld in de waaktoestand, *anīyamāt*, hebben geen overeenkomstige vastigheid in de droomtoestand.

*mitrādyaiḥ saha saṃmantrya sambuddho na prapadyate .
grhītaṃ cāpi yatkiñcitpratibuddho na paśyati .. 35..*

35. Na overleg met vrienden en anderen (in een droom) krijgt men geen bevestiging wanneer men wakker is. En wat men ook in een droom heeft verworven, men ziet het niet na het ontwaken.

¹ Op deze manier beoogt het vers indirect de onwaarheid van alles te bewijzen. Als onwaarheid in een droom voortvloeit uit het feit dat dingen binnen het lichaam worden gezien, dan moeten alle dingen, zelfs in de waaktoestand, onwaar zijn, aangezien ze binnen het lichaam van Virāt worden gezien. En als onwaarheid van droomobjecten voortvloeit uit het feit dat ze worden gezien binnen een plaats die daarvoor niet adequaat is, dan moeten dingen van de waaktoestand onwaar zijn, aangezien ze, hoewel van nature geassocieerd met ruimte en tijd, nog steeds worden gezien in Brahman dat geen ruimte en tijd heeft. — A.G.

Sammantrya, na te hebben overlegd; *mitrādyaiḥ saha*, met vrienden en anderen (in een droom); *na prapadyate*, krijgt men geen bevestiging van diezelfde overweging wanneer men *pratibuddhaḥ* is, wakker uit een droom. En *yat kim cit*, wat dan ook, goud enz., *grhītam*, werd verworven; men krijgt het niet na het ontwaken.¹ Ook om deze reden gaat men in een droom niet naar een andere plaats.

*svapne cāvastukah kāyah prthaganyasya darśanāt .
yathā kāyastathā sarvaṃ cittadrśyamavastukam .. 36.*

36. Bovendien is het lichaam in een droom onstoffelijk, aangezien een ander lichaam wordt gezien (te bestaan). Zoals het geval is met het lichaam, zo wordt alles waargenomen door bewustzijn en is (daarom) onstoffelijk.

En de *kāyah*, het lichaam; dat in *svapne*, in een droom; wordt gezien als rondwandelen; is *avastukah*, onstoffelijk; *anyasya prthag darśanāt*, aangezien een ander (slapend) lichaam, onderscheiden van datgene in de droomtoestand, afzonderlijk wordt gezien. Zoals het lichaam dat in een droom wordt gezien onwerkelijk is, zo zijn alle dingen die door de geest worden gezien, zelfs in de waaktoestand, onwerkelijk, want ze worden allemaal evenzeer door bewustzijn waargenomen. De betekenis van het onderwerp dat wordt besproken, is dat de waaktoestand ook onwerkelijk is, aangezien deze vergelijkbaar is met de droomtoestand.

Dingen zijn onwerkelijk om deze verdere reden:

*grahaṇāj jāgaritavattaddhetuḥ svapna iṣyate .
taddhetutvāttu tasyaiva sajjāgaritamiṣyate .. 37..*

37. Aangezien een droom wordt ervaren als de waaktoestand, wordt de eerste geacht het resultaat van de laatste te zijn. In werkelijkheid wordt de waaktoestand echter alleen voor die dromer als waar erkend, daar deze de oorzaak is van zijn droom.

Grahaṇāt, aangezien droom wordt ervaren; *jāgaritavat*, als de waaktoestand, gekenmerkt door de subject-object relatie; daarom wordt droom *iṣyate*, geacht; *taddhetuḥ*, als zijn bron die waaktoestand te hebben; dat wil zeggen, droom is een product van de waaktoestand. *Taddhetutvā*, aangezien droom die waaktoestand als oorzaak heeft; die *jāgaritam*, waaktoestand; is *sat*, waar; *tasya eva*, alleen voor die dromer; maar niet zo voor de anderen, net als de droom zelf. Dit is de implicatie. Zoals een droom waar is voor een dromer alleen, voor zover deze verschijnt als objecten van algemene ervaring die bestaan, zo zijn de dingen van de waaktoestand die verschijnen als bestaande objecten van algemene ervaring alleen waar voor de

¹ Een alternatieve betekenis is: Voor de verlichte mens (*pratibuddhaḥ*) is er geen bewustzijn van iets anders dan Brahman. Dus wat voor anderen als zijn eten, drinken, enz. mag verschijnen, verschijnt voor hemzelf niet zo, want hij denkt: "Ik doe niets" (G. V. 8). — A.G.

dromer omdat zij volgens hem de oorzaak zijn van zijn droom. In werkelijkheid echter, net als droomobjecten, zijn de dingen van de waaktoestand ook geen objecten van algemene ervaring voor allen, noch hebben ze bestaan. Dit is de strekking.

Bezwaar: Hoewel de objecten van de waaktoestand de prototypes zijn van die van de droomtoestand, zijn ze niet onstoffelijk zoals een droom; want een droom is extreem veranderlijk, terwijl de waaktoestand stabiel blijkt te zijn.

Antwoord: Dit is werkelijk zo voor de niet-onderscheidende mensen, maar voor de mensen van onderscheidingsvermogen is niets hoegenaamd bekend dat een oorsprong heeft. Daarom:

*utpādasyāprasiddhatvādajaṃ sarvamudāhṛtam .
na ca bhūtādabhūtasya sambhavo'sti kathañcana .. 38..*

38. Aangezien ontstaan geen welbewezen feit is, wordt (door de Upaniṣads) verklaard dat alles ongeboren is. Bovendien is er geen ontstaan, op welke manier dan ook, van enig niet-bestaand ding uit een bestaand ding.

Utpādasya aprasiddhatvāt, aangezien ontstaan geen welbewezen feit is; zo wordt in de tekst, 'even omvattend met alles binnen en buiten en ongeboren' (Mu. II. i. 2), *uddāhṛtam*, verklaard, door de Upaniṣad in feite dat; *sarvam ajam* alles ongeboren is; of met andere woorden, het (ongeboren) Zelf is alles. En uw verdere vermoeden dat de onwerkelijke droom ontstaat uit de werkelijke waaktoestand is ook onhoudbaar. Want in deze wereld *na asti sambhavaḥ abhūtasya*, is er geen ontstaan van een niet-entiteit; *bhūtāt*, uit een werkelijk ding; want een niet-entiteit, zoals de hoorn van een haas, wordt op geen enkele manier hoegenaamd gezien te ontstaan.

Bezwaar: Is door uzelf niet gezegd dat droom een product is van de waaktoestand? Dus hoe wordt gezegd dat ontstaan geen welbekend feit is?

Antwoord: Luister wat wij bedoelen met de causale relatie (tussen hen):

*asajjāgarite dṛṣṭvā svapne paśyati tanmayāḥ .
asat svapne'pi dṛṣṭvā ca pratibuddho na paśyati .. 39..*

39. Nadat men in de waaktoestand iets onwerkelijks heeft gezien en emotioneel is geraakt, ziet men het ook in een droom. En zelfs nadat men iets onwerkelijks in een droom heeft gezien, ziet men het niet in de waaktoestand.

Dṛṣṭvā, na te hebben gezien; *jāgarite*, in de waaktoestand; *asat*, een onwerkelijk, illusoir ding, zoals een slang verbeeld op een touw; en *tanmāyāḥ*, wordend, emotioneel geraakt door zijn gedachten; men *paśyati*, ziet; *svapne*, in een droom, ook; door de dualiteit van subject en object te verbeelden als in de waaktoestand. Op soortgelijke wijze, tenzij men zijn toevlucht neemt tot verbeelding, men, *dṛṣṭvā*, na te hebben gezien; *asat*, een onwerkelijk ding; *svapne api*, zelfs in een droom; *na paśyati*, ziet (het) niet; *pratibuddhaḥ*, wanneer hij wakker is. Uit het gebruik van

het woord "ca, en", volgt dat men, op soortgelijke wijze, soms iets dat men in de waaktoestand had gezien, niet in een droom ziet. In deze zin wordt de waaktoestand gezegd de oorzaak van de droom te zijn, maar daarmee wordt niet geïmpliceerd dat de eerste werkelijk is.

In werkelijkheid kan echter niet worden vastgesteld dat iets op enigerlei wijze een causale relatie heeft. Hoe?

nāstyasaddhetukamasatsadasaddhetukam tathā .

sacca saddhetukam nāsti saddhetukamasatkatāh .. 40..

40. Er is geen onwerkelijk ding dat een onwerkelijkheid als oorzaak heeft, evenmin is er een onwerkelijk ding dat een werkelijkheid als oorzaak heeft. Bovendien is er geen bestaand ding dat een ander bestaand ding als oorzaak heeft. Hoe kan er een onwerkelijk ding zijn dat wordt voortgebracht uit iets werkelijks?

Na asti asat, er is geen onwerkelijk ding; *asaddhetukam*, dat een onwerkelijk ding als oorzaak heeft — bijv. een onwerkelijk ding zoals een luchtkasteel dat een onwerkelijk ding zoals de hoorn van een haas als oorzaak heeft. Op soortgelijke wijze, *na asti sat*, er is geen zo'n bestaande entiteit, een pot bijvoorbeeld, die *asaddhetukam* is, het product van een onwerkelijkheid — de hoorn van een haas bijvoorbeeld. *Tathā*, zo ook; *na asti sat*, er is geen bestaand ding, een pot bijvoorbeeld, dat een product is van een ander bestaand ding; een pot bijvoorbeeld. Hoe kan er enige mogelijkheid zijn van een onwerkelijkheid die wordt voortgebracht uit een werkelijkheid? Bovendien is er geen andere vorm van causaal verband mogelijk of denkbaar. Dus, het geïmpliceerde idee is dat, voor de onderscheid makende mensen, causaal verband van wat dan ook werkelijk een onvastgesteld feit is.

Nogmaals, er wordt gezegd ter verwijdering van elke vermoeden over het causale verband tussen de onwerkelijke waak- en droomtoestanden:

viparyāsādyathā jāgradacintyānbhūtavatsprśet .

tathā svapne viparyāsāt dharmāmstatraiva paśyati .. 41..

41. Zoals iemand, door gebrek aan onderscheidingsvermogen, in de waaktoestand in contact kan komen met ondenkbare objecten, deze als reëel verbeeldend, zo ziet men ook in een droom de objecten alleen in die droom, door gebrek aan onderscheidingsvermogen.

Yathā, zoals; iemand; *viparyāsāt*, door gebrek aan onderscheidingsvermogen; *jāgrat* mag verbeelden, in de waaktoestand; alsof men in aanraking is met *acintyān*, ondenkbare, objecten, zoals een slang enz. verbeeld op een touw enz.; *bhūtavata*, alsof ze reëel waren; *tathā*, zo ook; *svapne*, in een droom; *viparyāsāt*, door gebrek aan onderscheidingsvermogen; hij verbeeldt alsof hij *dharmān*, visua-

liseert objecten, zoals olifanten enz. dat wil zeggen, hij ziet ze daar alleen in de droom, en niet als de producten van de waaktoestand.

*upalambhātsamācārādestivastutvavādinām .
jātistu deśitā buddhaiḥ ajātestrasatām sadā .. 42..*

42. Onderricht over schepping is door de wijzen gegeven ten behoeve van hen die, vanuit de feiten van ervaring en adequaat gedrag, instaan voor het bestaan van substantialiteit, en die altijd bang zijn voor de ongeboren entiteit.

Voor hen die *upalambhāt*, vanwege waarneming; en *samācārāt*, adequaat gedrag, bijv. correcte naleving van plichten die behoren tot kasten en levensfasen — voor hen die, om deze twee redenen, *astivastutvavādinām*, hun toevlucht nemen tot de verklaring van het bestaan van substantialiteit — ten behoeve van hen die ernstig zijn in hun inspanning, die trouw zijn, maar die een inferieure vorm van onderscheidingsvermogen bezitten; die *jātiḥ*, geboorte (schepping); *deśitā*, is ingeprent; *buddhaiḥ*, door de wijzen, door de non-dualisten. Die schepping is gepredikt als een middel tot een doel (voor het genereren van vaste onderscheidingsvermogen) onder het idee: "Laat hen het voorlopig accepteren. Maar in de loop van het beoefenen van Vedanta, zal de discriminerende kennis over het ongeboren en non-duale Zelf spontaan in hen ontstaan." Maar zij hebben dat niet gedaan vanuit het standpunt van de ultieme waarheid. En dit is zo omdat die niet-onderscheidende mensen (voor wie dergelijk onderricht bedoeld is) toegewijd zijn aan Vedisch gedrag, terwijl zij, vanwege hun doffe intellect, *sadā*, altijd; bang zijn; *ajāteḥ*, voor de ongeboren entiteit; vrezend dat dit zal leiden tot hun vernietiging. Dit is het idee. Eerder werd gezegd: "dat is slechts ter wille van het genereren van het idee (van eenheid)" (*Kārikā*, III. 15).

*ajātestrasatām teṣāmupalambhādvīyanti ye .
jātidoṣā na setsyanti doṣo'pyalpo bhaviṣyati .. 43..*

43. Voor degenen die, uit angst voor het Ongeborene, afwijken van het ware pad door te vertrouwen op hun ervaring van dualiteit, zullen de fouten die voortkomen uit de acceptatie van de schepping geen vruchten afwerpen; en de fout zal ook onbeduidend zijn.

En *ye*, diegenen, die aldus; *upalambhāt*, vertrouwend op waarneming, evenals adequaat gedrag; *ajāteḥ trasatām*, bang zijnde voor de ongeboren entiteit (d.w.z. het Zelf); en verklarend dat dualiteit bestaat, *vīyanti*, afwijken, van het non-duale Zelf, dat wil zeggen, zij accepteren dualiteit — in het geval van die mensen die bang zijn voor het Ongeborene, maar trouw zijn, en het rechtvaardige pad bewandelen, *jātidoṣāḥ*, de fouten die voortkomen uit de waarneming van oorsprong; *na setsyanti*, zullen geen vruchten dragen, want zij bewandelen het pad van discriminatie. *Doṣāḥ api*, mocht er enige *doṣāḥ* zijn, een gebrek dat berekend is om hun

volledige verlichting te beletten; dat *api*, zelfs; *alpaḥ bhaviṣyati*, zal onbeduidend zijn.

Bezwaar: Aangezien waarneming en adequaat gedrag geldige bewijzen zijn, bestaan dingen die onder dualiteit vallen.

Antwoord: Niet zo, want waarneming en adequaat gedrag zijn niet universeel waar. Hoe ze dat niet zijn, wordt nu getoond:

*upalambhātsamācārānmāyāhasī yathocyate .
upalambhātsamācārādsti vastu tathocyate .. 44..*

44. Zoals een door magie opgeroepen olifant een olifant wordt genoemd door te vertrouwen op waarneming en adequaat gedrag, zo wordt op grond van waarneming en adequaat gedrag gezegd dat iets bestaat.

Zoals *Māyāhasī*, een illusoire olifant opgeroepen door magie; hoewel in werkelijkheid niet-bestaand, toch zeker wordt waargenomen, net als een echte olifant — mensen gedragen zich er in deze wereld net zo naar als naar een echte olifant, en noemen het een olifant vanwege zulke attributen van een olifant als het vermogen om gebonden, bereden, enz. te worden — op soortgelijke wijze *upalamhāt samācārāt*, vanwege waarneming en juist gedrag (met betrekking tot hen); *ucyate vastu asti*, wordt gezegd dat dualiteit, bestaande uit diversiteit, bestaat. Daarom is de strekking dat de feiten van waargenomen en juist behandeld worden niet de tests kunnen zijn die het bestaan van een ding vaststellen.

Wat is dan het absoluut reële ding dat het substraat is van alle onwerkelijke ideeën van schepping en de rest? Het antwoord is:

*jātyābhāsaṃ calābhāsaṃ vastvābhāsaṃ tathaiva ca .
ajācalamavastutvaṃ vijñānaṃ śāntamadvayam .. 45..*

45. Het is Bewustzijn – ongeboren, bewegingloos en niet-materieel, zowel rustig als non-duaal – dat de schijn heeft van geboorte, lijkt te bewegen en een substantie (bezit van kwaliteiten) simuleert.

Datgene wat, ongeboren zijnde, de schijn heeft van geboorte is *jātyābhāsaṃ*, zoals bijvoorbeeld in de illustratie. "Devadatta heeft geboorte". Datgene wat lijkt te bewegen is *calābhāsaṃ*, zoals in het geval, "Precies die Devadatta gaat". Vast is een substantie die attributen kan hebben; datgene wat dat simuleert is *vastvābhāsaṃ*, zoals bijvoorbeeld in de illustratie, "Precies die Devadatta is blond of lang". Devadatta lijkt geboren te worden, alsof hij beweegt, en alsof hij blond of lang is, hoewel hij in werkelijkheid ongeboren, onveranderlijk en immaterieel is. Wat beantwoordt aan deze kenmerken? Het is *vijñānam* Bewustzijn. Het is *śāntam*, rustig, verstoken van geboorte enz. En daarom is Het ook *advayam*, zonder een tweede. Dit is de betekenis.

*evam na jāyate cittamevaṁdharmā ajāḥ smṛtāḥ .
evameva vijānanto na patanti viparyate .. 46..*

46. Zo heeft Bewustzijn geen geboorte, zo worden de zielen als ongeboren beschouwd. Degenen die zo weten, vallen inderdaad niet in rampspoed.

Evam, aldus, in overeenstemming met de aangevoerde redenen; *cittam na jāyate*, Bewustzijn¹ ondergaat geen geboorte; *evam*, aldus; zijn *dharmāḥ*, de zielen; *smṛtāḥ*, beschouwd; *ajāḥ*, ongeboren; door de kenners van Brahman. Het meervoud in *dharmāḥ* (zielen) wordt metaforisch gebruikt, aangezien het non-duale Zelf Zelf anders lijkt te zijn in overeenstemming met het verschil in lichamen. Degenen die, na alle verlangens naar externe dingen te hebben afgezworen, *vijānantaḥ evam eva*, zo inderdaad weten; dat het Bewustzijn, vrij van geboorte enz., de non-duale realiteit is die het Zelf is; *na patanti*, vallen niet, opnieuw; *viparyate*, in rampspoed, in de zee van de duisternis van onwetendheid; zoals bevestigd door de tekst van het Vedische vers, "Welke waan en welke smart kan er zijn voor degene die eenheid realiseert?" (Īś. 7).

Om de bovengenoemde realisatie van het Zelf uit te werken, gaat de tekst verder:

*rjuvagrādīkābhāsamalātaspaṇḍitam yathā .
grahanaḡrāhakābhāsaṁ vijñānaḡpaṇḍitam tathā .. 47..*

47. Zoals de beweging van een vuurmerk² recht of krom lijkt te zijn, zo is het de vibratie van het Bewustzijn die de kenner en het gekende lijkt te zijn.

Yathā, zoals; in algemene ervaring, wordt gezien dat *alātaspaṇḍitam*, de beweging van een vuurmerk; *rjuvagrādīkābhāsam* recht, gebogen, enzovoort lijkt te zijn; *tathā*, vergelijkbaar; is *grahanaḡrāhakābhāsam*, de verschijning als de waarneming en de waarnemer, dat wil zeggen, als het object en het subject. Wat is het dat verschijnt? *Vijñānaḡpaṇḍitam*, de vibratie van het Bewustzijn, als het ware, het wordt in beweging gezet door onwetendheid, want het onbeweeglijke Bewustzijn

¹ *Citta* betekent Bewustzijn, d.w.z. Brahman."— A.G.

² "Vuurmerk" vertegenwoordigt in sommige culturen rituele elementen zoals fakkels en brandmerken die met vuur zijn verbonden. In deze vertaling staat vuurmerk voor het woord 'firebrand' dat in de Engelse tekst door Swāmī Gambhīrānanda is gebruikt. Het staat voor 'bewegend vuur' zoals bijvoorbeeld van brandend hout of een fakkel. Bij het bewegen ervan worden patronen waargenomen zoals cirkels bij het ronddraaien en lijnen bij het heen en weer bewegen. In werkelijkheid bestaan er echter noch cirkels noch lijnen, maar alleen vuur. Zo ook is het met het Bewustzijn, hoewel één, onbeweeglijk en ondeelbaar manifesteert het zich als vele verschijningen. (FA)

kan geen vibratie hebben, zoals eerder werd gezegd, "ongeboren, bewegingloos" (*Kārikā*, IV. 45).

*aspandamānamalātamanābhāsamajaṃ yathā .
aspandamānaṃ vijñānamanābhāsamajaṃ tathā .. 48..*

48. Zoals het vuurmerk, wanneer hij niet in beweging is, vrij wordt van verschijningen en geboorte, zo zal ook het Bewustzijn, wanneer het niet in vibratie is, vrij zijn van verschijningen en geboorte.

Yathā, zoals; diezelfde *alātam*, vuurmerk; *aspandamānam*, wanneer niet in beweging, wanneer hij geen geboorte ondergaat om recht enz. van vorm te worden, blijft hij *anābhāsam ajam*, vrij van verschijningen en geboorte; *tathā*, zo; Bewustzijn, dat vibreert door onwetendheid, zal, bij het ophouden van onwetendheid, *aspandamānam* worden, vrij van vibratie, bestaande uit geboorte enz. — zal vrij blijven van verschijningen, geboorte en vibratie. Dit is de betekenis.

Bovendien,

*alāte spandamāne vai nā''bhāsā anyatobhavaḥ .
na tato'nyatra nispandānnālātaṃ praviśanti te .. 49..*

49. Wanneer het vuurmerk in beweging is, komen de verschijningen niet van elders. Ze gaan ook nergens anders heen van het vuurmerk wanneer deze in rust is, noch gaan ze er (dan) in.

Alāte spandamāne, wanneer diezelfde vuurmerk in beweging is; de verschijningen van rechtheid, kromheid, enz. komen niet daarin; *anyataḥ*, van elders, buiten het vuurmerk; dit is wat wordt bedoeld met *na anyatobhavaḥ*, niet-bijkomend. *Na*, noch; gaan ze ergens anders heen; *tataḥ nispamdāt*, van die vuurmerk wanneer deze in rust is. *Na alātam praviśanti*, noch gaan ze het vuurmerk binnen, die bewegingloos is.

*na nirgatā alātātte dravyatvābhāvayogataḥ .
vijñāne'pi tathaiva syurābhāsasyāviśeśataḥ .. 50..*

50. Ze kwamen niet uit het vuurmerk vanwege hun onstoffelijkheid. Wat betreft het Bewustzijn moeten de verschijningen ook van een vergelijkbare aard zijn, want als verschijning is er geen onderscheid.

Te, zij, de verschijningen; *na nirgatāḥ alātāt*, komen niet uit het vuurmerk, zoals iets uit een huis; *dravyatva-abhāva-yogataḥ*, vanwege hun verstoken zijn van substantialiteit, dat wil zeggen, vanwege onstoffelijkheid, waarbij de uitdrukking als volgt wordt geconstrueerd: De kwaliteit van een *dravya*, substantie, is *dravyatva*; de afwezigheid daarvan is *dravyatvābhāva*; en *yogatāḥ* betekent door reden van.

Toegang is mogelijk voor dingen en niet voor diegenen die dat niet zijn. De verschijningen van geboorte enz. *vijñāne api tathaiva syuḥ*, in Bewustzijn moeten ook zo alleen zijn; *ābhāsasya aviśeṣataḥ*, want verschijning is evenzeer aanwezig.

Er wordt getoond hoe ze vergelijkbaar zijn:

*vijñāne spandamāne vai nā''bhāsā anyatobhuvah .
na tato'nyatra nispandāna vijñānaṃ viśanti te .. 51..*

*na nirgatāste vijñānāddravyatvābhāvayogataḥ .
kāryakāraṇatābhāvādyato'cintyāḥ sadaiva te .. 52..*

51. Wanneer het Bewustzijn in vibratie is, komen de verschijningen niet van elders. Ze gaan ook nergens anders heen van het Bewustzijn wanneer Het in rust is, noch gaan ze er (dan) in.

52. Ze kwamen niet voort uit het Bewustzijn, vanwege hun onstoffelijkheid; want ze zijn altijd voorbij begrip, zonder enige oorzakelijk verband (met Bewustzijn).

Alles met betrekking tot Bewustzijn is vergelijkbaar met dat van het vuurmerk; Bewustzijn heeft dit ene onderscheid dat Het altijd onbeweeglijk is. Er wordt nu gewezen op wat de verschijningen van schepping enz. in het bewegingloze Bewustzijn veroorzaakt; *Yatāḥ*, want; *te*, deze; zijn *sadā eva acintyāḥ*, altijd voorbij begrip; *kāryakāraṇatā-abhāvāt*, als gevolg van de afwezigheid van enige logische verbinding van oorzaak en gevolg (tussen de verschijningen en Bewustzijn), zijnde van de aard van niet-bestaan. Zoals de ideeën van rechtheid enz. worden waargenomen in het vuurmerk, hoewel de verschijningen van rechtheid enz. onwerkelijk zijn, zo moeten de ideeën van schepping in het Zelf, die verschijnen hoewel er geen schepping enz. zijn, vals zijn. Dit is de strekking als geheel (van de twee verzen).

Vastgesteld is dat de Werkelijkheid, die het Zelf is, één en ongeboren is. Nu, volgens degenen die causaliteit verbeelden,

*dravyaṃ dravyasya hetuḥ syādanyadanyasya caiva hi .
dravyatvamanyabhāvo vā dharmāṇāṃ nopapadyate .. 53..*

53. Een substantie kan de oorzaak zijn van een substantie, en één ding kan de oorzaak zijn van iets anders dan zichzelf. Maar de zielen kunnen noch als substanties, noch als iets anders dan andere dingen worden beschouwd.

Dravyam, een substantie, *syāt hetuḥ*, kan de oorzaak zijn; *dravyasya*, van een substantie; *anyat anyasya*, één ding kan de oorzaak zijn van een ander; maar datzelfde ding kan niet zijn eigen oorzaak zijn. Noch wordt een niet-substantie in algemene

ervaring gezien als onafhankelijk een oorzaak van iets.¹ *Na upapadyate*, noch is het logisch, op welke manier dan ook; dat *dharmānām dravyatvam anyabhāvaḥ*, de zielen moeten worden beschouwd als ofwel substanties of als iets anders dan andere dingen, onder welke mogelijkheid alleen het Zelf ofwel een oorzaak ofwel een effect zou kunnen worden.² Aldus, aangezien het Zelf noch een substantie is, noch verschilt van iets,³ is Het noch de oorzaak noch het effect van iets. Dit is de betekenis.

*evam na cittajā dharmāścittaṃ vā'pi na dharmajam .
evam hetuphalājātim praviśanti manīṣiṇaḥ .. 54..*

54. Op deze manier zijn de externe entiteiten geen producten van Bewustzijn; noch is Bewustzijn een product van externe entiteiten. Zo bevestigen de wijzen de ongeborenheid van oorzaak en gevolg.

Evam aldus, volgens de aangevoerde redenen; Bewustzijn is de ware essentie van het Zelf dat identiek is aan Bewustzijn. Vandaar dat *dharmāḥ*, externe entiteiten; *na cittajāḥ*, geen producten zijn van Bewustzijn;⁴ *na cittam dharmajam*, noch is Bewustzijn een product van externe entiteiten. Want alle entiteiten zijn de loutere verschijningen van datgene wat in essentie Bewustzijn is. Bijgevolg wordt een effect niet geproduceerd uit een oorzaak, noch een oorzaak uit een effect. Op deze manier bevestigen de kenners van Brahman, *praviśanti*, het binnengaan in, het bevestigen van: *hetuphalājātim*, de ongeborenheid van oorzaak en gevolg. Het idee is dat zij tot het niet-bestaan van oorzaak en gevolg komen.

Er wordt nu gewezen op wat er zal gebeuren met degenen die zich vastklampen aan oorzaak en gevolg:

*yāvaddhetuphalāveśastāvaddhetuphalodbhavaḥ .
kṣīṇe hetuphalāveśe nāsti hetuphalodbhavaḥ .. 55..*

55. Oorzaak en gevolg ontstaan zolang er een mentale bekommering is met oorzaak en gevolg. Er is geen ontstaan van oorzaak en gevolg wanneer de bekommering met oorzaak en gevolg afneemt.

Yāvat, zolang; *hetuphalāvesaḥ*, de aandacht is gericht op oorzaak en gevolg, onder het idee, "Ik ben de producent van de oorzaken genaamd deugd en ondeugd; verdienste en onverdienste behoren tot mij; en ik zal hun vrucht genieten door ergens

¹ Kwaliteit, actie, geslacht, enz. kunnen oorzaken zijn door de substanties waarin zij inherent zijn.

² Want causaliteit veronderstelt verschil.

³ Het Zelf is allesdoordringend en homogeen.

⁴ A.G. stelt *citta* gelijk aan het allerhoogste Zelf.

en ooit geboren te worden te midden van de menigte schepselen" — zolang causaliteit wordt overgelegd op het Zelf, zolang de geest ermee bezig is; *tāvat hetupha-lodbhavaḥ*, zolang ontstaan oorzaak en gevolg, verdienste en demerit en hun effect — zijn zonder onderbreking actief. Dit is de betekenis. Wanneer de bekommering met oorzaak en gevolg, die voortkomt uit onwetendheid, wordt verwijderd door de realisatie van non-dualiteit zoals eerder vermeld, zoals het verwijderen van de bezetenheid door een kwade geest door de kracht van bezwering en medicijnen, dan, *kṣīṇe*, die bekommering, afgenomen zijnde; *na asti hetupha-lodbhavaḥ*, is er geen ontstaan van oorzaak en gevolg.

Wat is de schade zelfs als er een oorsprong is van oorzaak en gevolg? Het antwoord is:

*yāvaddhetuphalāveśaḥ saṃsārastāvadāyataḥ .
kṣīṇe hetuphalāveśe saṃsāraṃ na prapadyate .. 56..*

56. Zolang er een mentale bekommering is met causaliteit, zolang duurt de wereldse staat voort. Wanneer de bekommering met causaliteit is uitgeput, bereikt men de wereldse staat niet.

Yāvat, zolang; de mentale bekommering met causaliteit niet is verwijderd door perfecte verlichting; *tāvat*, zolang; *saṃsārah*, de wereldse staat; onverminderd voortduurt blijft *āyataḥ*, uitgestrekt, dat wil zeggen, duurt lang. Maar opnieuw, *hetuphalāveśe kṣīṇe*, wanneer de bekommering met causaliteit is afgenomen; *na prapadyate saṃsāraṃ*, bereikt men de wereldse staat niet; want dan is er geen oorzaak voor.

Bezwaar: Aangezien er niets anders is dan het ongebornen Zelf, hoe kan dan door u worden gezegd dat er zulke fenomenen zijn als de oorsprong en vernietiging van oorzaak en gevolg, evenals van de wereld?

Antwoord: Luister:

*saṃvṛtyā jāyate sarvaṃ śāśvataṃ nāsti tena vai .
sadbhāvena hyajaṃ sarvamucchedastena nāsti vai .. 57..*

57. Alles lijkt geboren te worden vanwege de empirische benadering; daarom is er niets dat eeuwig is. Vanuit het standpunt van de Werkelijkheid is alles het ongebornen Zelf; daarom bestaat zoiets als vernietiging niet.

Sarvaṃ jāyate, alles wordt geproduceerd; *saṃvṛtyā*, door *saṃvaraṇa*, verhulling, bestaande uit een empirische benadering binnen het domein van onwetendheid. *Tena*, daarom; binnen het bereik van onwetendheid, *na asti vai śāśvataṃ*, is er zeker niets dat eeuwig is. Vandaar dat gezegd is dat de wereld, gekenmerkt door oorsprong en vernietiging, uitgestrekt blijft; *hi*, omdat; *sadbhāvena*, vanuit het standpunt van de hoogste Werkelijkheid; *sarvaṃ ajam*, alles het ongebornen Zelf is.

Aangezien er geen schepping is, *tena*, daarom; *na asti vai*, is er zeker geen; *ucchedaḥ*, vernietiging, van enige oorzaak, effect enz. Dit is de betekenis.

dharmā ya iti jāyante jāyante te na tattvataḥ .
janma māyopamaṃ teṣāṃ sā ca māyā na vidyate .. 58..

58. De entiteiten die zo geboren worden, worden in werkelijkheid niet geboren. Hun geboorte is als die van een ding door Māyā (magie). En die Māyā heeft opnieuw geen werkelijkheid.

Ye dharmāḥ, de entiteiten, zielen en andere dingen, welke; *jāyante*, geboren worden, worden verondersteld geboren te worden; *te*, zij; die *iti* zijn, van deze soort; — het woord "deze soort" duidt op de eerdergenoemde empirische benadering (IV. 57); dus de betekenis is, "De entiteiten, die van deze soort zijn, worden zo geboren vanwege (verhulling door) de empirische benadering"; *te*, zij; *na jāyante*, worden niet geboren; *tattvataḥ*, in werkelijkheid. En wat betreft de *janma*, schepping, door de bedekking van de empirische benadering; *teṣam*, van die – van die entiteiten, hierboven genoemd; moet de geboorte *māyopamam* worden begrepen, zoals die plaatsvindt door Māyā (magie). Het moet dus worden begrepen als vergelijkbaar met magie.

Bezwaar: Dan is er een entiteit genaamd Māyā.

Antwoord: Niet zo. *Sā ca māyā na vidyate*, en die Māyā bestaat niet; het idee is dat de term betrekking heeft op iets niet-bestaands.

Er wordt getoond hoe hun geboorte vergeleken kan worden met magische geboorte:

yathā māyāmayādbījājāyate tanmayo'ṅkuraḥ .
nāsau nityo na cocchyeḍī tadvaddharmeṣu yojanā .. 59..

59. Zoals uit een magisch zaad een even illusoire spruit groeit – deze is noch eeuwig, noch vernietigbaar – precies zo is de logica (van geboorte of dood) van toepassing in het geval van objecten.

Yathā, zoals; *māyāmayāt bījāt*, uit een magisch zaad, van bijvoorbeeld een mango; *jayate*, groeit, *aṅkuraḥ tanmayah*, een spruit (van gelijke substantie), even illusoire, *asau*, die, de spruit; zijnde *na nityah*, niet eeuwig; *na ca ucchedī* noch vernietigbaar – simpelweg omdat het geen bestaan heeft; *tadvat*, precies zo; is de *yojanā*, redenering; over geboorte en dood, *dharmeṣu*, in het geval van de objecten. Het idee is dat, vanuit het oogpunt van logica, er geen reële geboorte of dood kan zijn voor de objecten.

*nājeṣu sarvadharmeṣu śāśvatāśāśvatābhīdhā .
yatra varṇā na vartante vivekastatra nocyate .. 60..*

60. Wat betreft alle ongeboren entiteiten kan er geen toepassing zijn van de woorden eeuwig en niet-eeuwig. Geen categorische uitspraak kan worden gedaan met betrekking tot een entiteit waar woorden niet van toepassing zijn.

Maar vanuit het standpunt van absolute waarheid. *Śāśvatā-śāśatābhīdhā*, de termen eeuwig of niet-eeuwig; *na ajeṣu dharmeṣu*, zijn niet van toepassing op de ongeboren entiteiten, de zielen, wiens essentie bestaat uit een louter eeuwig en homogeen Bewustzijn. Dit is de betekenis. De term *varṇāh*, afgeleid betekent die waardoor dingen worden beschreven en het duidt op woorden. *Yatra*, waar met betrekking tot welke (zielen), woorden niet van toepassing zijn, voor zover hun beschrijving of openbaring betreft; *tatra*, daar; *na ucyate*, wordt niet geuit; enige *vivekaḥ*, categorische uitspraak, dat "Dit is inderdaad zo", of met andere woorden dat "Het is ofwel eeuwig of niet-eeuwig", zoals verklaard in de Vedische tekst, "Van waar spraak terugkeert" (Tai. II. iv. 1).

*yathā svapne dvayābhāsaṃ cittam calati māyayā .
tathā jāgraddvayābhāsaṃ cittam calati māyayā .. 61..*

*advayaṃ ca dvayābhāsaṃ cittam svapne na saṃśayaḥ .
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ tathā jāgranna saṃśayaṃ .. 62..*

61. Zoals in een droom het Bewustzijn (*cittam*) vibreert alsof het duale functies heeft, zo vibreert in de waaktoestand het Bewustzijn alsof het twee facetten heeft.

62. Er is geen twijfel dat het Bewustzijn, hoewel één, in een droom in dubbele aspecten verschijnt; zo ook in de waaktoestand, het Bewustzijn, hoewel één, twee aspecten lijkt te hebben.

Dat het absolute Bewustzijn, dat werkelijk non-duaal is, een object van spraak wordt, is alleen te wijten aan de activiteiten van de geest, maar niet zo in werkelijkheid. De verzen werden eerder uitgelegd¹ (*Kārikā*, III. 29-30).

Om deze verdere reden bestaat dualiteit, beschrijfbaar door woorden, niet:

*svapnadṛkpracaransvapne dikṣu vai daśasu sthitān .
aṇḍajānsvedajānvā'pi jīvān paśyati yānsadā .. 63..*

*svapnadṛkcittadṛśyāste na vidyante tataḥ prthak .
tathā taddṛśyamevedaṃ svapnadṛkcittamiṣyate .. 64..*

¹ Het woord *manaḥ* wordt hier vervangen door *cittam* (wat Bewustzijn betekent in de Vedantische, en niet Boeddhistische, zin). In de verzen 64 - 67, betekent *citta* empirisch bewustzijn."

63- 64. De schepselen — of ze nu geboren zijn uit eieren of uit vocht — die de droomervaring voor altijd ziet als bestaand in alle tien richtingen, terwijl hij dwaalt in het droomland, zijn slechts objecten van waarneming voor het bewustzijn van de dromer, en ze bestaan niet los van dat bewustzijn. Op soortgelijke wijze wordt dit bewustzijn van de dromer geacht slechts een object van waarneming te zijn voor die dromer.

Svapnadṛk, iemand die een droom ziet; *caran*, terwijl hij beweegt; *svapne*, in een droom, op de plaats die in een droom wordt gezien; *yān jīvān sadā paśyati*, alle schepselen die hij ooit waarneemt; *dikṣu vai daśasu sithitān*, als bestaand in alle tien richtingen; namelijk *aṇḍajān*, degenen geboren uit eieren; *svedajān*, degenen geboren uit vocht.

Bezwaar: Zij het zo. Wat volgt daaruit?

Het antwoord is: die schepselen; zijn *de svapnadṛk-cittadṛśaḥ*, objecten van waarneming voor het bewustzijn van de ervaarder van de droom. Daarom *na vidyante*, bestaan ze niet; *tata pṛthak*, afzonderlijk van het bewustzijn van de dromer. Het is het bewustzijn alleen dat wordt verbeeld als de diverse schepselen. *Tathā*, op soortgelijke wijze; zelfs *idam*, dit; dat *svapnadṛkcittam* is, het bewustzijn van de ervaarder van de droom; is *idam taddṛśyam eva*, louter een object van waarneming voor die dromer. Daarom is er geen afzonderlijk bestaan voor zoiets als bewustzijn los van de dromer. Dit is het idee.

*caraṇjāgarite jāgraddikṣu vai daśasu sthitān .
aṇḍajānsvedajānvā'pi jīvānpaśyati yānsadā .. 65..*

*jāgraccīteḥṣaṇṭyāste na vidyante tataḥ pṛthak .
tathā taddṛśyamevedaṃ jāgrataścittamiśyate .. 66..*

65-66. De schepselen — of ze nu geboren zijn uit eieren of uit vocht — die de ervaarder van de waaktoestand voor altijd ziet als bestaand in alle tien richtingen, terwijl hij dwaalt in de plaatsen van de waaktoestand, zijn slechts objecten van waarneming voor het bewustzijn van de mens in de waaktoestand, en ze bestaan niet afzonderlijk van dat bewustzijn. Op soortgelijke wijze wordt dit bewustzijn van de wakende mens geacht slechts een object van waarneming te zijn voor de wakende mens.

De schepselen die zichtbaar zijn voor een wakende mens zijn niet-verschillend van zijn bewustzijn, aangezien ze door bewustzijn worden waargenomen, net zoals de schepselen die door het bewustzijn van een dromer worden waargenomen. En dat bewustzijn, opnieuw, als bezig met de waarneming van schepselen, is niet-verschillend van de ervaarder, aangezien het door de ervaarder wordt waargenomen, zoals het bewustzijn in de droomtoestand. Het resterende deel is reeds uitgelegd.

*ubhe hyanyonyadrśye te kiṃ tadastīti nocyate .
lakṣaṇāśūnyamubhayaṃ tanmatenaiva grhyate .. 67..*

67. Ze zijn beide waarneembaar voor elkaar. (Als de vraag rijst), "Bestaat het?" is het gegeven antwoord "Nee". Beide missen geldig bewijs, en elk wordt slechts waargenomen vanwege een vooroordeel met de ander.

Te ubhe, beide — bewustzijn en de schepselen — kennis en de modificaties ervan — deze twee; zijn *anyonyadrśye*, objecten van waarneming voor elkaar. Want hetgeen kennis wordt genoemd, is wat het is in relatie tot zijn objecten zoals de schepselen; en de objecten van waarneming, zoals de schepselen, zijn zo in relatie tot kennis; bijgevolg wordt hun bewustzijn wederzijds bepaald. Vandaar dat ook wordt beweerd dat niets hoegenaamd, zij het kennis of de dingen die door kennis worden waargenomen, bestaat. Wanneer wordt gevraagd, "*Kim tat asti iti*, bestaat het?" *ucyate*, het antwoord, gegeven door de discriminerende mens is, "*na*, nee." Want in een droom bestaat noch een olifant noch een kennis die een olifant als inhoud heeft. Zo ook, in deze waaktoestand, bestaan deze niet in de ogen van de onderscheidmakende mensen. Dit is het geïmpliceerde idee. Hoe? Aangezien *ubhayam*, zowel kennis als de objecten van kennis; *lakṣaṇāśūnyam* zijn, verstoken van *lakṣaṇā*, iets waardoor ze kunnen worden vastgesteld, dat wil zeggen, ze zijn zonder geldig bewijs. Elk wordt *grhyate*, waargenomen; *tanmatena eva*, louter vanwege een vooroordeel met de ander. Er kan geen kennis van de pot zijn door het idee van de pot terzijde te schuiven, noch kan er enige begrip zijn van het idee van de pot door de pot weg te werpen. De geïmpliceerde betekenis is dat in het onderhavige geval geen onderscheid, van de een die de kennis is en de ander zijn object, kan worden gemaakt tussen de twee.

*yathā svapnamayo jīvo jāyate mriyate'pi ca .
tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca .. 68..*

68. Zoals een schepsel dat in een droom wordt gezien, geboorte en dood ondergaat, zo verschijnen en verdwijnen ook al deze schepselen.

*yathā māyāmayo jīvo jāyate mriyate'pi ca .
tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca .. 69..*

69. Zoals een schepsel dat door magie wordt opgeroepen, geboorte en dood ondergaat, zo verschijnen en verdwijnen ook al deze schepselen.

*yathā nirmitako jīvo jāyate mriyate'pi vā .
tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca .. 70..*

70. Zoals een schepsel dat door middel van medicijnen en bezweringen is voortgebracht, geboorte en dood ondergaat, zo verschijnen en verdwijnen ook al deze schepselen.

Māyāmayah, betekent een die gecreëerd is door een goochelaar; en *nirmitakah*, betekent gecreëerd door medicijnen, bezweringen enz. Zoals eierleggende schepselen en anderen, gecreëerd in dromen of door magie en bezwering, geboren worden en sterven, zo ook zulke schepselen als mensen die niet-bestaand zijn en louter op Bewustzijn worden verbeeld. Dit is het idee.

*na kaścijjāyate jīvaḥ sambhavo'sya na vidyate .
etattaduttamaṃ satyaṃ yatra kiñcinna jāyate .. 71..*

71. Geen enkel schepsel, welk dan ook, heeft geboorte, er is geen bron voor. Dit is die hoogste waarheid waar niets hoegenaamd geboren wordt.

Er is gezegd dat de geboorte, dood, enz. van schepselen binnen het bereik van empirisch bestaan zijn zoals die van de schepselen in droom enz., en dat de hoogste waarheid is waar geen schepsel geboorte ondergaat. Het resterende deel werd eerder uitgelegd (*Kārikā*, III. 48).

*cittaspanditamavedaṃ grāhyagrāhakavaddvayam .
cittam nirviṣayaṃ nityamaśaṅgaṃ tena kīrtitam .. 72..*

72. Deze dualiteit, bestaande uit subject en object, is een loutere vibratie van Bewustzijn. En Bewustzijn is objectloos; vandaar dat Het verklaard wordt eeuwig zonder relaties te zijn.

Alle *dvayam*, dualiteit; *grāhya-grāhakavat*, bezit van subject en object; is *cittaspanditam eva*, zeker een vibratie van Bewustzijn. Maar vanuit het ultieme standpunt, *cittam*, Bewustzijn, dat niets anders is dan het Zelf, en dienovereenkomstig is het *nirviṣayaṃ*, zonder objecten. *Tena*, als gevolg daarvan, vanwege Zijn objectloosheid; Het is *kīrtitam*, verklaard; eeuwig *asaṅgam* te zijn, altijd zonder relaties; zoals bekend is uit de Vedische tekst, "Want dit oneindige wezen is onthecht" (Br. IV. iii. 15-16). Alles wat zijn objecten heeft, raakt verbonden met die objecten. Aangezien Bewustzijn objectloos is, is Het ongerelateerd. Dit is de strekking.

Bezwaar: Als de ongerelateerdheid van Bewustzijn volgt uit het feit van zijn objectloosheid, dan kan er geen vrijheid van relatie zijn, aangezien er zulke objecten bestaan als de leraar, de schrift, en de onderwezene.

Antwoord: Dat is geen gebrek.

Bezwaar: Waarom?

Het antwoord is:

*yo'sti kalpitasaṃvṛtyā paramārthena nāstyasau .
paratantrābhisamvṛtyā syānnāsti paramārthataḥ .. 73..*

73. Datgene wat bestaat vanwege een verbeelde empirische benadering, doet dat niet vanuit het standpunt van absolute Werkelijkheid. Alles wat mag bestaan op grond van de empirische benadering, voortgebracht door andere denkstelsels, bestaat niet werkelijk.

Een object, bijvoorbeeld een geschrift, *yaḥ*, dat; bestaat *kalpitasaṃvṛtyā*, vanwege een verbeelde empirische benadering (d.w.z. op grond van empirische ervaring), het wordt zo genoemd omdat het *saṃvṛti* is, een empirische benadering, die *kalpita* is, verbeeld, als middel voor het bereiken van het hoogste doel. Alles wat hierdoor bestaat, *asau na asti*, dat geen existentie heeft; *paramārthena*, vanuit het standpunt van de absolute Werkelijkheid. Eerder werd gezegd, "Dualiteit houdt op te bestaan na realisatie" (*Kārikā*, I. 18). En alles *wat syāt*, mag bestaan; *paratantrābhisamvṛtyā*, op grond van de empirische benadering voortgebracht door de andere denkstelsels; dat ding *paramārthataḥ*, wanneer beschouwd vanuit het standpunt van de hoogste Werkelijkheid; *na asti*, bestaat niet, om zeker te zijn. Daarom is terecht gezegd, "Vandaar wordt het verklaard zonder relaties te zijn" (*Kārikā*, IV. 72).

Bezwaar: Op de aanname dat geschriften enz. slechts een empirisch bestaan hebben, zal het idee zelf dat iets ongeboren is, evenzeer empirisch zijn.

Antwoord: Werkelijk zo.

*ajāḥ kalpitasaṃvṛtyā paramārthena nāpyajāḥ .
paratantrābhiniṣpattyā saṃvṛtyā jāyate tu saḥ .. 74..*

74. Aangezien, in overeenstemming met de conclusie die in de geschriften van de andere scholen is bereikt, de ziel vanuit empirisch oogpunt geboorte ondergaat, wordt daarom, in navolging van die verbeelde empirische opvatting (door de non-dualisten gezegd dat) de ziel ongeboren is; maar vanuit het standpunt van absolute Werkelijkheid is ze niet eens ongeboren.

Kalpitasaṃvṛtyā, in overeenstemming met de empirische benadering, bevordert met behulp van geschriften enz., wordt het Zelf *ajāḥ*, ongeboren genoemd. Maar *paramārthena*, vanuit het standpunt van de hoogste Werkelijkheid; *na api ajāḥ*, Het is niet eens ongeboren. Want wat ongeboren is *paratantrābhiniṣpattyā*, vanuit het standpunt van de conclusies die door andere denkrichtingen zijn bereikt; (wordt zo gezegd omdat) *saḥ*, dat ding; *jāyate*, geboorte ondergaat; *saṃvṛtyā*, als een kwestie van empirische ervaring. Daarom heeft de verbeelding dat het Zelf ongeboren is geen betrekking op de absoluut reële Entiteit. Dit is het idee.

*abhūtābhiniveśo'sti dvayaṃ tatra na vidyate .
dvayābhāvaṃ sa buddhvaiva nirnimitto na jāyate .. 75..*

75. Er is een (louter) verlangen naar valse objecten, (hoewel) daar geen dualiteit bestaat. De niet-existentie van dualiteit realiserend, wordt men vrij van verlangen naar valse dingen, en ondergaat men geen geboorte.

Abhiniveśaḥ betekent aanhoudende voorliefde. Aangezien er geen object bestaat, is er daarom een louter aanhoudende verliefdheid op dualiteit die niet-bestaand is. *Dvayaṃ na vidyate tatra*, dualiteit bestaat daar niet. Aangezien een voorliefde voor onwerkelijkheid alleen de oorzaak is van geboorte, daarom *saḥ*, hij; *na jāyate*, ondergaat geen geboorte wie *buddhvā*, te hebben gerealiseerd; *dvayābhāvaṃ*, de niet-existentie van dualiteit; *nirnimittaḥ* is geworden, vrij van oorzaak, ontdaan van het verlangen naar de onwerkelijke dualiteit.

*yadā na labhate hetūnuttamādhama madhyamān .
tadā na jāyate cittaṃ hetvabhāve phalaṃ kutaḥ .. 76..*

76. Wanneer men de superieure, medium en inferieure oorzaken niet waarneemt, dan houdt het Bewustzijn op met geboorten. Want hoe kan er enig resultaat zijn wanneer er geen oorzaak is?

De hoogste oorzaken zijn die plichten die zijn voorgeschreven met betrekking tot kasten en levensfasen, die worden uitgevoerd door mensen die vrij zijn van hunkering naar resultaten, die leiden tot het bereiken van de staten van goden en anderen, en die puur deugdzaam zijn. Degenen die gemengd zijn met irreligieuze praktijken en leiden tot geboorte onder mensen enz., zijn de middelmatige. En de inferieure oorzaken zijn die specifieke neigingen die bekend staan als irreligieus en leiden tot geboorte onder dieren enz. *Yadā*, wanneer, na de realisatie van de realiteit van het Zelf, dat één is zonder tweede en vrij van alle verbeelding; men *na labhate*, niet waarneemt; al die oorzaken - superieur, intermediair of inferieur - die door onwetendheid worden verbeeld, net zoals het vuil dat door kinderen in de lucht wordt gezien daar niet wordt waargenomen door een discriminerende man; *tadā*, dan; *cittaṃ*, Bewustzijn; *na jāyate*, wordt niet gecreëerd, in de vorm van goden en anderen, die de superieure, middelmatige en inferieure resultaten vormen. Want wanneer er geen oorzaak is, kan er geen effect worden geproduceerd, net zoals er geen graan zal groeien tenzij er zaden zijn.

Er is gezegd dat Bewustzijn geen geboorte heeft bij afwezigheid van oorzaken. Nu wordt vermeld waaruit de ongeborenheid van Bewustzijn bestaat:

*animittasya cittasya yā'nutpattiḥ samā'dvayā .
ajātasyaiva sarvasya cittadrśyaṃ hi tadyataḥ .. 77..*

77. De ongeborenheid die het Bewustzijn bereikt wanneer het bevrijd is van oorzaken, is constant en absoluut; want dit alles (namelijk dualiteit en geboorte) was waarneembaar voor het Bewustzijn dat (zelfs daarvoor) ongeboren en non-duaal was geweest.

Anutpattiḥ, de ongeborenheid, genaamd bevrijding, die komt; *cittasya animittasya*, tot Bewustzijn dat oorzaakloos is, dat vrij is geworden van alle oorzaken van geboorte genaamd deugd en ondeugd, als gevolg van de realisatie van de ultieme Waarheid; — de ongeborenheid die van deze aard is, is voor altijd en onder alle omstandigheden *samā*, constant, zonder enig onderscheid; en *advayā*, absoluut. En deze staat *ajātasya*, behoort toe aan het ongeborene, aan Bewustzijn dat zelfs daarvoor ongeboren was geweest; (het behoort) *sarvasya*, (tot Bewustzijn) dat alles was geweest, dat wil zeggen, tot het non-duale Bewustzijn. Aangezien zelfs vóór het ontstaan van kennis, *tat*, dit alles — namelijk dualiteit en geboorte; was *cittadrśyam*, een object van waarneming voor Bewustzijn; daarom is de oorzaakloosheid van het ongeboren non-duale Bewustzijn altijd hetzelfde en absoluut, niet dat het soms onderhevig is aan geboorte en soms niet. Het is altijd van dezelfde aard. Dit is de betekenis.

*buddhvā'nimittatām satyām hetum prthagānāpnuvan .
vītaśokaṃ tathā kāmamabhayaṃ padamaśnute .. 78..*

78. Na de oorzaakloosheid, die de waarheid is, te hebben gerealiseerd, en geen oorzaak afzonderlijk te accepteren, bereikt men de staat van onbevreesdheid die vrij is van verdriet en verstoken van verlangen.

Aangezien dualiteit niet bestaat in overeenstemming met de aangevoerde redenen, bereikt men, *āśnute*, de *abhayaṃ padam*, staat van onbevreesdheid, die vrij is van verlangen, verdriet, enz. en zonder onwetendheid enz. is; dat wil zeggen, men wordt nooit herboren; *buddhvā*, na te hebben gerealiseerd; *animittatām satyam*, oorzaakloosheid als de waarheid, van de hoogste orde; en *anāpnuvan*, (na) niet te krijgen, dat wil zeggen, niet te accepteren; *prthag*, afzonderlijke; *hetum*, oorzaak, die kan leiden tot geboorte onder de goden en anderen (dat wil zeggen), na het verlangen naar alle externe dingen te hebben opgegeven.

*abhūtābhiniveśāddhi sadṛśe tatpravartate .
vastvabhāvaṃ sa buddhvaiva niḥsaṅgaṃ vinivartate .. 79..*

79. Aangezien het Bewustzijn, door een geloof in het bestaan van onwerkelijkheden, Zichzelf bezighoudt met dingen die evenzeer zo zijn (d.w.z. onwerkelijk), daarom wordt het Bewustzijn, wanneer men de realisatie heeft van de afwezigheid van objecten, onthecht en keert terug.

Abhūtābhinivesaḥ bestaat uit een overtuiging dat dualiteit wel degelijk bestaat, hoewel zoiets niet het geval is. Aangezien uit deze verliefdheid, die een soort waan

is gecreëerd door onwetendheid, *tat*, dat Bewustzijn, dat het onwerkelijke imiteert; *pravartate*, zich bezighoudt; *sadrśe*, met iets soortgelijks; daarom, wanneer *saḥ*, iemand; de niet-existentie van dat object van dualiteit realiseert, wordt zijn Bewustzijn *niḥsaṅgam*, onthecht, daarvan; en Het *vinivartate*, keert terug, van de objecten die de inhoud zijn van het geloof in onwerkelijkheden.

nivṛttasyāpravṛttasya niścālā hi tadā sthitiḥ .
viśayaḥ sa hi buddhānām tatsāmyamajamadvayam .. 80..

80. Want dan, voor het Bewustzijn, dat onthecht is geraakt en zich niet bezighoudt (met dualiteit), volgt de staat van inactiviteit. Aangezien dat het object is dat door de wijzen wordt gerealiseerd, daarom is dat het ware evenwicht, en dat is ongeboren en non-duaal.

Van het Bewustzijn *nivṛttasya*, dat is afgezien van objecten van dualiteit; en *apravṛttasya*, zich niet bezighoudt met enig ander object vanwege de realisatie van de afwezigheid van zoiets; volgt *niścālā sthitiḥ*, een staat van bewegingloosheid, die van de aard van Brahman is. *Hi*, aangezien; *saḥ viśayaḥ*, dat het object is van Visie — deze staat van voortbestaan van kennis als Brahman dat een non-duale massa van homogeen Bewustzijn is; *buddhānām*, voor de wijzen, die de allerhoogste Werkelijkheid realiseren; daarom, *tat*, die staat; is het hoogste *sāmyam*, evenwicht, zonder enige differentiatie; en het is ook *ajam advayam*, ongeboren en non-duaal.

Dat wat het object van visie is voor de wijzen, wordt opnieuw getoond:

ajamanidramasvapnam prabhātaṁ bhavati svayam .
sakṛdvibhāto hyevaiṣa dharmo dhātusvabhāvataḥ .. 81..

81. Dit wordt ongeboren, slaaploos, droomloos, en zelf-lichtgevend. Want deze Entiteit is van nature eeuwig schitterend.

Dat wordt *prabāatam svayam*, volledig door Zichzelf verlicht, en Het is niet afhankelijk van de zon enz.; met andere woorden. Het is van nature zelf-schitterend. *Eṣaḥ*, dit; *dharmāḥ*, entiteit, genaamd het Zelf, dat zulke kenmerken bezit; is *sakṛt-vibhātaḥ*, eens en voor altijd schijnend, dat wil zeggen, eeuwig schitterend; *dhātusvabhāvataḥ*, door de aard van het ding (dat het Zelf is).

Er wordt getoond waarom deze allerhoogste Werkelijkheid, hoewel zo besproken, niet door gewone mensen wordt begrepen:

sukhamāvriyate nityaṁ duḥkhaṁ vivriyate sadā .
yasya kasya ca dharmasya graheṇa bhagavānasau .. 82..

82. Vanwege Zijn passie voor enig object, wat het ook moge zijn, wordt die Heer altijd gemakkelijk bedekt, en wordt Hij te allen tijde moeilijk ontdekt.

Aangezien *asau bhagavān*, die Heer, het non-duale Zelf, dat wil zeggen, de Godheid; *sukham āvriyate*, gemakkelijk bedekt is; *grahēṇa yasya kasya ca dharmasya*, door de gretigheid om te begrijpen, vanwege het valse geloof in de realiteit van een object, wat het ook moge zijn, dat binnen dualiteit ligt — want de bedekking volgt uit de waarneming van dualiteit, en het vereist geen extra inspanning, — en aangezien Het *vivriyate* is, ontdekt, geopenbaard; *duḥkham*, met moeite, de kennis van de allerhoogste Werkelijkheid zijnde een zeldzaamheid; daarom is Het niet gemakkelijk te begrijpen, hoewel erover gesproken wordt door de Upaniṣads en de leraars op verschillende manieren, zoals wordt aangegeven door de Vedische tekst, "De leraar is wonderbaarlijk, en zijn ontvanger is wonderbaarlijk" (Ka. I. ii. 7).

Wanneer de hartstochtelijke gehechtheid van de geleerden aan zelfs zulke subtiele ideeën als het bestaan van het Zelf of Zijn niet-bestaan een bedekking wordt van de Heer — het allerhoogste Zelf, welk wonder is het dan dat de hartstocht in de vorm van de intellectuele bekommerning van de dommen veel meer zo zou zijn? Het volgende vers gaat verder met dit te tonen:

*asti nāstyasti nāstīti nāsti nāstīti vā punaḥ .
calasthīrobhayābhāvairāvṛṇotyeva bālīśaḥ .. 83..*

83. Door te beweren dat het Zelf "bestaat", "niet bestaat", "bestaat en niet bestaat", of opnieuw "niet bestaat, niet bestaat", bedekt de niet-onderscheidende mens Het zeker door ideeën van veranderlijkheid, onveranderlijkheid, zowel veranderlijkheid als onveranderlijkheid, en niet-bestaan.

Sommige dispuut accepteeert het idee dat het Zelf *asti*, bestaat. Een andere, namelijk de gelovige in de fantasierijkdom van dingen, beweert *na asti*, Het bestaat niet. Een andere half-gelovige in de fantasierijkdom, de naakte (d.w.z. Jaina), die spreekt van zowel bestaan als niet-bestaan, beweert, *asti na asti*, Het bestaat en bestaat niet. De absolute nihilist zegt, *na asti, na asti*, Het bestaat niet. Het bestaat niet. Van deze toestanden is die van bestaan *calaḥ*, veranderlijk, het verschilt van zulke onvergankelijke dingen als een pot,¹ en de staat van niet-bestaan is *sthiraḥ*, onveranderlijk, is altijd constant.² De staat van zowel bestaan als niet-bestaan, is *ubhayam*, van beide soorten, aangezien het betrekking heeft op zowel het veranderlijke als het onveranderlijke.³ En *abhāvaḥ*, heeft betrekking op een absolute niet-existentie,⁴ *Bālīśaḥ*, betekent een dwaas, een niet-onderscheidende mens. Elk van

¹ Een object van waarneming is inconsistent; de waarnemende ziel verschilt ervan en reageert er divers op, zijnde, volgens Nyāya-Vaiśeṣika, soms gelukkig en soms verdrietig met betrekking tot hetzelfde object.

² Volgens degenen die het bestaan van een waarnemer ontkennen, afgezien van het intellect enz., blijft de ontkenning constant, want niet-existentie is onveranderlijk.

³ De opvatting van de Jaina's.

⁴ De opvatting van de nihilistische Boeddhisten.

de dwazen, of ze het Zelf nu bestaand of niet noemen; *eva*, zeker; *āvr̥ṇoti*, bedekt, de Heer; *calasthira-ubhaya-abhāvaiḥ*, door ideeën van veranderlijkheid, onveranderlijkheid, zowel veranderlijkheid als onveranderlijkheid, en niet-bestaan - die allemaal behoren tot de vier alternatieven. Het geïmpliceerde idee is dat wanneer zelfs een geleerd man die de hoogste Waarheid niet heeft gerealiseerd slechts een dwaas is, niets hoeft te worden gezegd over iemand die van nature dom is.

Welke aard heeft dan de hoogste Werkelijkheid, door het kennen waarvan men van domheid verlost wordt en verlicht wordt? Het antwoord is:

*koṭyaścatasra etāstu grahairyāsām sadā"vṛtaḥ .
bhagavānābhiraśṛṣṭo yena dṛṣṭaḥ sa sarvadṛk .. 84..*

84. Dit zijn de vier alternatieve theorieën, door een passie waarvoor de Heer altijd verborgen blijft. Hij die de Heer als onaangetast door deze ziet, is alwetend.

Etaḥ catasraḥ koṭyaḥ, deze vier alternatieve theorieën, namelijk "Het bestaat", "Het bestaat niet", enzovoort, die reeds zijn genoemd en die de conclusies zijn die zijn bereikt door de geschriften van de dogmatische dispuutanten; *grahaiḥ yāsām*, door de acceptatie, door de overtuiging voortkomend uit de realisatie, van welke alternatieven; *bhagavān*, de Heer; blijft *sadā āvṛtaḥ*, altijd bedekt; alleen voor die sofisten. *Saḥ*, hij, de reflectieve wijze; *yena*, door wie; *dṛṣṭāḥ*, is gerealiseerd; die Heer die, hoewel Hij voor de sofisten bedekt blijft, werkelijk *aspr̥ṣṭaḥ ābhīḥ* is, onaangetast door deze — deze vier alternatieve theorieën van existentie, niet-existentie, enz. — hij die het alomtegenwoordige Zijn heeft gerealiseerd, gevonden en gepresenteerd in de Upaniṣads alleen; *saḥ*, die wijze; is *sarvadṛk*, alwetend; of om het anders te zeggen, hij is de werkelijk verlichte mens.

*prāpya sarvajñatām kṛtsnām brāhmaṇyaṃ padamadvayam .
anāpannādimadhyāntaṃ kimataḥ paramīhate .. 85..*

85. Doet men enige moeite nadat men alwetendheid in zijn volheid heeft bereikt en de non-duale staat van Brāhmaṇa zijn, die geen begin, midden en einde heeft, heeft bereikt?

Prāpya, nadat men heeft bereikt; *sarvajñatām kṛtsnām*, alwetendheid in zijn volheid; en de *brāhmaṇyaṃ padam*, non-duale staat van Brāhmaṇaheid, heeft bereikt, zoals aangegeven in de Vedische tekst, "Hij (die uit deze wereld vertrekt na dit onveranderlijke Brahman te kennen) is een Brāhmaṇa (d.w.z. een kenner van Brahman)" (Br. III. viii. 10), "Dit is de eeuwige glorie van een Brāhmaṇa (d.w.z. een kenner van Brahman): (het neemt noch toe noch af door werk)" (Br. IV. iv. 23); welke (staat) *anāpannādimadhyāntam*, geen begin, midden of einde heeft — dat wil zeggen, oorsprong, voortbestaan en ontbinding; *kim īhate*, doet men enige moeite; *ataḥ param*, hierna, na dit bereiken van het Zelf? Het idee is dat elke in-

spanning nutteloos wordt in overeenstemming met de Smṛti-tekst, "Hij heeft hier geen doel te bereiken, noch door activiteit, noch door inactiviteit" (G. III. 18).

*viprāṇāṃ vinayo hyeṣa śamaḥ prākṛta ucyate .
damaḥ prakṛtidāntatvādevaṃ vidvāṅśamaṃ vrajet .. 86..*

86. Dit is de bescheidenheid van de Brāhmaṇa's, dit is hun rust, en dit is hun natuurlijke zelfbeheersing voortvloeiend uit spontaan evenwicht. Nadat men zo heeft gekend, raakt de verlichte mens gevestigd in rust.

Deze voortzetting in de staat van identiteit met het Zelf is de natuurlijke *vinayah*, bescheidenheid; *viprāṇām*, van de Brāhmaṇa's. Dit is hun nederigheid, en dit wordt ook *ucyate*, genoemd; hun *prākṛtaḥ śamaḥ*, natuurlijke mentale rust. *Damaḥ*, zelfbeheersing, is ook alleen dit; *prakṛtidāntatvāt*, vanwege (hun) spontane evenwicht, Brahman zijnde van nature rustig. *Evam vidvān*, aldus kennende, Brahman kennende als van nature rustig; *vrajet*, moet men bereiken; *śamaṃ*, rust; die spontaan is en de aard van Brahman zelf is – dat wil zeggen, men blijft gevestigd in identificatie met Brahman.

Aldus, aangezien de filosofieën van de sofisten in conflict zijn met elkaar, leiden ze tot de wereldse staat, en zijn ze de broedplaatsen voor zulke nadelen als aantrekkings- en afstoting. Dienovereenkomstig zijn het valse filosofieën. Nadat dit feit door hun eigen logica is bewezen, was de conclusie dat, vrij van alle vier alternatieven, de meest perfecte filosofie de natuurlijk rustige filosofie van non-dualiteit is die geen fouten zoals gehechtheid enz. voortbrengt. Nu begint de volgende tekst om ons eigen proces van het bereiken van waarheid te tonen:

*savastu sopalambhaṃ ca dvayaṃ laukikamiṣyate .
avastu sopalambhaṃ ca śuddhaṃ laukikamiṣyate .. 87..*

87. De gewone (waak)toestand wordt erkend als die dualiteit, co-existerend met zaken van empirische realiteit en geschikt om ervaren te worden. De objectloze gewone (droom)toestand wordt erkend als zonder enig object en toch als ware het vol ervaring.

Savastu, empirische existentie, is datgene wat coëxisteert met een reëel (empirisch) ding; op soortgelijke wijze is *sopalambham*, datgene wat coëxisteert met ervaring. Dit is *dvayaṃ*, dualiteit, dat de bron is van alle gedrag, volgens geschriften en anders, en dat gekenmerkt wordt door de subject-object relatie. Het is *laukikam*, de gewone toestand, of met andere woorden, de waaktoestand. De waaktoestand wordt *iṣyate*, erkend, als zodanig in de Upaniṣads. Datgene wat *avastu* is, onstoffelijk, er is ook een afwezigheid van empirische existentie; dat *sopalambham* is, geassocieerd met ervaring van dingen, als het ware, hoewel er in feite geen object is; dat is *iṣyate*, erkend in de droomtoestand; *śuddham* te zijn, puur, objectloos,

subtieler dan de grove objecten van de waaktoestand; en het is *laukikam*, gewoon, zijnde gemeenschappelijk voor alle wezens.

avastvanupalambhaṃ ca lokottaramiti smṛtam .

jñānam jñeyam ca vijñeyam sadā buddhaiḥ prakīrtitam .. 88..

88. Traditioneel wordt aangenomen dat het buitengewone zonder inhoud en zonder ervaring is. Kennis, object en het realiseerbare ding worden voor altijd door de wijzen verklaard.

Datgene wat *avastu* is, onstoffelijk; *ca*, en; *anupalambham*, zonder ervaring, of met andere woorden, datgene wat verstoken is van het subject en het object; is *smṛtam*, traditioneel beschouwd, als; *lokottaram*, buiten het gewone, en daarom bovennormaal; want terwijl het gewone bestaat uit het subject en de objecten, is daarin een afwezigheid hiervan. Het is het zaad van alle activiteit, dat wil zeggen, het is de staat van diepe slaap. Die (mentale staat) wordt *jñānam* genoemd, kennis, waardoor achtereenvolgens de hoogste Werkelijkheid samen met Zijn middelen (van realisatie), het gewone, het objectloze gewone, en het buitengewone, wordt gekend. Het *jñeyam*, object van kennis; omvat al deze drie toestanden, want logischerwijs is er geen object (van kennis) boven deze, de objecten die door alle sofisten worden verbeeld, zijn daarin werkelijk inbegrepen. *Vijñeyam*, het object van realisatie, is de hoogste Werkelijkheid die de Vierde wordt genoemd, dat wil zeggen, de non-duale en ongeboren Werkelijkheid die het Zelf is. Dit alles, variërend van het gewone tot het realiseerbare ding, *prakīrtitam*, wordt verklaard, *sadā*, voor altijd; *buddhaiḥ*, door de wijzen, door de zieners van het summum bonum, door de kenners van Brahman.

jñāne ca trividhe jñeye krameṇa vidite svayam .

sarvajñatā hi sarvatra bhavatīha mahādhiyaḥ .. 89..

89. Wanneer, na de verwerving van de kennis (van het drievoudige object) en de kennis van de objecten achtereenvolgens, de hoogste Werkelijkheid zelfgeopenbaard wordt, dan ontstaat hier, voor de mens van het hoogste intellect, de staat van alomtegenwoordigheid en alwetendheid voor altijd.

Jñāne (vidite), wanneer (na) kennis — kennis van het gewone enz. — is verworven; en *jñeye trividhe krameṇa (vidite)*, wanneer (na) de kenbare dingen van drie soorten achtereenvolgens zijn gekend — namelijk eerst het grove gewone, dan wanneer deze niet aanwezig zijn, het objectloze gewone, en bij afwezigheid daarvan opnieuw, het buitengewone; en dan wanneer de drie toestanden zijn geëlimineerd en de hoogste Werkelijkheid, de Vierde, non-duaal, ongeboren, onbevreesd *vidite*, bekend is geworden; *svayam*, uit Zichzelf; dan *mahādhiyaḥ*, voor de mens van groot intellect; *bhavatī*, ontstaat; *īha*, hier, in deze wereld; *sarvajñatā*, de staat van alles zijn en de kenner, *sarvatra*, voor altijd; aangezien zijn realisatie betrek-

king heeft op wat het hele universum overstijgt; dat wil zeggen, als Het eenmaal gekend is, verlaat Het hem nooit. Want in tegenstelling tot de kennis van de sofisten, is er geen verschijnen of verdwijnen voor de kennis van de mens die de hoogste Waarheid heeft gerealiseerd.

Uit het feit dat de gewone toestand enz. achtereenvolgens als objecten gekend moeten worden, kan iemand concluderen dat ze een reël bestaan hebben. Vandaar dat gezegd wordt:

*heyajñeyāpyapākyāni vijñeyānyagrayāṇataḥ .
teṣāmanyatra vijñeyādupalambhastriṣu smṛtaḥ .. 90..*

90. Dingen die verworpen, gerealiseerd, aanvaard en ineffectief gemaakt moeten worden, moeten aan het begin bekend zijn. Van deze drie, behalve het realiseerbare, worden traditioneel alleen fantasieën beschouwd als het gevolg van onwetendheid.

De *heya*, verwerpelijk, zijn de drie toestanden te tellen vanaf het gewone. Dat wil zeggen, net zoals het ontkennen van een illusoire slang op het touw, waken, droom en diepe slaap moeten worden ontkend als hebbende enig bestaan in het Zelf. De *jñeya*, het te kennen (te realiseren) ding, is in deze context de hoogste Werkelijkheid, vrij van de vier alternatieven (*Kārikā*, IV. 83). The *āpya*, aanvaardbaar, zijn de disciplines, genaamd wetenschap, de kracht voortkomend uit kennis, en meditatie,¹ die door de monnik moeten worden aanvaard na het afwijzen van de drie soorten verlangen (naar nageslacht, bezit en werelden). *Pākyāni*, die geschikt zijn om ineffectief te worden gemaakt — de smetten, namelijk aantrekking, afstoting, waan, enz., genaamd hartstochten (*kāśāyas*). Al deze, namelijk die welke moeten worden verworpen, gekend, aanvaard en ineffectief gemaakt, moeten *vijñeyāni* zijn, goed gekend; door de monnik; *agrayāṇataḥ*, in het begin als (zijn) middelen. *Teṣām*, onder deze, onder de te verwerpen dingen enz.; *smṛtaḥ*, het wordt traditioneel geacht, door de kenners van Brahman; dat *vijñeyāt anyatra*, afgezien van Brahman alleen dat gerealiseerd moet worden, dat de ultieme Werkelijkheid is; er is *upalambhaḥ*, een loutere verbeelding van waarneming, door onwetendheid, met betrekking tot alle drie, die verwerpelijk, aanvaardbaar, en geschikt zijn om ineffectief te worden gemaakt. Zij worden echter niet als waar erkend vanuit het hoogste standpunt.

Maar vanuit het ultieme standpunt:

¹ Br. III. v. 1: "Daarom, de kenner van Brahman, die alles over wetenschap heeft gekend, moet proberen te leven op de kracht die voortkomt uit kennis; die alles over deze kracht evenals wetenschap heeft gekend, wordt hij meditatief."

*prakṛtyā''kāśavajjñeyāḥ sarve dharmā anādayaḥ .
vidyate na hi nānātvam teṣāṃ kvacana kiñcana .. 91..*

91. Alle zielen moeten gekend worden als van nature analoog aan de ruimte en als eeuwig. Er is nergens meervoudigheid onder hen, zelfs niet een jota of tittel.

Sarve dharmāḥ, alle zielen *jñeyāḥ*, moeten gekend worden; door degenen die hunkeren naar bevrijding; *prakṛtyā* te zijn, van nature, *ākāśavat*, analoog aan de ruimte, wat betreft subtiliteit, vrijheid van smetten en alomtegenwoordigheid; en (te zijn) *anādayaḥ*, eeuwig. Om te voorkomen dat er een misvatting over diversiteit ontstaat door het gebruik van het meervoud, zegt de tekst, om dit weg te nemen, *nānātvam*, meervoudigheid; *no vidyate*, bestaat niet; *teṣāṃ*, onder hen; *kvacana*, ergens; *kim cana*, zelfs niet een jota of tittel.

En wat betreft het feit dat de zielen objecten van cognitie zijn, dat is ook slechts in overeenstemming met empirische ervaring, maar niet met de Werkelijkheid. Dit wordt nu verklaard:

*ādibuddhāḥ prakṛtyaiva sarve dharmāḥ suniścītāḥ .
yasyaivaṃ bhavati kṣāntiḥ so'mṛtatvāya kalpate .. 92..*

92. Alle zielen zijn, van nature, van meet af aan verlicht, en hun kenmerken zijn goed bepaald. Hij, voor wie op deze manier de vrijheid ontstaat van de noodzaak van verdere verwerving van kennis, wordt geschikt voor onsterfelijkheid.

Aangezien, net als de altijd schitterende zon, *sarve dharmāḥ*, alle zielen; *prakṛtyā eva* zijn, van nature; *ādibuddhāḥ*, van meet af aan verlicht; dat wil zeggen, zoals de zon altijd schijnt, zo zijn zij altijd van de aard van Bewustzijn, (daarom) is er geen behoefte om hun karakter vast te stellen; of met andere woorden, hun natuur is altijd goed gevestigd, en het is niet onderhevig aan zulke twijfels als "of het zo is of niet zo". Zoals de zon altijd onafhankelijk is van enig ander licht, voor zichzelf of voor een ander, zo *yasya*, hij, voor wie, voor welke zoeker naar bevrijding, *bhavati*, er plaatsvindt, in zijn eigen ziel *kṣāntiḥ*, eeuwige vrijheid van elke behoefte aan verdere verwerving van kennis, hetzij voor zichzelf of voor anderen; *evam*, aldus, op de hierboven beschreven manier; *saḥ*, die man; *kalpate*, wordt geschikt; *amṛtatvāya*, voor onsterfelijkheid; dat wil zeggen, hij wordt in staat bevrijding te bereiken.

Op soortgelijke wijze is er geen behoefte om rust in het Zelf te brengen. Dit wordt nu aangetoond:

*ādiśāntā hyanutpannāḥ prakṛtyaiva sunirvṛtāḥ .
sarve dharmāḥ samābhinnā ajaṃ sāmyaṃ viśāradam .. 93..*

93. Aangezien de zielen, van meet af aan rustig, ongeboren, en van nature volkomen onthecht, gelijk en niet-verschillend zijn, en aangezien de Werkelijkheid (aldus) ongeboren, uniform en heilig is, (daarom is er geen behoefte aan enige verwerving enz.).

Aangezien *sarve dharmāḥ*, alle zielen; *ādiśāntāḥ* zijn, rustig vanaf het begin, altijd vredig; en *anutpannāḥ*, ongeboren; *prakṛtyā eva sunirvṛtāḥ*, volkomen onthecht van nature; *sama-abhinnāḥ*, gelijk en niet-verschillend; en aangezien de werkelijkheid van het Zelf *ajam* is, ongeboren, *sāmyam*, evenwichtig (uniform); *viśāradam*, heilig; daarom is er niet zoiets als vrede of bevrijding dat tot stand moet worden gebracht. Dit is het idee. Want iets dat gedaan wordt, kan geen betekenis hebben voor iets dat altijd van dezelfde aard is.

Degenen die de ultieme Waarheid hebben begrepen, zoals beschreven, zijn de enige mensen in de wereld die niet beklagenswaardig zijn; maar de anderen moeten beklagen worden. Dit wordt vermeld:

*vaiśāradyaṃ tu vai nāsti bhede vicaratām sadā .
bhedanimnāḥ prthagvādāstasmātte kṛpaṇāḥ smṛtāḥ .. 94..*

94. Er kan geen volmaaktheid zijn voor mensen die een neiging hebben tot veelvoud, voor altijd het pad van dualiteit bewandelen en over veelvoud spreken. Daarom worden zij traditioneel als beklagenswaardig beschouwd.

Aangezien zij *bhedanimnāḥ* zijn, hebben zij een neiging tot dualiteit, volgen dualiteit — dat wil zeggen, zij beperken zich tot de wereld. Wie zijn zij? *Prthagvādāḥ*, degenen die spreken van een veelvoud van dingen, of met andere woorden, de dualisten. *Tasmāt*, daarom, zijn zij *smṛtāḥ*, traditioneel beschouwd als; *kṛpaṇāḥ*, beklagenswaardig; aangezien *na asti*, er geen; *vaiśāradyam*, volmaaktheid; *teṣam sadā vicaratām bhede*, is voor degenen die altijd ronddwalen in dualiteit, dat wil zeggen, voor degenen die altijd volharden op het pad van dualiteit, opgeroepen door onwetendheid. Bijgevolg is het juist dat zij objecten van medelijden moeten zijn.

Het volgende vers zegt dat de aard van de hoogste Waarheid buiten het bereik ligt van hen die niet de vereiste expansie van het hart hebben, die niet geleerd zijn, die buiten het bereik van Vedanta vallen, die bekrompen zijn, en die dom van intellect zijn.

*aje sāmye tu ye kecidbhaviṣyanti suniścītāḥ .
te hi loke mahājñānāstacca loko na gāhate .. 95..*

95. Alleen zij zullen in deze wereld onovertroffen kennis bezitten, die vastberaden zullen zijn in hun overtuiging met betrekking tot datgene wat ongebo-

ren en uniform is. Maar de gewone mens kan die (Werkelijkheid) niet begrijpen.

Ye kecit, zij die, toevallig; zelfs al zijn zij vrouwen; *bhaviṣyanti*, vastberaden zullen worden; met betrekking tot de aard van de uiteindelijke Werkelijkheid, *aje sām̐ye*, die ongeboren en uniform is; *te hi loke mahājñānāḥ*, zij alleen bezitten grote wijsheid, of met andere woorden, zijn begiftigd met onovertroffen kennis over de Werkelijkheid, in deze wereld. *Ca na lokah*, en niemand, geen andere mens met een gewoon intellect; *gāhate*, kan zich verdiepen in, dat wil zeggen, begrijpen; *tat*, dat ding, namelijk hun pad en hun kennisinhoud – de aard van de uiteindelijke Werkelijkheid. Want in de Smṛti staat: "Zoals het niet mogelijk is de vlucht van vogels in de lucht te schetsen, zo raken zelfs de goden verward in het proberen de koers te traceren van iemand die geïdentificeerd is geworden met het Zelf van alle wezens, die een bron van gelukzaligheid is voor allen, en die geen doel heeft te bereiken" (Mbh. Śā. 239. 23-24).

Het volgende vers zegt waaruit hun grote kennis bestaat:

***ajeṣvajasanaṅkrāntaṃ dharmeṣu jñānamiṣyate .
yato na kramate jñānamasaṅgaṃ tena kīrtitaṃ .. 96..***

96. Traditioneel wordt aangenomen dat de kennis die in de ongeboren zielen inherent is, ongeboren en niet-relatieel is. Aangezien de kennis geen objectieve relatie heeft, wordt gezegd dat ze onthecht is.

Aangezien *iṣyati*, traditioneel wordt aangenomen; dat de *jñānam*, kennis; *ajeṣu dharmeṣu*, inherent in de ongeboren, standvastige, zielen; *ajam* is, ongeboren, standvastig; zoals licht en warmte in de zon; daarom die kennis die *asanaṅkrāntaṃ* is, niet geassocieerd met enig ander object; *ajam iṣyate*, wordt gezegd ongeboren te zijn. *Yataḥ*, aangezien, *jñānam*, de kennis; *na kramate*, geen relatie heeft, met enig ander object; *tena*, om die reden; is het *kīrtitaṃ asanaṅgaṃ*, verklaard niet-relatieel te zijn, zoals ruimte.

***aṇumātre'pi vaidharme jāyamāne'vipaścitāḥ .
asaṅgatā sadā nāsti kimutā''varaṇacyutiḥ .. 97..***

97. Mocht er oorsprong zijn voor iets, hoe gering ook, dan kan er nooit sprake zijn van onthechting voor de niet-onderscheidende mens;¹ wat hoeft men te zeggen over de vernietiging van de sluier voor hem?

Als, in overeenstemming met de andere disputerende scholen, *jāyamāne vaidharmye anumātre api*, wordt toegegeven dat er oorsprong is voor enig object, in-

¹ Want het geringste idee van oorsprong draagt het idee van de subject-object relatie, d.w.z. dualiteit, met zich mee.

tern of extern, hoe onbeduidend die oorsprong ook moge zijn: dan *na asti*, kan er geen; *asaṅgatā*, onthechting; *sadā*, voor altijd; *avipaścitāḥ*, voor die niet-onderscheidende mens, zijn. *Kim uta*, zou men moeten zeggen dat er geen; *āvaraṇacyutiḥ*, vernietiging van de sluier is?

Bezwaar: Door te beweren dat er geen verwijdering van de sluier is, stelt u zichzelf bloot aan de beschuldiging dat u een sluier voor de zielen als uw eigen conclusie accepteert.

Hierop wordt geantwoord: "Nee."

*alabdhāvaraṇāḥ sarve dharmāḥ prakṛtinirmalāḥ .
ādau buddhāstathā muktā budhyanta iti nāyakāḥ .. 98..*

98. Geen enkele ziel kwam ooit onder enig sluier. Ze zijn van nature zuiver, zowel verlicht als vrij vanaf het begin. Zo begiftigd met de kracht (van kennis), worden ze gezegd te weten.

Sarve dharmāḥ, alle zielen; *alabdhāvaraṇāḥ*, hadden nooit enig sluier, enige gebondenheid van onwetendheid enz., dat wil zeggen, zij zijn vrij van gebondenheid; en zij zijn *prakṛti-nirmalāḥ*, intrinsiek zuiver; *buddhāḥ tathā muktāḥ*, verlicht en ook vrij; *ādau*, vanaf het begin; aangezien zij van nature altijd zuiver, verlicht en vrij zijn. Als zij zo zijn, waarom wordt dan gezegd dat zij *budhyante*, weten? Het antwoord is: Zij zijn *nāyakāḥ*, meesters, hebben de kracht, van leren; dat wil zeggen, zij zijn van nature begiftigd met de kracht van kennis. Dit is net zoals men zegt: "De zon schijnt", hoewel de aard van de zon constante schittering is; of zoals men zegt: "De heuvels staan", hoewel het de aard van de heuvels is om voortdurend bewegingloos te zijn.

*kramate na hi buddhasya jñānaṃ dharmeṣu tāyinaḥ .
sarve dharmāstathā jñānaṃ naitadbuddhena bhāṣitam .. 99..*

99. De kennis van de verlichte mens, die allesdoordringend is, strekt zich niet uit tot objecten; en zo reiken de zielen ook niet tot objecten; Deze visie werd niet uitgedrukt door Boeddha.

Hi, aangezien; *jñānaṃ*, de kennis; *buddhasya*, van de verlichte, die de ultieme Werkelijkheid heeft gerealiseerd; *tāyinaḥ*, van de allesdoordringende, van degene die geen tussenruimtes heeft zoals de ruimte, of van degene die ofwel aanbiddeijk of intelligent is; *na kramate*, strekt zich niet uit tot andere; *dharmeṣu*, objecten; dat wil zeggen, zijn kennis is altijd gecentreerd in (of geïdentificeerd met) de ziel zoals licht in de zon. *Tathā*, op soortgelijke wijze, zoals kennis zelf; *sarve dharmāḥ*, alle zielen; strekken zich niet uit tot andere dingen hoegenaamd, de zielen zijn analoog aan (allesdoordringende) ruimte. Dit is de betekenis. De kennis die werd geïntroduceerd in "door zijn kennis die vergelijkbaar is met de ruimte" (*Kārikā*, IV. I), is

deze kennis die analoog is aan de ruimte, die zich niet uitstrekt tot andere dingen, en die behoort tot de verlichte die allesdoordringend is krachtens zijn identiteit met kennis zelf. Net als de realiteit van het Zelf dat niets anders is dan Brahman, zijn ze onveranderlijk, onbeweeglijk, zonder delen, eeuwig, non-duaal, onthecht, onzichtbaar, ondenkbaar, voorbij honger enz., zoals gezegd wordt in de Vedische tekst, "want het gezicht van de getuige kan nooit verloren gaan" (Br. IV. iii. 23). Dat de aard van de hoogste Werkelijkheid vrij is van de verschillen van de kennis, het gekende, en de kenner en zonder een tweede is, *etat*, dit ding, *bhāṣitam*, werd niet uitgedrukt, *buddhena*, door Boeddha; hoewel een benadering van non-dualisme werd geïmpliceerd in zijn negatie van uiterlijke objecten en zijn verbeelding van alles als louter bewustzijn. Maar dit non-dualisme, de essentie van de ultieme Werkelijkheid, moet alleen uit de Upaniṣads gekend worden. Dit is de strekking.

Aan het einde van de verhandeling wordt een groet uitgesproken ter lof van de kennis van de hoogste Werkelijkheid:

***durdarśamatigambhīramajaṃ sāmyaṃ viśāradam .
buddhvā padamanānātvam namaskurmo yathābalam .. 100..***

100. Na het realiseren van die Staat (van Werkelijkheid) die ondoorgrondelijk, diepzinnig, ongeboren, uniform, heilig en non-duaal is, betuigen wij Onze eerbied aan Het naar beste vermogen.

Durdarśam, dat wat met moeite gezien kan worden, dat wil zeggen, ondoorgrondelijk, het is verstoken van de vier alternatieven van bestaan, niet-bestaan, enz. (*Kārikā*, IV. 83); en vandaar *atigambhīram*, diepzinnig, onpeilbaar als een oceaan; voor de mensen die geen onderscheidingsvermogen hebben. *Ajam* ongeboren; *sāmyaṃ*, uniform, *viśāradam*, heilig. *Buddhvā*, na te hebben gerealiseerd, geïdentificeerd te zijn geworden met; dit soort *padam*, Staat; dat *anānātvam* is, non-dualiteit; *namaskurmah*, wij betuigen onze eerbied, aan die Staat; *yathābalam*, naar beste vermogen; door Het binnen het bereik van empirische handelingen te brengen, hoewel Het alle relatieve ervaring trotseert. Dit is het idee.

Groet van de commentator:

1. Ik buig voor dat Brahman dat, hoewel ongeboren, lijkt geboren te worden door Zijn ondoorgrondelijke kracht; dat, hoewel altijd rustig, in beweging lijkt te zijn; dat, hoewel één, veelvoudig lijkt te zijn voor degenen wier visie is verwrongen door de waarneming van diverse attributen van objecten; en dat de angst vernietigt van degenen die hun toevlucht tot Het zoeken.

2. Ik groet door me ter aarde te werpen aan de voeten van die leraar van mijn leraar,¹ de meest aanbiddelijke onder de aanbiddelijken, die, bij het zien van de

¹ Gauḍapāda, de leraar van Govindapāda die Śaṅkara onderwees.

schepselen verdronken in de zee (van de wereld), geteisterd door zeemonsters die onophoudelijke geboorten en doden ondergaan, uit mededogen met alle wezens, deze nectar redde, die zelfs door goden moeilijk te verkrijgen is en die in de diepten van de oceaan ligt, genaamd de Veda's, welke (Veda's) hij beroerde door de karnstaf van zijn verlichte intellect in te voegen.

3. Ik betuig mijn eerbied met heel mijn wezen aan die heiligende voeten — de verdrijvers van de angst voor transmigratie — (voeten) van mijn eigen leraar, door het licht van wiens verlichte intellect de duisternis van waan die mijn eigen geest omhulde werd verdreven, die voor altijd mijn angst voor verschijning en verdwijning in deze verschrikkelijke zee van ontelbare geboorten vernietigde, en aan wiens voeten anderen ook onfeilbaar de kennis van de Upaniṣads, zelfbeheersing en nederigheid verkrijgen.

*om bhadraṁ karṇebhiḥ śruṇuyāma devāḥ | bhadraṁ paśyemākṣabhīryajatrāḥ |
 sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṁsastanūbhīryaśema devahitaṁ yadāyuh |
 svasti na indro vṛddhaśravāḥ | svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ |
 svasti nastārṇkṣyo ariṣṭanemiḥ | svasti no brhaspatirdadhātu ||
 om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||*

Om! O goden, mogen wij met de oren gunstige woorden horen; terwijl wij bezig zijn met offers, mogen wij met de ogen gunstige dingen zien; terwijl wij de goden prijzen met vaste ledematen, mogen wij een leven leiden dat nuttig is voor de goden.

Moge Indra van oude roem gunstig voor ons zijn; moge de allerrijkste (of alwetende) Pūṣā (god van de aarde) ons gunstig gezind zijn; moge Garuḍa, de vernietiger van het kwade, ons welgezind zijn; moge Bṛhaspati ons welzijn verzekeren.

Om! Vrede! Vrede! Vrede!