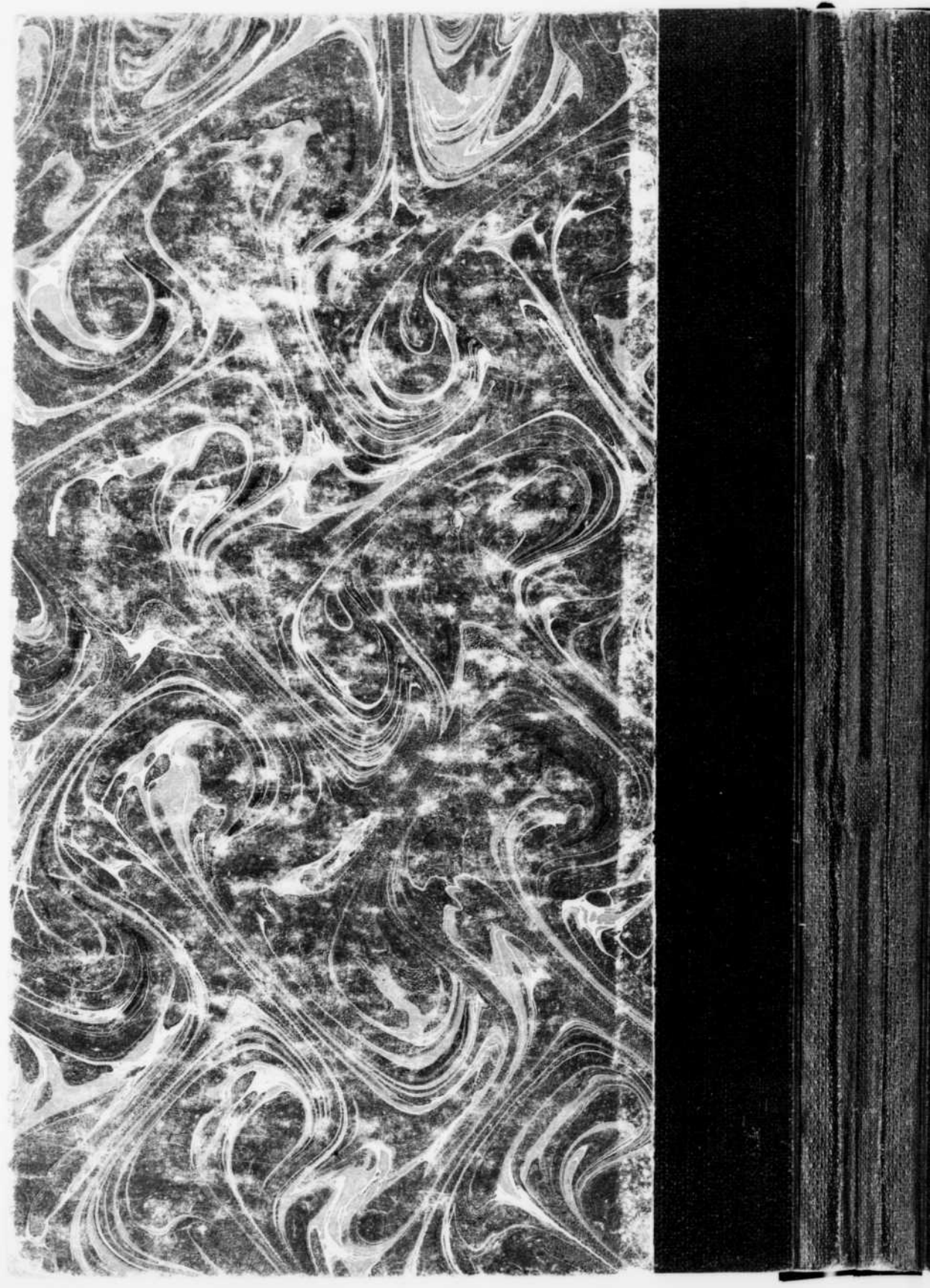


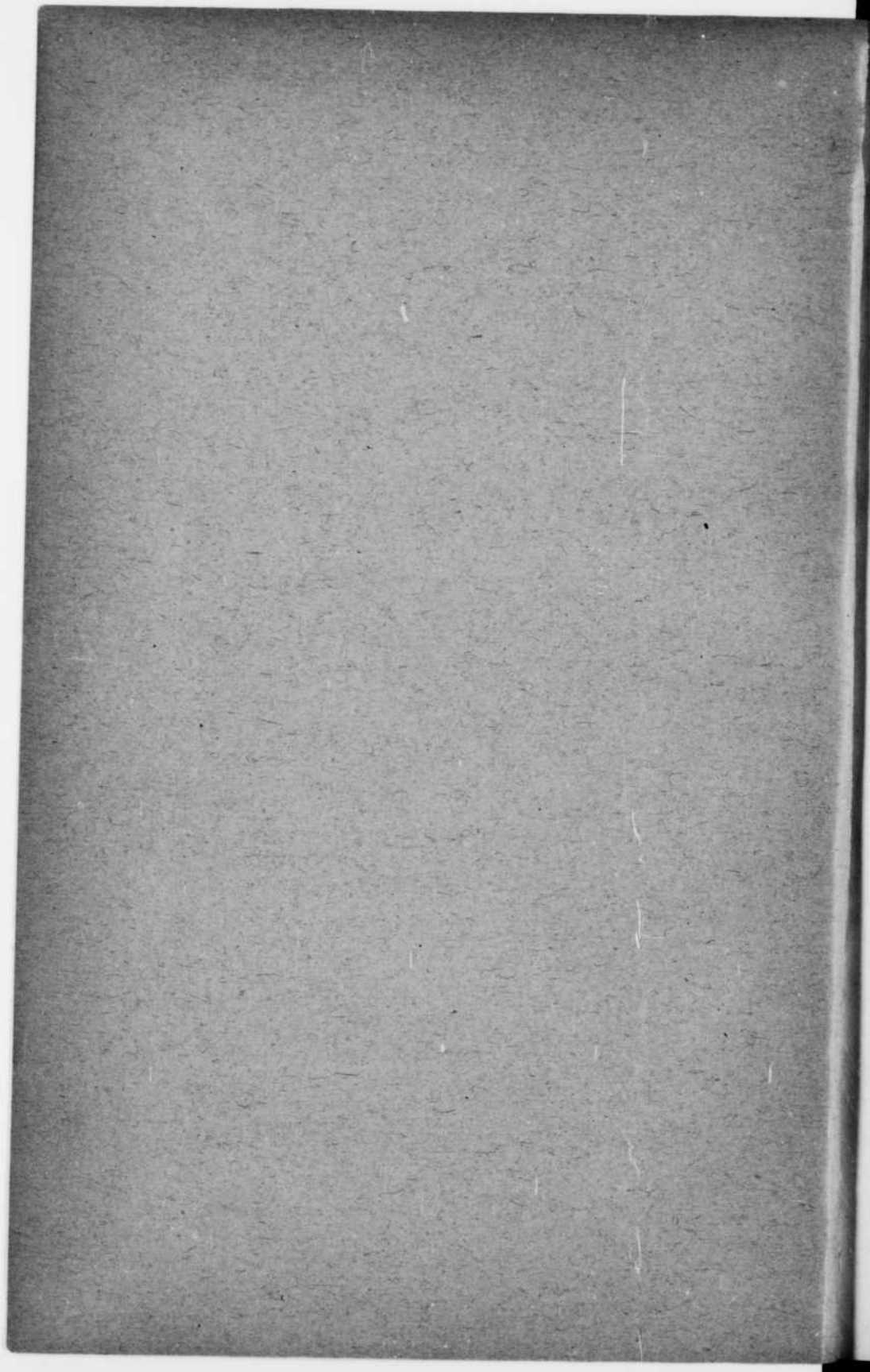




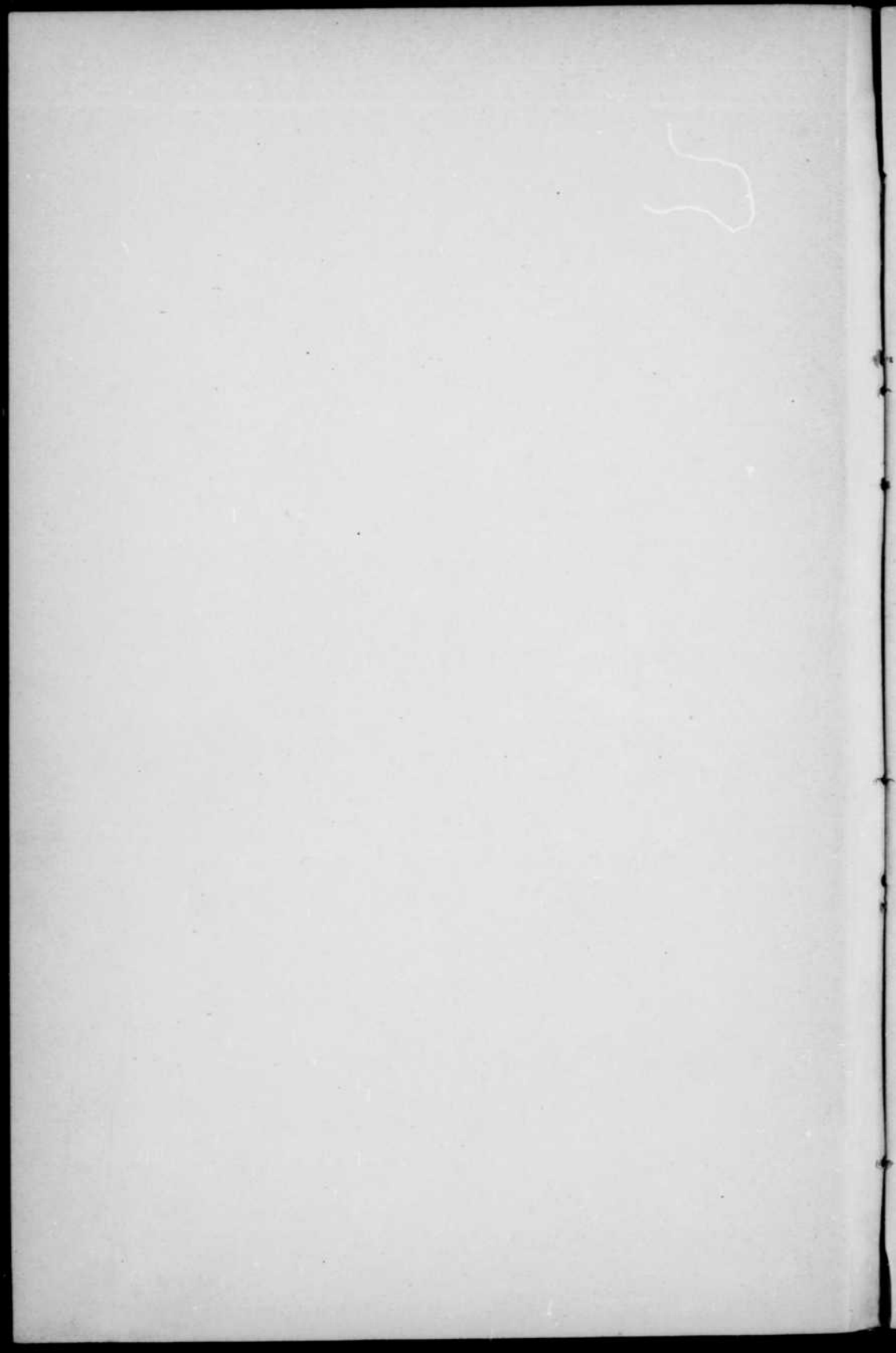
F128



022-0156



CAMKARA'S GĪTĀBHĀṢYA.



ÇAMKARA'S GĪTĀBHĀṢYA,

TOEGELICHT EN BEOORDEELD.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE NEDERLANDSCHE LETTERKUNDE,

AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

DR. W. EINTHOVEN,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE,

VOOR DE FACULTEIT VAN LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
TE VERDEDIGEN

op Maandag 9 Juli 1906, des namiddags te 3 uur

DOOR

BAREND FADDEGON,

GEBOREN TE AMSTERDAM.



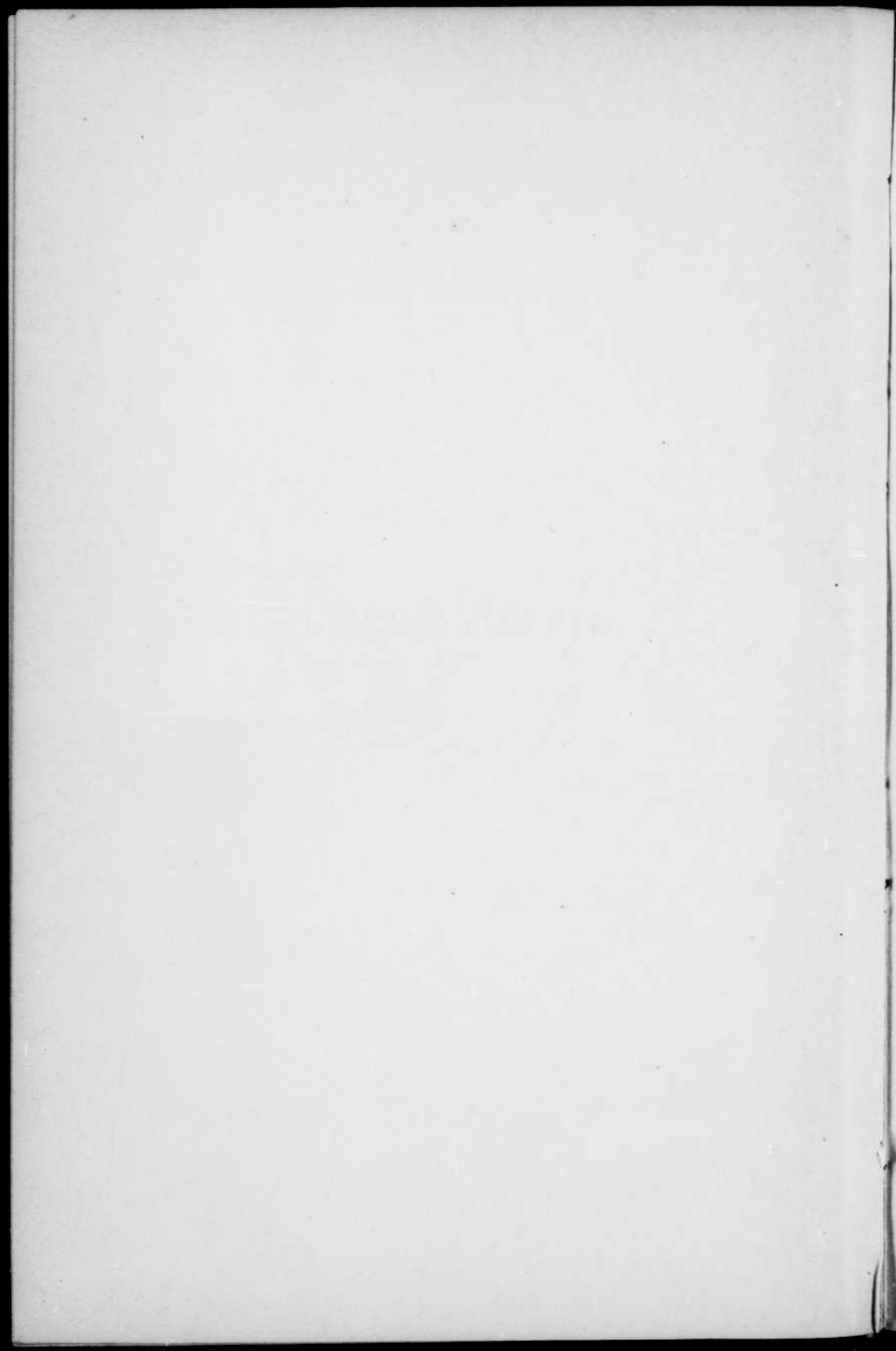
FADDEGON & C^o.

AMSTERDAM 1906.



D76141 227

AAN MIJN OUDERS.



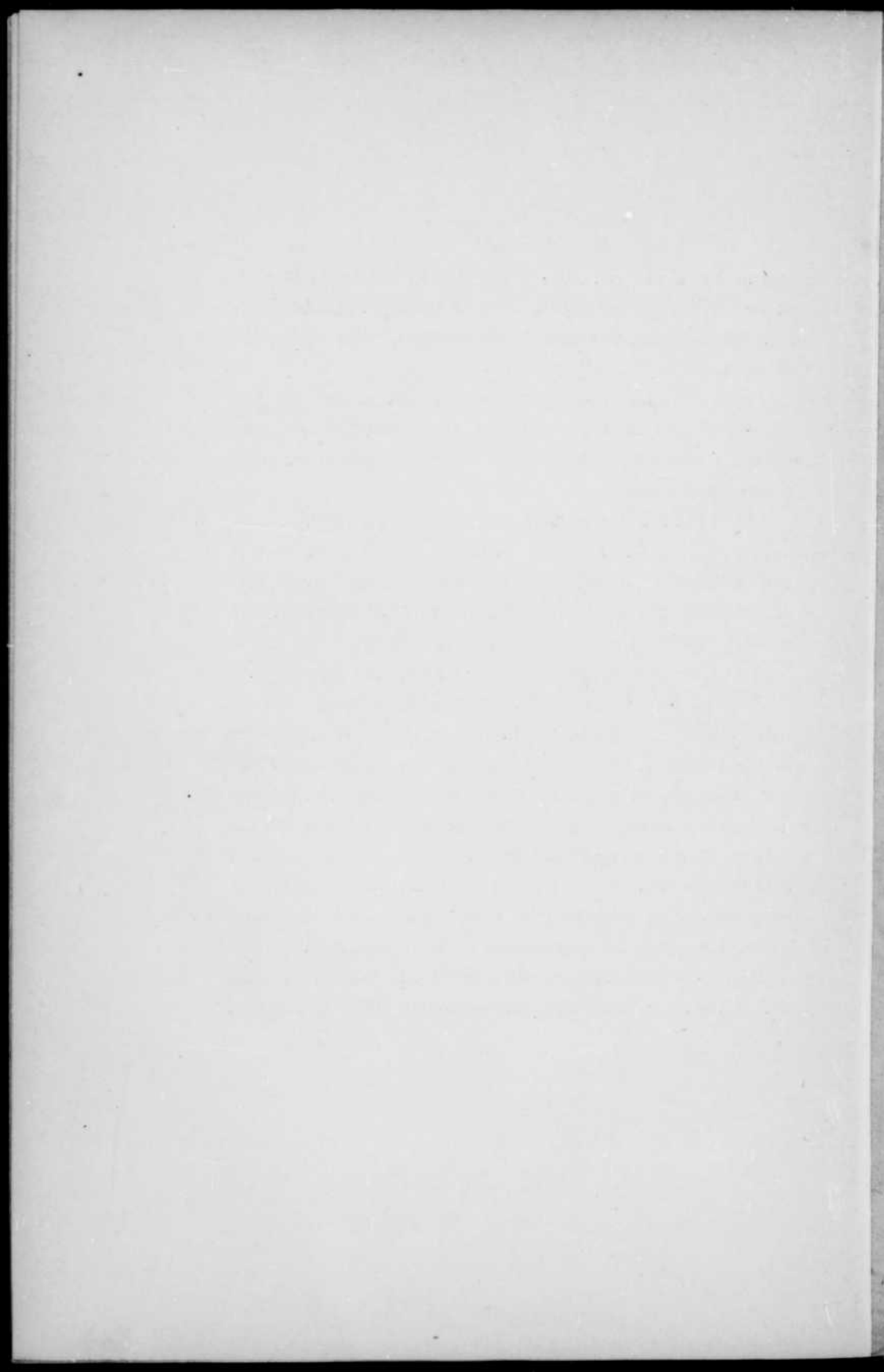
Aan het einde van mijn academischen studietijd wensch ik vooreerst mijn hartelijken dank te betuigen aan de Hoogleeraren der Amsterdamsche Universiteit, wier onderricht ik eenmaal mocht volgen.

Ook Prof. BELLAAR SPRUYT wil ik hier herdenken, aan wiens colleges ik almee van de schoonste herinneringen mijner studiejaren heb bewaard en wiens leiding ik sinds zoozeer heb gemist.

Aan U, Prof. UHLENBECK, wil ik hier afzonderlijk mijn dank brengen. Zoo vaak heb ik er mij indertijd een verwijt van gemaakt, dat ik U bij Uw vertrek naar Leiden niet onmiddellijk gevolgd ben en, toen mijn studievoorkeur nog weinig van de Uwe verwijderd was, niet een Uwer lievelingsstudiën tot onderwerp van een proefschrift gekozen heb.

Bovenal aan U, Prof. SPEYER, mijn promotor aan de Universiteit te Leiden, wil ik het zeggen, hoe erkentelijk ik me jegens U gevoel, daar ge het mij bij de keuze van het onderwerp mogelijk hebt gemaakt, zoowel mijn philologische als philosophische studieneigingen te volgen, en me tevens door Uw raad en oordeel hebt gesteund, om mijn academische studie, eens te Amsterdam met zooveel lust en verwachting aangevangen, doch slechts ten halve voortgezet, thans tot het gewenschte einde te brengen.

Mijn vriendelijke groeten en dank ten slotte aan Mr. THOMAS, bibliothecaris aan de Indian Office te Londen!



INHOUD.

INLEIDING.

	Bladz.
1. De Bhagavadgītā in Europa	1
2. De compositie der Gītā	21

HOOFDSTUK I.

Çaṃkara's plaats ten aanzien van de Gītā.

1. Tijdsafstand, die Gītā en Çaṃkara scheidt	51
2. Çaṃkara als godsdienstleeraar en als commentator	60

HOOFDSTUK II.

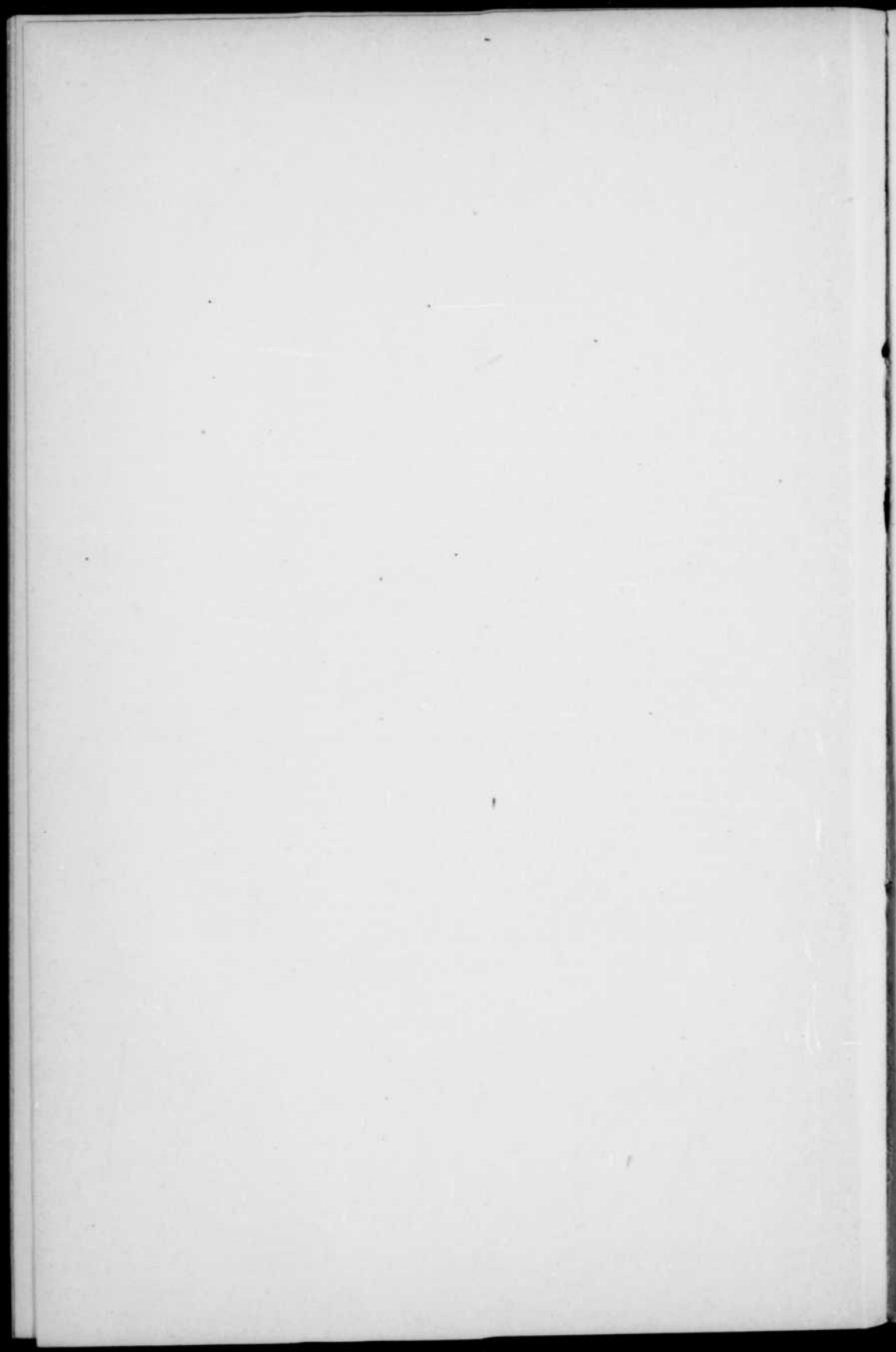
Karakter van het Gītābhāṣya.

1. Bedoeling van het Bhāṣya	72
2. Inhoud van 't dogmatisch systeem, in het Bhāṣya ontwikkeld	76

HOOFDSTUK III.

Çaṃkara's uitlegging van de Gītā	99
--	----

Opmerking. Voor de verwijzingen naar het Gītābhāṣya is gebruik gemaakt van de uitgave in de Ānandāçrama-serie, n^o 34, Poona, 1896.



INLEIDING.

1. De ontvangst der Bhagavadgītā in Europa.

In 't volgende wensch ik te onderzoeken, welke waarde we hebben toe te kennen aan den commentaar, ter uitlegging der Bhagavadgītā geschreven door Çamkara. Alvorens hiertoe over te gaan, wil ik kortelijk vermelden de ontvangst, die aan de Gītā zelf in Europa is ten deel gevallen, en ook stilstaan bij 't gedicht, om te zien, welke moeilijkheden zich daarin voordoen en welke vragen we in een desbetreffenden commentaar beantwoord wenschen te zien.

Sinds de dagen, dat de Gītā haar eerste intrede in Europa deed, vooral sinds SCHLEGEL en LASSEN hun uitgave en vertaling het licht hadden doen zien, HUMBOLDT er door zijn beroemde verhandeling volle aandacht op gevestigd had, heeft het dit gedicht niet aan belangstelling ontbroken. Tal van vertalingen zagen het licht. Eerst in den laatsten tijd begonnen kenners een anderen toon aan te slaan.

Nog in 1893 wordt de Gītā door WILLIAMS in zijn *Indian Wisdom* uitbundig geprezen: de dichter was „really a philosopher whose mind was cast in a broad and comprehensive mould he was led to make a selection from the various schools of rationalistic and dogmatic thought, so as to construct a composite theory of his own . . This he did with great perspicuity and beauty of language . .

The whole composition is skilfully thrown into the form of a dramatic poem or dialogue, something after the manner of the book of Job or a dialogue of Plato . . .”

Hoe geheel anders, wanneer we daarmee de weinige, schampere opmerkingen vergelijken, waarmee BÖHTLINGK in 1897 het gedicht meent recht te laten wedervaren. „Die Gītā enthält neben vielen hohen und schönen Gedanken, auch nicht wenige Schwächen: Widersprüche (die die Commentatoren vergebens zu heben suchen), Wiederholungen, Uebertreibungen, Abgeschmacktheiten und Widerlichkeiten. Sollten die Schwächen nicht des Autors eigenstes Machwerk, die hohen Gedanken dagegen entlehntes Gut sein? Sein Verdienst, wenn man es so nennen kann, ist: Kṛṣṇa zu einem Puruṣa dritter Potenz (XV, 16 fgg) erhoben und zugleich zu einem geschmacklosen Prahler (X, 19 fgg) und einem Scheusal (insbes. XI, 25 fgg) erniedrigt zu haben”.

En vrij wel gelijkkluidend is het oordeel van HOPKINS, eindigende met die geestige, maar voor het gedicht weinig vleierende woordspeling: „One is not surprised to find it described as the wonderful song, which causes the hair stand on end”.

Indien (naar ik meen) het recht aan de zijde dezer beide laatste beoordeelaars is, waaraan is het dan toe te schrijven, dat eenmaal de Gītā op Europa's hoogst-ontwikkelden zulk een gunstigen indruk heeft gemaakt? Het antwoord moet in twee omstandigheden gezocht worden. In de schoone verzen en gedachten, die in het gedicht verspreid liggen en die ook, zoo ze door een modern dichter geuit waren, hun bewondering zouden gevonden hebben; ten andere in het mystieke karakter der Indische wijsbegeerte, dat ook in dit gedicht ten volle uitkomt en een weerklink kon vinden bij gelijkgestemden in Europa.

Reeds HUMBOLDT heeft er op gewezen, hoe de eerste adhyāya's het beste van het geheele gedicht vormen. Laat ons den gedachtegang van den tweeden, meest geprezen adhyāya ons in het kort voor den geest brengen.

De krijgstrompetten hebben alom geklonken; en Kṛṣṇa heeft Arjuna's wagen reeds vooruit gereden, om den strijd aan te vangen. Daar overvalt een diepe verslagenheid den held; zijn leden hangen machteloos; een rilling vaart door zijn lichaam; zijn gedachten gaan bijster; dreigende voor- teekenen verwarren zijn geest. Geen geluk toch kan er voor hem zijn, als hij in dezen slag zijn eigen bloedverwanten moet dooden. Waartoe zal hij nog de overwinning begeeren? Immers zij, om wier wille de overwinning hem juist begeerlijk zou zijn, zijn zijn vijanden. Hij zou hen niet wenschen te dooden, ook al velden zij hem zelven. Liever zou hij zonder wapen of zelfverdediging van 't leven beroofd worden, dan zulk een strijd aan te vangen. En als nu Kṛṣṇa hem in korte woorden zijn zwakheid verwijt, hem den hemel belooft als loon van dapperheid, dan klaagt Arjuna nogmaals: wat kan aarde of hemel hem baten, als hij de zonde van bloedverwanten-moord op zich laadt en alle vreugde voor zich onmogelijk maakt.

Dan neemt Kṛṣṇa glimlachend het woord en spreekt uit zijn mystieke gedachten over het wezen der ziel, hoe het lichaam steeds afgeworpen wordt als oude kleeren; hoe onbegrijpelijk leven en dood zijn; onwaarneembaar is de oorsprong der dingen, de middelloop slechts vertoont zich der waarneming, hun einde ligt weer in 't duister. Waarom zouden we hier klagen? — Al het geborene moet weder sterven; al het gestorvene weder geboren worden; laat ons berusten in ons noodlot. Daarom hoeveel leed er zij — doe uw plicht. Als kṣatriya is de rechtvaardige strijd Arjuna's

taak; welaan, hij gorde er zich toe aan. Hemelsch-geluk zal hem wachten; de vijanden zullen zijn nagedachtenis niet kunnen belasteren.

Al deze gedachten mogen, streng logisch bekeken, met elkander in botsing komen: nu eens wordt leven en sterven als niet dan schijn beschouwd; en onmiddellijk daarop zien we de afwisseling van leven en sterven als een noodzakelijk kwaad voorgesteld, waarin te berusten valt; nu eens wordt geleerd, in alle handelen slechts den plicht te doen en zich om de gevolgen voor zich niet te bekreunen; en op een andere plaats wordt de hemel als loon toegezegd en Arjuna's eerzucht geprikkeld: dat toch nimmer na zijn dood de vijanden zijn nagedachtenis kunnen lasteren. Met dat al, welk een wirwar van logische tegenstrijdigheid hier moge heerschen, één gevoel bindt al deze gedachten te zamen. En zeker zullen wij allen, als wij den vriend in tegenspoed willen vertroosten, het weinig beter maken, en hoe welgeordend en betimmerd er het in het wetenschappelijke vakje van iemands ziel moge uitzien, hoe worden wij, in het practische, door de tegenstrijdigste motieven voortgedreven.

De gedachte eener belangelooze plichtsbetrachting leidt Kṛṣṇa nog tot een andere beschouwing van den toestand: Laat uw belang slechts gelegen zijn aan de daad zelf, nimmer aan haar gevolgen. Blijf in voor- en tegenspoed dezelfde. Wanneer ge niet langer het zinnelijke geluk na-jaagt, dat de wereldsche dingen schijnen te geven, wanneer ge uw zinnen terugtrekt van de dingen als een schildpad haar pooten, dan zal uw wijsheid standvastig worden. Doch anders zal het begeerige hart uw verstand heen en weer slingeren als een schip op zee. Hoe geheel anders zult ge, zoo ge uw begeerten overwint, de wereld inzien. Waar het

nacht is voor alle wezens, daar waakt hij, die zelfbeheersching oefent; waar de wezens (meenen) wakker te zijn, daar is het nacht voor den wijze. Evenals het water der rivieren de zee binnenstroomt, zonder dat haar peil verandert, zoo vloeien de dingen der wereld tot de ziel des wijzen; maar verandering teweegbrengen doen ze niet.

Evenwel, het was iets anders dan litteraire verdiensten, wat de Gītā haar roem bezorgde en wat onlangs FRANZ HARTMANN deed schrijven, dat het voor het verstaan der Gītā niet in de allereerste plaats aankomt op taalkennis, of historische en theologische geleerdheid; maar dat hier een innerlijke kennis vereischt wordt, die de mensch zich zelf niet geven kan. Dezelfde oorzaak, die de Gītā haar roem bezorgde, deed zich ook gelden, toen SCHOPENHAUER zijn bekende tirade over de Upaniṣads neerschreef, toen DEUSSEN, nog zooveel jaren daarna, deze ontboezeming onveranderd dorst overnemen, tot niet geringe verwondering van een geleerde als BÖHTLINGK ¹⁾. 't Is het mystieke karakter der Indische wijsbegeerte en der Bhagavadgītā, waaraan ze haar roem voor een groot deel dankt en ter wille waarvan men zoovele harer gebreken over het hoofd heeft gezien. Laat ons bij deze mystiek een oogenblik stilstaan.

Ook de Grieksche wijsbegeerte is ten slotte tot mystiek geworden; maar een hoeveel breedere ontwikkeling had ze van te voren doorleefd! Belangstellend voor de omgevende natuur en scherp van begrip, hadden de Grieken reeds vroeg het grondbegrip van de nieuwere natuurwetenschap, het qualiteitlooze atoom, zich gevormd. De moeilijkheden van de begrippen oneindig uitgestrekt, oneindig

1) BÖHTLINGK: „Eine solche an's Lächerliche grenzende Ueberschätzung der Upaniṣaden brauchte wohl nicht wieder an's Licht gezogen zu werden". (Berichte der Kön. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1897, p. 78).

klein, en onmeetbaar getal hadden al hun aandacht tot zich getrokken ¹⁾. Levende in een hartstochtelijk politiek leven hadden ze in de ethiek den rijkdom hunner ondervindingen nedergelegd, in de moraal een leven van werklust en werkracht verkondigd. In aansluiting aan de welsprekendheid, een kunst van zooveel belang in hun roerige volksvergaderingen, waren grammatica, rhetoriek en psychologie begonnen zich te ontwikkelen. In één woord, hun wijsbegeerte steunde op een breede basis van wetenschap.

In Indië daarentegen vinden we wel wetenschap ontstaan, maar ze heeft zich niet ontwikkeld uit zuiveren kennisdrang, uit belangstelling voor de natuur, uit de behoeften van een actief burgerlijk en staatkundig leven. We zien, om een voorbeeld te noemen, grammatica ontstaan als een hulpwetenschap tot het juist volbrengen van godsdienstig ritueel. Hoop en vrees voor het na-den-dood is de alles overheerschende stemming, wendt de wijsgeerige belangstelling van het natuur-onderzoek af, doet het ongeoeffende denken te vroegtijdig psychologische vraagstukken onderzoeken.

1) WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie* ², 1900, blz. 34, vg. Die Dinge, welche wir wahrnehmen, lehrte Leukipp, sind Verbindungen von Atomen . . . Die Eigenschaften, welche wir an diesen Complexen wahrnehmen, sind nur Schein; in Wahrheit bestehen nur die Bestimmungen der Gestalt, Grösse, Anordnung und Lagerung der einzelnen Atome, welche das Sein ausmachen. — Anders is de atoomtheorie bij de Indiërs, zie P. DEUSSEN, *Die Sūtra's des Vedānta, aus dem Sanskrit übersetzt*, 1887, blz. 337. „Die Substanzen sind gliederhaft; teilt man sie nun nach ihren Gliedern so lange, bis eine weitere Teilung unmöglich wird, so hat man die in vier Arten zerfallenden, mit Farbe u. s. w. ausgestatteten Atome, welche die vier Arten der mit Farbe u. s. w. ausgestatteten Elemente und das, was weiterhin aus diesen entsteht, hervorbringen, selbst aber ewig sind. — So nehmen es die Vaiçesika's an". — Over de begrippen „onmeetbaar" enz. bij de Grieken, zie C. BELLAAR SPRUYT, *Over de beteekenis der woorden ἄπειρον en πῆμα in Plato's Philebus*, blz. 21. (Versl. en mededeelingen d. Kon. Akad. v. Wetensch. 1885, Amsterdam), waar aangehaald worden ARISTOTELES, *Metaphysica* A. Cap. 2 en PLATO, *Theaetetus*, pag. 147 C—148 E.

Terwijl de eigenaardigheden en gebreken, eigen aan mystieke wijsbegeerte, in het Grieksche denken zich eerst laat doen gelden, lijdt de Indische bespiegeling daaraan van den beginne af. Onder de tekortkomingen der mystieke wijsgeeren komen, gelijk WINDELBAND in zijn *Geschichte der Philosophie* ¹⁾ opmerkt, twee vooral op den voorgrond: een neiging tot autoriteits-geloof en een streven naar buitengewone toestanden van den geest, waarbij men meent, de waarheid dichter te naderen, dan dit door louter redeneeren mogelijk is.

Wanneer SOCRATES in den *Phaedo* zijn betoog heeft gehouden, om aan te toonen, dat de ziel onsterfelijk is en hij, weinige stonden voor zijn sterven, ziet, dat de beide Pythagoreeërs nog niet geheel overtuigd zijn, dan spoort hij hen zelf aan, om met hun bezwaren voor den dag te komen. Hoe zullen zijn woorden anderen kunnen overtuigen, wanneer dit niet eens met zijn toehoorders het geval is! ²⁾. Geheel anders daarentegen is het in de Indische wijsgeerige wereld. Om alleen de geschiktheid tot bespiegeling te verwerven, is een leven van dienstbaarheid en vereering jegens een leermeester noodig ³⁾. Twijfel is de ergste zonde ⁴⁾. Het vasthouden aan de Çruti is een der hoofd-dogma's van den lateren Vedānta geworden.

Nog in een anderen trek van minder belang komt een soortgelijk verschil tusschen Griekschen en Indischen geest uit. Wanneer in het *Symposion* een der sprekers allerlei moois van de liefde vertelt, is SOCRATES onmiddellijk gereed de bewoordingen van dezen geestdriftige tot voorwerp

1) Ald. blz. 178: „Autorität“ en „Offenbarung“; en blz. 184: „Offenbarung als ein übervernünftiges Erfassen der göttlichen Wahrheit“.

2) PLATO, *Phaedo*, pag. 84 c.

3) Bhag. G., IV, 34.

4) Bhag. G., IV, 40.

zijner ironie te maken ¹⁾. Het Indische volk daarentegen, aan loftuitingen gewend, ziet in een onhoudbare vleierij zulk een bezwaar niet; welken god men ook toespreekt, meent de aanbieder hem er mede welgevallig te wezen, hij wordt tot schepper van de wereld verklaard of met andere hooge eigenschappen begiftigd. En ook Çamkara schijnt in rhetorische wendingen niets ongewoons of afkeurenswaardigs te zien en vaak kan men de meening bij hem vinden, dat men een Gītā-vers niet te letterlijk, maar enkel als loftuiting moet opvatten.

Terwijl we aldus in de Indische wijsbegeerte al heel weinig zelfstandigheid van oordeel en onderzoek aantreffen, vinden we daarentegen praktijken, om abnormale toestanden van den geest voort te brengen, vroeg in zwang. Wie naar wijsheid streeft, gaat alleen ergens in 't bosch op een steen zitten, na dien eerst met heilig kuça-gras te hebben bestrooid. Nu moet hij zorgen, de juiste houding aan te nemen, rug en hals gestrekt; de oogen mogen niet om dwalen; en in die voorgeschreven houding moet hij een innerlijk proces doormaken, waarvan het slot is, dat hij in 't geheel niet meer denkt ²⁾. Dit is *de vierde toestand*, van veel hooger waarde dan droomen of diep slapen; en ver, ver verheven boven klaar wakker zijn ³⁾.

Ofschoon in Europa deze buitensporige extatische oefeningen wel geen ingang vinden, stonden ze toch een verwondering voor de Indische wijsbegeerte niet in den weg. En zoo wijst DEUSSEN erop, dat dit kunstmatige oefenen in extase wel een misgreep was, maar dat de extase zelf toch van hooge waarde is en in aard één met het stille

1) PLATO, *Symposion*, pag. 198 e.

2) Bhag. G., VI, 10 vgg.

3) P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (1899). I, 2, blz. 278 „der Turiya”.

verzonken zijn, waartoe de beschouwing van een kunstwerk kan leiden ¹⁾).

Zooals gezegd, zijn de hoofdrichtingen der Indische wijsbegeerte mystiek; een zaak van nadenken zijn ze niet, althans niet in de eerste plaats. De mystiek toch beweegt zich in begrippen, waartoe het wetenschappelijke denken te kort schiet. De mensch moge zijn onderzoekingen uitbreiden in de richting van het ultra-microscopische en het ultra-telescopische, onze kennis blijft ieder oogenblik door grenzen bepaald. De begrippen van 't volstrekt oneindig-groote en oneindig-kleine bevatten logische tegenstrijdigheden, waarop onze rede afstuit ²⁾). En soortgelijke moeilijkheden doen zich voor ten aanzien van de tijdreeks en den causalen samenhang. De betrekking van de afhankelijke, voorwaardelijk bestaande dingen onzer ervaring tot het absolute laat zich in geen begrippen denken, in geen woorden uitdrukken.

In den tijd nu, dat de Gītā haar intrede in Europa deed, was er in 't Europeesche geestesleven een krachtige stroom van mystieke neigingen voelbaar. De mystieke stelsels der Duitsche romantici, van een FICHTE, SCHELLING, HEGEL stonden hoog in eere. De wetenschappelijke belangstelling, die zich in de achttiende eeuw bij voorkeur op de natuur gericht had, begon ook wakker te worden voor de geesteswetenschappen, voor psychologie en historie. Maar men ging verder. De wijsgeerige synthese begon moed te vatten, begon vermetel te worden. De „common sense” werd met den nek aangekeken ³⁾; de stoutste onderstellingen en

1) T. a. p. blz. 344.

2) ZENO's aporiën. KANT's antinomien.

3) WINDELBAND, *Gesch. der Philos.* blz. 482 vg.: „Die Regeln des Verstandes, welche in dem Satze des Widerspruchs ihr allgemeines Princip haben, reichen

theorieën aangedurfd. In zulk een tijd kan de Gita met haar verkondiging van het „heroïeke handelen” ¹⁾, dat om geen gevolgen, alleen om den eigen plicht zich bekommert; met haar voorstelling van de zielsverhuizing, zoo in strijd met de gangbare voorstellingen, door het Christendom in Europa verbreid; met haar mystieke en het begrip te boven gaande opvatting van den eeuwigen, alles omvattenden en onbewogen ātman, in Europa een gretig gehoor vinden en een welwillende beoordeeling, die jaren stand zou houden.

En immers, indien we ons in deze mystieke denkwijze trachten in te denken, wordt veel ons in de Bhagavadgītā bevattelijk en vergefelijk, wat anders steeds ondragelijk en onbegrijpelijk blijft. Hoe zullen wij 't den dichter euvel duiden, dat hij somwijlen met zich zelf in strijd is, waar het onderwerp zelf er een is, dat voor een logisch-consequente behandeling niet vatbaar is? Hoe zullen wij klagen over duisterheid, waar de poëet zelf in zijn paradoxen en woordspelingen zich bewust blijkt van ongemeene dingen te handelen, een diepe wijsheid te verkondigen? Hoe zullen we hem hard vallen om zijn herhalingen, waar het uitspraken geldt, gewichtiger dan ons eigen leven? Als de dichter niet moede wordt, ons over en weer het karakter van den wijze te beschrijven, laat ons dankbaar wezen. Immers hij wilde ook ons den vrede des wijzen deelachtig doen worden.

Maar toch, hoeveel we begripen kunnen en welwillend beoordeelen, ons indenkende in of althans rekening houdende met de mystieke opvattingen, geenszins wensch ik

für die gewöhnliche Verarbeitung der Wahrnehmungen zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen wohl aus: für die intellectuelle Anschauung der philosophirenden Vernunft genügen sie nicht” enz.

1) De uitdrukking „heroïek handelen” voor de leer der Gita bij DEUSSEN, *Allg. Gesch. d. Phil.* I, 2, blz. 326.

mij aan de zijde van een FRANZ HARTMANN te plaatsen; veeleer wensch ik persoonlijk de beoordeeling van BÖHTLINGK of HOPKINS tot de mijne te maken. Inderdaad, de Gītā gaat onnoodig te ver in haar duisterheid, door verwardheid van compositie en gedachtegang, door dubbelzinnigheid; gaat te ver in haar uitstellen van steeds dezelfde frazen, dan dat we de vroegere bewondering voor de Gītā niet overdreven zouden achten. En bovendien naast de schoone gedachten komt te veel voor, dat enkel onbeduidend knutselwerk is, dan dat we langer in deze eerbiedige aanstaring konden volharden.

Bij den aangeduiden toestand van het gedicht kan het ons niet verwonderen, dat ook hier ten slotte de philologische kritiek haar mes voor den dag heeft gehaald. Uit de wijze, waarop de lagen van den aardbodem door en over elkaar liggen, een geschiedenis onzer aardkorst te construeeren, mag een bekoring bezitten voor het menschelijk vernuft; niet minder uitdagend, uit een gedicht, verward als de Gītā, een hypothese voor haar ontstaan af te leiden, ook daar jongere en oudere lagen aan te wijzen. We wenschen het alleen de geologie toe, dat ze over vollediger gegevens beschikken kan, dan gewoonlijk aan de philologie te beurt valt.

Bij de philologische ontleding van de Gītā is men slechts aarzelend te werk gegaan. HUMBOLDT, HOLTZMANN en HOPKINS hebben het slechts bij vage aanduidingen gelaten ¹⁾. HUMBOLDT acht het niet onmogelijk, dat de geheele laatste zes zangen, met hun pedant schematisme van een wat lateren oorsprong zijn. HOPKINS houdt de Gītā voor oorspronkelijk een Yoga-upaniṣad, die later in het Mahābhā-

1) Vgl. GARBE, *Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt*, 1905. Einleitung, blz. 7.

rata werd ingelascht en eerst toen van een begin en einde voorzien werd ¹⁾. Hij wijst er op, dat het begrip *prasāda*, zooals dat in den 18^{en} *adhyāya* voorkomt, in de oudere gedeelten nog geheel onbekend is ²⁾.

GARBE heeft echter den stouten stap aangedurfd en heeft een volledige philologische ontstaanstheorie gegeven. Hij sluit zich daarbij aan bij HOPKINS' algemeene theorie van het Mahābhārata, maar wijkt in de bijzondere uitleggingen der Gītā geheel af van de aanwijzingen, die HOPKINS zelf daarover gegeven had. Zoo kan GARBE bij zijn opvatting juist den laatsten zang volstrekt niet missen.

Voor ons doel behoeven we niet in alle bijzonderheden op GARBE's theorie in te gaan; maar een korte bespreking er van kan dienstig zijn, daar ze ons de moeilijkheden doet kennen, die zich in de Gītā voordoen en waarop we van de commentatoren, dus ook van Čamkara een antwoord verwachten zullen.

Onder de vele tegenstrijdigheden, waaraan de Gītā lijdt, zijn er drie vooral van belang. En wel: 1) soms doet zich de dichter kennen als theïst en dan weer als pantheïst, 2) in moreel opzicht schijnt nu een belangelooze verrichting van den eigen plicht het hoogste, dan weder een verzaking van de wereld, 3) over het algemeen heeft de dichter weinig op met den geheelen offerdienst; op

1) HOPKINS, *India Old and New*, 1901. „Christ in India”, p. 145. „Now this epic has had inserted into it a little poem which in origin is evidently a late Upaniṣad. It is nevertheless one of the earliest of the poems set in the frame of the epic. But it is by no means a poem in its original form. Both the beginning and the end are later additions”.

2) T. a. p. blz. 147. „So the epic poem to which I have referred uses this word at first only in the old sense „one attains calmness” or graciousness of mind; but in the last chapter, which is clearly an addition, we find it in the later meaning of Grace of God (just as it is used in the sectarian Upaniṣads), not one but half a dozen times in this one chapter...”

eenige plaatsen schijnt hij dien daarentegen aan te bevelen.

De derde moeilijkheid betreft slechts kleinere stukken en kan voorloopig onbesproken blijven. Op de eerste heeft GARBE zijn geheele theorie gebouwd; overal waar het gedicht theïstisch is, zouden we een ouder stuk voor ons hebben; overal waar pantheïstische denkbeelden worden aangeroerd, is het gedicht van jongere dagteekening. Voorzoover GARBE zich op de *Gitā* beroept, heeft hij me weinig kunnen overtuigen; voorzoover hij zijn gronden aan HOPKINS' theorie ontleent, wensch ik me van een oordeel te onthouden.

Een verbinding van theïsme en pantheïsme is op zich zelf zoo iets wonderlijks niet, vooral niet in de Indische wijsbegeerte met haar vlottende begrippen. Reeds in het zoogenaamde Vedisch henotheïsme zien we de gestalten der goden onderling verward en den eenen god voor een ander verklaard. Ook de identificatie-neiging der *Upaniṣads*, om telkens het eene ding aan een ander identiek te verklaren, zoodra er maar eenige overeenkomst is, bevordert zulk een vaagheid van denkbeelden. Vreemd is het daarom niet, in een Indisch theosofisch gedicht het eene oogenblik te hooren spreken van het Onbeschrijfbare, dat één is met alles, en dan weer van *Viṣṇu*, of *Brahmā*, wiens gemeenschap de wijze eenmaal na den dood zal genieten en door wiens genade alleen hij zijn wijsheid deelachtig wordt.

GARBE zelf heeft dat ook gevoeld, als hij opmerkt: „Aber — so wird man einwenden — einen Widerspruch haben die Inder in dieser Kombination von Theismus und Pantheismus gar nicht gesehen; an vielen anderen Stellen des *Mahābhārata* ... in den *Purāṇas* und anderweitig wird ja oft genug *Kṛṣṇa*, resp. *Viṣṇu*, mit der Allseele identifiziert; und im System des *Rāmānuja* wird ja das Brahman durchaus persönlich aufgefasst als ein allmächtiger, all-

wissender und liebevoller Regierer der Welt, die von seinem göttlichen Geiste durchdrungen ist. Warum soll nicht der Verfasser der Gītā aus eben diesem Glauben heraus, in dem theistische und pantheistische Elemente nebeneinander lagen, gedichtet haben?"

Voor ik het antwoord van GARBE op deze vraag in zijn afzonderlijke bewijsplaatsen uit de Gītā naga, moet ik nog één algemeene opmerking van hem aanhalen betreffende hetzelfde punt. Blz. 8 schrijft hij: „Diese beiden Lehren, die theistische und pantheistische, sind ineinander geschoben und folgen sich zuweilen ganz unvermittelt, zuweilen in loser Verknüpfung. Und es wird nicht etwa die eine als niedere, exoterische, die andere als höhere, esoterische Lehre hingestellt; es wird nicht etwa gelehrt, dass der Theismus vorbereitende Stufe zur Erkenntnis oder Symbol der Wahrheit und der Pantheismus des Vedānta die Wahrheit selbst sei; sondern die beiden Glaubensformen werden fast durchweg ganz so behandelt, als ob zwischen ihnen gar keinen Unterschied bestehe, weder dem Werte noch dem Inhalte nach".

Belangrijk in dit verband is een opmerking van DEUSSEN, dat zelfs in de Brahmasūtra's de hoogere en lagere wetenschap niet duidelijk van elkaar gescheiden zijn ¹⁾: „Die grosse Schwierigkeit für das philosophische Verständnis der Brahmasūtra's liegt nun aber darin, dass beide Auffassungsformen weder im Texte noch im Commentare deutlich voneinander geschieden werden, vielmehr überall miteinander verwachsen auftreten"

Wanneer nu niet eens in een dogmatisch prozawerk van zoo laten datum de scheiding scherp volbracht is, hoe

1) P. DEUSSEN, *Das System des Vedānta nach den Brahma-sūtra's des Bādarāyaṇa*, 1883, blz. 105.

zullen we ons dan er over verwonderen, in den zang van den Bhagavant een soortgelijke verwarring aan te treffen!

Laat ons thans de bewijsplaatsen nagaan, door GARBE aangevoerd, om aan te toonen, dat bij den Gītā-dichter zulk een verwarring van theïsme en pantheïsme nog niet bestond. (GARBE, *Bhagavadgītā*, Einl. blz. 10—15).

1) Vooreerst haalt GARBE, *Bhag.* VII, 19 aan: „Am Ende von vielen Existenzen naht der Erkennende sich mir mit dem Gedanken, ‘Vasudeva ist das All’. Solch ein Hochsinniger ist sehr schwer zu finden”. Uit dit vers leest GARBE: „sehr selten wird Kṛṣṇa als All (oder Brahman) aufgefasst, sondern fast immer als persönlicher Gott”; en besluit dan „Sagt hier der Bearbeiter nicht mit klaren Worten aus, dass die Gleichsetzung Kṛṣṇa’s mit dem Brahman zu seiner Zeit erst im Werden war?” — Ondanks den vorm van stelligheid, waarin GARBE hier zijn meening uit, kan ik in zijn interpretatie weinig anders zien dan gedachten, door hem zelf eerst in het vers gelegd. En waarom zouden we in dit vers aan een „bewerker” moeten denken? De verklaring is veeleer als volgt. De auteur wil de wijsheid der Upaniṣads populair maken; de pantheïstische identificaties, daar gewoon, worden ook uitgebreid tot de populaire voorstelling van den Viṣṇu-god. Dat hij zijn wijsheid voorstelt als het bezit van slechts weinigen, is zoo vreemd niet. Zoo zegt hij bijv. ook van zijn karma-leer: zelfs de „kavayas” dwalen hierin (IV, 16).

2) Verder schrijft GARBE: „In den ersten Versen von Gesang XII, die meiner Meinung nach dem alten Gedicht angehören, werden ausdrücklich die Verehrer des unvergänglichen und unerkennbaren Brahman den Theisten, den Kṛṣṇa-Verehrern gegenübergestellt, unter Bevorzugung der Letzteren (v. 2) und mit der Bemerkung, dass für die

Theisten die Mühe zur Gewinnung des Heils geringer sei". (v. 5). Ook hier laat zich m. i. de voorstelling verdedigen, dat het vers zijn ontstaan te danken heeft aan het streven van den dichter, om de mystieke gedachten, die het eigendom van enkelen waren, meer tot gemeen goed te maken. Hij gaat daartoe telkens van de populaire voorstellingen uit, om zoo zijn mysticisme onder de bevatting zijner lezers te brengen. Maar vaak zijn zijn eigenlijke sympathieën meer aan de zijde dezer volksovertuigingen dan aan die der mystieke leeringen. Omdat nu hier het populaire Kṛṣṇa-begrip en het mystieke akṣara-begrip zoo lijnrecht tegenover elkander geplaatst worden, moeten we daarom nog niet besluiten, dat de dichter ze elders niet zou kunnen identificeeren. In 't algemeen toch moeten we 't hier, evenals in de Upaniṣads, met dit identificeeren niet zoo nauw nemen; een gelijkenis, een oorzakelijke samenhang tusschen twee zaken, kan voldoende zijn voor den dichter, om ze identiek te noemen, meer ook niet. Wat GARBE dus als gevolg beschouwt van de omstandigheid, dat de Gītā van twee dichters afkomstig is, kan uit de bedoelingen en gemoedsgesteldheid van één dichter eveneens verklaard worden.

3) „Manchmal (schrijft GARBE) stehen die Begriffe Kṛṣṇa und Brahman noch als verschiedene dicht nebeneinander, so dass es fast den Eindruck macht, als ob der Uebersetzer sich gescheut habe bei dem offenkundigen theistischen Character seiner Vorlage die Identität Kṛṣṇa's und des Brahman konsequent zu behaupten. VIII, 1 fragt Arjuna „Was ist dieses Brahman?" und Kṛṣṇa antwortet in v. 3 nicht: „Ich bin es", sondern „Das Brahman ist das unvergängliche Höchste" und gibt von sich selbst in 4 b eine andere Erklärung".

De gevolgtrekking, die GARBE uit deze plaats afleidt,

schijnt me inderdaad zeer zwak. De aangehaalde verzen komen voor in een gedeelte, dat bij VII, 29 begint en tot VIII, 7 doorloopt. Door hem, die de Gītā in adhyāya's verdeeld heeft, werden deze verzen zeer onverstandig van elkander gescheiden, waarschijnlijk alleen om den nieuwen adhyāya met een vraag van Arjuna te laten beginnen. De geheele passus, te beginnen bij VII, 29, wordt door GARBE als van jongeren datum beschouwd; hij kenmerkt zich door een groote onduidelijkheid. In ieder geval hangt zijn inhoud samen zoowel met hetgeen voorafgaat als wat volgt; in adhyāya VII wordt ons gezegd, waarheen de vereerders van Kṛṣṇa en die van anderen bij hun dood zich begeven; in adhyāya VIII wordt verhaald, hoe de yogin, in zijn stervensuur yoga vervullende, tot den *puruṣa*, tot het *padam akṣaram* zich begeeft. De besproken plaats zelf verhaalt, hoe de kenner van het *brahma*, den *puruṣa* enz., bij den dood het wezen van Kṛṣṇa binnengaat.

De moeilijkheid der verzen begint reeds dadelijk, waar DAVIES ¹⁾ *adhiyajña* bijv. vertaalt door „Lord of sacrifice”; *adhibhūta* door „Lord of beings” (niettegenstaande *adhibhūta* blijkens IX, 1 neutrum is), terwijl GARBE deze zelfde woorden weergeeft door „höchstes Opfer”, „das höchste Gewordene”. De beteekenis dezer woorden zal wel zijn, „datgene, wat de basis der dingen uitmaakt”; „hij, in wien alle vereering haar grond vindt”. Verder lijkt me het aanwijzende voornaamwoord *te* in de tweede *çloka*helft van VII, 29 misplaatst en komt me de gedachtegang duidelijker voor, wanneer we daar *ye* lezen; zoodat eerst het aanwijzende *te* in *çloka* 30 den hoofdzin zou aanduiden, voorafgegaan door drie relatieve zinnen.

1) J. DAVIES. *The Bhagavadgītā, translated, with notes* ², 1893.

Afgezien echter nog van het bedenkelijke, om uit een onduidelijke plaats veel te willen besluiten, komt me GARBE's conclusie des te eerder zwak voor, daar we in de adhyāya's VII en VIII zoowel hooren spreken over het gaan tot Kṛṣṇa na den dood, als tot het akṣara en tot den puruṣa, zonder dat er eigenlijk veel verschil tusschen schijnt te bestaan.

Bovendien loopt de Indische mystiek feitelijk uit op een enkel gelooven in het Absolute, het Eenig-bestaande, dus op een vermetele wereldloochening, een akosmisme, als we 't konden noemen. Dit is nu onmogelijk consequent vol te houden. Het gevolg is, dat men het Eene van uit velerlei gezichtspunten gaat bezien, en zoo ten slotte tot een veelheid komt.

Wordt nu Kṛṣṇa *adhiyajña* genoemd en brahma *akṣara*, dan mogen we daaruit niet besluiten, dat bij diepere beschouwing Kṛṣṇa en brahma wederom niet identiek zouden blijken.

4) Als een andere plaats, waar Kṛṣṇa en Brahma nog als verschillend naast elkaar genoemd worden, „sodass es fast den Eindruck macht, als ob der Ueberarbeiter sich gescheut habe bei dem offenkundigen theistischen Charakter seiner Vorlage die Identität Kṛṣṇa's und des Brahman konsequent zu behaupten", wordt XIV, 26 vg. aangehaald:

Māṇi ca yo 'vyabhicāreṇa bhaktiyoyena sevate,

Sa guṇān samatityaitān brahmabhūyāya kalpate.

Brahmaṇo hi pratiṣṭhāham amṛtasyāvyayasya ca

Çācvatasya ca dharmasya sukhasyaikāntikasya ca.

Vooreerst moet opgemerkt worden, dat GARBE en DAVIES in de opvatting dezer plaats verschillen. Den eersten pāda van çl. 27 vertaalt DAVIES: „for I am the seat of Brahma"; en teekent daarbij aan: „Brahma dwelt in Kṛṣṇa, was incarnated in him". Bij deze uitlegging bevat het vers dus

feitelijk een verklaring, dat Brahma en Kṛṣṇa identiek zijn. GARBE vertaalt *pratiṣṭhā* daarentegen door „die Grundlage”; Kṛṣṇa, gedacht als Viṣṇu, zou hier dus de bestaansvoorwaarde voor het brahma uitmaken. Toegegeven, dat een omwerker, naar GARBE's opvatting, aan het gedicht een pantheïstische strekking heeft willen geven, dan is het niet duidelijk, waarom hij zijn eigen Pantheïsme weer afbreekt, door boven zijn Al-beginsel weder een Viṣṇu te plaatsen. Gemakkelijker dan door een veronderstelde omwerking laat het vers zich uit de tegenstrijdige en onklare bedoelingen van één dichter verklaren.

Ook mag het niet onopgemerkt blijven, dat beschouwingen, die hier door GARBE aan een omwerker worden toegeschreven, in een wat anderen vorm op een plaats voorkomen, welke volgens denzelfden geleerde aan den oorspronkelijken dichter toekomt. Ik bedoel XV, 16 vg. met de onderscheiding van een *kṣaraḥ puruṣaḥ*, een *akṣaraḥ puruṣaḥ* en een nog hooger *uttamaḥ puruṣaḥ*, waarmede Kṛṣṇa identiek is.

5) Eindelijk haalt GARBE, met gelijke bedoeling, nog XVIII, 50—55 aan. Ook van deze verzen is het niet duidelijk, met welk doel een pantheïstisch omwerker ze zou ingevoegd hebben. Wil men bij *brahma* aan het *akṣara* denken, dan wordt de passage geheel en al parallel aan het begin van den 12^{en} *adhyāya*, dat door GARBE wel aan den ouderen dichter wordt toegeschreven. Vgl. inz. çl. 3 vg. „Diejenigen aber, welche dem unvergänglichen, unbeschreiblichen, unerkennbaren, allgegenwärtigen und nicht vorzustellenden, dem unveränderlichen, unbeweglichen, beständigen (Brahman) dienen, die Schar ihrer Sinne im Zaum haltend, gegen Alle die gleiche Gesinnung hegend und an dem Wohlergehen aller Wesen sich freuend, die gelangen freilich (auch) zu mir”.

Terwijl m. i. de genoemde plaatsen GARBE's theorie bezwaarlijk bewijzen kunnen, is er evenwel één punt, dat zijn hypothese over het ontstaan der Gītā a priori onwaarschijnlijk maakt. Het komt me namelijk voor, dat de verwarde indruk, dien de lezer van de Gītā ontvangt, geenszins in hoofdzaak veroorzaakt wordt door de smelting van theïsme en pantheïsme, maar vooral door een soortgelijk verschijnsel in 's dichters moraalopvattingen. Ook GARBE heeft de moeilijkheid daar gevoeld en m. i. de juiste verklaring aangewezen. Maar wanneer hij aan den Gītā-dichter zulk een onklarheid ten goede kan houden, waarom hem dan ook niet de vereeniging van theïsme en pantheïsme gelaten?

Van welk een overwegende beteekenis de onduidelijkheid der moreele termen is voor het begripen van het gedicht, zullen we in 't volgende aantoonen. Daarna zullen we zien, hoe Çamkara eveneens deze moeilijkheid tot middelpunt van zijn commentaar heeft gemaakt, maar hoe zijn verklaringen zich geenszins uit de Gītā laten afleiden.

Alvorens hiertoe over te gaan, wensch ik de plaats over te schrijven, waar GARBE de genoemde moeilijkheid uiteenzet en er de vermoedelijke oorzaak van aanduidt. Deze aanhaling is voor ons van te meer waarde, daar ze ons een opvatting van de Gītā geeft, die lijnrecht tegenover die van Çamkara staat en bovendien, zooals ik betoogen zal, het goed recht aan haar zijde heeft.

Einl. blz. 49. „Damit kommen wir zu dem praktischen Teil der Lehren der Gītā. Hier stehen sich nun die beiden Heilswege gegenüber, von denen der eine in dem Rückzug aus dem weltlichen Leben und in dem Streben nach der Erkenntnis, der andere in pflichtgemäßem wunschlosem Handeln besteht. Obwohl der zweite Weg mehrfach (III, 8;

V, 2; XVIII, 7) als der bessere bezeichnet wird und nach dem ganzen Zusammenhang der Gītā als das eigentliche Sittlichkeitsideal der Dichtung zu betrachten ist, hat der Verfasser . . . doch nicht gewagt, den Heilsweg der Weltentsagung und der abstrakten Erkenntnis zu verwerfen. Die Vorstellung, dass die Erlösung aus dem Kreislauf des Lebens durch Meditation in völliger Weltabgeschiedenheit zu gewinnen sei, war schon seit Jahrhunderten in den nachdenklichen Kreisen des indischen Volkes so eingewurzelt, dass sie nicht mehr ernstlich bekämpft werden konnte. Es blieb nichts anderes übrig als die beiden Wege nebeneinander gelten zu lassen und zu lehren, dass sowohl das rechte Handeln wie die Erkenntnis, die das Aufgeben der Werke, das Nichthandeln zur Voraussetzung hat, zur Erlösung führe. Dadurch, dass in der Gītā bald der eine, bald der andere Standpunkt vertreten und gelegentlich geradezu das Ideal des Quietismus über das der Aktivität gestellt ist (VI, 3), haben sich allerlei Inkonssequenzen und Unklarheiten ergeben, die bei entschiedener Ablehnung des quietistischen Standpunkts hätten vermieden werden können. Die beiden Standpunkte sind in der Gītā einander angeähnelt durch die Erklärung, dass das pflichtmässige Werk, welches ohne jede Rücksicht auf den Erfolg und ohne jedes persönliche Interesse vollbracht wird, seine nachwirkende Kraft verliert, für den Täter also keine Fortdauer des Weltaseins im Gefolge hat. Derartiges Handeln kommt mithin in dieser Hinsicht dem Nichthandeln des Erkenntnisweges gleich".

2. De compositie der Bhagavadgītā.

Een overzicht van den inhoud der Gītā werd reeds door vele Europeesche geleerden gegeven. W. v. HUMBOLDT schreef

in 't jaar 1826 zijn omvangrijke verhandeling *Ueber die unter dem Namen Bhagavadgītā bekannte Episode des Mahā-Bhārata*. JOHN DAVIES en GARBE hebben hun vertalingen door uitvoerige overzichten van den inhoud vooraf laten gaan. Al deze genoemde opstellen maken zich los van de volgorde in de Gītā zelf; ze volgen een zelfgemaakte indeeling.

Een inhouds-opgave, in nauwe aansluiting aan den tekst, komt voor bij HOLTZMANN, *Die neunzehn Bücher des Mahā-bhārata* (1893). Hoe uitvoerig dit overzicht ook is, laat het toch nog niet de talloze tegenstrijdigheden en moeilijkheden van het gedicht voldoende in 't oog vallen, waarom het voor ons noodig is, hierbij afzonderlijk stil te staan.

Zooals reeds vaak is opgemerkt, laten zich de achttien adhyāya's der Gītā gevoegelijk splitsen in drie groepen, elk van zes adhyāya's. Het eerste zestal bevat voornamelijk de practische filosofie; het volgende zestal zouden we het theologische deel kunnen noemen; terwijl de overblijvende adhyāya's zich kenmerken door hun stelselzucht, definieeren van begrippen en uitvoerig stilstaan bij de guṇa-leer.

Zooals GARBE verder opmerkt, begint het eigenlijke wijsgeerige gedicht eerst met I, 20. De eerste negentien verzen bevatten een beschrijving van den beginnenden strijd. Het gedicht heeft verder den vorm van een dialoog. Doch in hoofdzaak is alleen Kṛṣṇa aan het woord. Arjuna vraagt slechts nu en dan eenige inlichting. Zijn vraag dient vaak, om den overgang tot een nieuw onderwerp aan te duiden.

I. — Het laatste deel van den eersten adhyāya bevat een ontboezeming van Arjuna: de gedachte, tegen zijn eigen vrienden en bloedverwanten te moeten strijden, stemt hem wanhopig.

II. — Eerst antwoordt Kṛṣṇa (vs. 2, 3) in weinig woorden, dat hij zich schamen moet over zijn zwakheid. Hij moet het gevaar trotseeren; de hemel zal zijn loon zijn. — Arjuna herhaalt dan nog eens zijn klacht (vs. 4—8). — Daarna gaat Kṛṣṇa (vs. 11 vgg.) tot zijn theosophische beschouwingen over, die logisch zich slecht vereenigen laten met het beloofde vooruitzicht op den hemel (vs. 2 en 32) en het beroep op Arjuna's eergevoel (vs. 34). Het lag toch in de consequentie dezer theosophische opvattingen, dat Arjuna zich verheffen zou boven roem en blaam (*mānāpa-mānayoḥ*), gelijk we dit dan ook later vinden uitgesproken, (VI, 7; XII, 18; XIV, 25). En de begrippen *svarga* en *brahmanirvāṇa* dekken elkaar toch ook wel niet.

Kṛṣṇa's antwoord loopt van vs. 11 tot 53. We kunnen het in drieën splitsen, *a* 11—30; *b* 31—38; *c* 39—53. In het gedeelte *a* is het opmerkelijk, dat vs. 11—25 een gesloten gedachtegang vormen, terwijl de laatste vijf verzen met het voorgaande en met elkander los samenhangen, een eigenaardigheid, zooals ook elders in de Gītā voorkomt (bijv. III, 33—35).

§l. 11—30. In de verzen 11—25 vinden we een voorstelling van den atman (*puruṣa*), gelijk we die ook in het Sāṃkhya-stelsel aantreffen. Alles, wat aan verandering onderhevig is, ligt buiten het gebied van de ziel. Geboorte en dood zijn slechts als kleeren, die los omhangen. De geheele samenhang hier bepaalt onze gedachten bij de individueele ziel; of wellicht deze wederom identiek is met het Al, het brahma, is een kwestie, die elders in het gedicht bevestigend moge beantwoord zijn, maar die hier geheel buiten het verband ligt. Indien dus vers 17 niet als van jongeren datum beschouwd moet worden, gelijk GARBE wil, (wat mij nogal aannemelijk voorkomt), dan

moeten we veronderstellen, dat de latere pantheïstische identificaties reeds hier den dichter te ongelegener tijd door het hoofd gespeeld hebben. De uitdrukking *sarvagatam* in het door GARBE behouden vers 24 bewijst niets tegen zijn verwerping van vers 17, daar ook in het Sāṃkhya-stelsel de eeuwige, onbewogen puruṣa als oneindig uitgestrekt wordt gedacht ¹⁾. — De verzen 26 en 27 zoeken onafhankelijk van eenig wijsgeerig dogma een troostgrond voor Arjuna in de onvermijdelijkheid van den dood; vs. 28 en 29 leeren eveneens berusting door de gedachte, dat dood en leven zoo raadselachtig zijn, gelijk ook de geest, wien leven en dood beschoren zijn. — Vers 30 komt weder op de Sāṃkhya-voorstelling van de ziel terug en wel wordt hier gesproken van den „belichaamde” in het lichaam van elken mensch; de uitdrukking doet ons onwillekeurig denken aan het „psychische pluralisme” van het Sāṃkhya.

¶l. 31—38 bevatten wederom gedachten, geheel en al vreemd aan de mystieke opvattingen, die den hoofdinhoud der Gītā vormen. „Een rechtvaardige strijd, die zich ongezocht aanbiedt, is voor kṣatriya's als een geopende hemelpoort” (32). „Indien Arjuna overwint, zal hij wereldsche heerschappij, als hij sneuvelt, den hemel verwerven” (37). „Indien hij zich uit den strijd terugtrekt, zullen zijn vijanden zijn nagedachtenis lasteren” (36). — Eenigen samenhang met de mystieke leer, elders in het gedicht verkondigd, vertoont alleen çloka 38 *sukhaduḥkhe same kṛtvā lābhālābhan jayājayan*. — Toch kan dit gedeelte vs. 31—38 uit de Gītā niet gemist worden, daar het eigenlijk de hoofdreden opgeeft, waarom Arjuna nog in den strijd zou volharden.

¶l. 39—53. Na het stuk vs. 31—38, dat vrijwel wereld-

1) Vgl. R. GARBE. *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 1894. p. 299.

sche wijsheid behelst, volgt dan onmiddellijk: *eṣā te 'bhihitā sāmṁkhye buddhir, yoge tv imāṁ ᠙᠙᠙᠙᠙*. — Onder de sāmṁkhyā-buddhi kan moeilijk iets anders worden verstaan, dan de beschouwingen, reeds een geheel eind te voren geuit, in de ḡloka's 11—25. Al de opmerkingen in de verzen 26—38 laten zich, in verband met hetgeen we overigens van de beteekenis van dit woord weten, moeilijk met deze benaming vereenigen. Dat aldus *eṣā buddhiḡ* terugwijst op een stuk, dat meer dan 12 ḡloka's te voren voorkwam, maakt het verband zeker niet helderder.

Maar met het oog op het volgende veroorzaakt dit vers nog grooter moeilijkheden. We zullen hierom reeds dadelijk bij dit punt stilstaan. Het geldt namelijk de dubbelzinnige beteekenis van de termen *sāmṁkhyā* en *yoga*; of juister gezegd, de velerlei leeringen, die wij door den Gītā-dichter in de sāmṁkhyā- en in de yoga-leer zien voorgedragen. De woorden sāmṁkhyā en yoga zelf beteekenen niet anders dan overdenking en oefening, theorie en praktijk. Evenwel, wat onder elk dezer beide hoofden wordt medegedeeld, kan nog zeer uiteenloopen.

Vooreerst zien we als *sāmṁkhyā* (zooals in 't besproken gedeelte II, 11—25) geleerd: het verrichten van zijn plicht, wetende, dat het leed, uit de naleving ervan voortvloeiend, voor zichzelf of anderen onwezenlijk is, den mensch in zijn eeuwig en onbewogen wezen niet raakt. We zullen dit de opvatting 1) van sāmṁkhyā noemen.

Onder sāmṁkhyā kan ten tweede de samṁnyāsa geleerd worden (V, 1 en 4), d. w. z. het leven van den samṁnyāsin, den godsdienstigen kluizenaar, die het wereldsche leven verlaten heeft, wetende, dat dit leven van actie niets uitstaande heeft met het eeuwige en onbewogen Zelf. — Opvatting 2) van sāmṁkhyā.

De beide opvattingen van sāmkhya komen met elkaar overeen, insoover ze beide een weten aangaande het wezen der ziel insluiten.

Yoga (dat letterlijk oefening beteekent) kan in de *Gītā* vooreerst betrekking hebben op het verrichten van handelingen, door plicht voorgeschreven, zonder te vragen naar den uitslag. Deze opvatting van yoga grenst nauw aan het eerstgenoemde begrip van sāmkhya. Yoga echter veronderstelt slechts een effenheid en onbewogenheid van gemoed; de sāmkhya verlangt een weten. Aan deze beteekenis van den yoga grenst die, waarbij yoga beteekent een belangeloos verrichten van eigen plicht, overtuigd, dat het den Heer welgevallig is, dus gedaan uit een godsdienstig gevoel. — Opvatting 1) van den yoga.

Yoga kan verder beteekenen den yoga in den technischen zin van het woord, de kunstmatige oefeningen, waardoor men de mystieke extase teweegbrengt. Daar deze yoga-oefeningen liefst in de eenzaamheid volbracht worden en inzonderheid een hoofdbezigheid van de godsdienstige klui-zenaars uitmaken, bestaat er een zekere toenadering tusschen dit tweede begrip yoga met het tweede begrip sāmkhya. — Beteekenis 2) van „yoga”.

Wat de beide begrippen sāmkhya onderscheidt van yoga, is, dat het sāmkhya steeds een bereikt mystiek weten veronderstelt.

Bij de verdere bespreking van de *Gītā* zullen we voldoende gelegenheid vinden, op de hoofdbeteekenissen dezer woorden terug te komen; het zal daarbij blijken, dat juist de dubbelzinnigheid van deze termen, die op de practische leer betrekking hebben, de *Gītā* zoo verwarrend maakt en niet de vereeniging van theïsme en pantheïsme.

Zooals we dan zeiden, bevat het gedeelte vs. 11—25

sāṃkhyā in den eersten zin, gebaseerd op mystieke kennis. Zoo wordt in vs. 18 Arjuna op grond van deze leer tot den strijd aangespoord. Het gedeelte vs. 39—53 bevat yoga ¹⁾ in den eersten zin van het woord, plichtsverrichting, te bereiken door effenheid van gemoed. Nadat eerst deze yoga aangeprezen is en er een polemiek geleverd is tegen hen, die alle heil uitsluitend van den Vedischen offerdienst verwachten, wordt eindelijk, te beginnen bij ṣloka 47, de yoga-leer verkondigd:

Karmāṇy evādhikāras te, mā phaleṣu kadācana.

Zoo in ṣl. 48:

Siddhyasiddhyoḥ samo bhūtvā; samatvaṃ yoga ucyate.

Ṣl. 51:

Karmajaṃ buddhiyuktā hi phalaṃ tyaktvā mañiṣiṇaḥ

Janmabandhavinirmuktāḥ paḍaṃ gacchanty anāmayam.

Ook de ṣloka's 49 en 50 zullen, om den samenhang, waarin ze voorkomen, wel op deze belangelooze plichtsvervulling betrekking moeten hebben; onder *karma*, in ṣl. 49 moet dan wel, gelijk Čamkara aantekent, *karma phalārthinā kriyamāṇam* verstaan worden. Reeds de laatste pāda van dezen ṣloka pleit voor die uitlegging: *kṛpāṇāḥ phala-hetavaḥ*. — In ṣloka 50 wordt gezegd: *buddhiyukto jahātiha ubhe sukrta-duṣkrte*. Om hetgeen voorafgaat, zal *jahāti* hier wel beteekenen „laat achter”; „... wordt door de gevolgen van vroegere goede en slechte daden niet langer gebonden”.

Het is evenwel ook mogelijk, dat in ṣloka 49 *karma* in den algemeenen zin van „handeling” moet worden opgevat en in ṣloka 50 *jahāti* vertaald door „laat na”. In de eerste helften dezer ṣloka's is dan de ideale leer uitgesproken:

1) GARBE vat yoga in II, 39, 40 op in den technischen zin van het woord; die *Bhagavadgītā*, Einl. blz. 52 bovenaan.

de wereld verlaten en zich aan piëtistische mijmering overgeven, staat het hoogste; terwijl de twee laatste pāda's van beide śloka's, van dit standpunt afdalend, leeren: „laat daarom, wanneer ge dan eenmaal handelen moet, u niet langer aan de vruchten gelegen liggen”. Zoo zouden we reeds in deze verzen die weifeling in den dichter, welke kenmerkend voor hem is (zie boven blz. 19 vg.), dienen aan te nemen.

çl. 54—72. Meer en meer wordt de situatie, in het begin van 't gedicht geschilderd, uit het oog verloren. Het is niet langer Arjuna, staande voor den strijd; de Gītā begint al meer over te gaan in een wijsgeerig leerdicht. Arjuna zelf gaat niet langer gedrukt onder zijn pijnlijken toestand; vol weetlust vraagt hij aan Kṛṣṇa, welke de kenmerken zijn van den wijze. En Kṛṣṇa licht hem er uitvoerig over in. De wijze is vrij van gemoedsbewegingen; hij is vrij van vreugde en droefheid bij voor- en tegenspoed; hij is vrij van begeerte, zowel van genegenheid als van haat, toorn, vrees (çl. 55—57). — Daartoe moet hij zich sluiten voor zintuigelijke indrukken. Heeft hij dit gedaan — *nirāhārasya*, volgens Çamkara gelijk *anāhriyamāṇaviṣayasya*; GARBE en BÖHTLINGK spreken van „mensen, die vasten”, denken dus aan „voedsel” in letterlijken zin; maar de samenhang dwingt ons wel hier te denken aan „voedsel voor de zintuigen” — heeft de wijze zich voor zintuigelijke indrukken gesloten, dan zal hij door de beschouwing van het Hoogste er ook in slagen, het verlangen naar de zinnelijke dingen te boven te komen. Telkens weer zullen weliswaar de zintuigen trachten, een strevendende wijze in zijn bespiegeling te storen, maar als hij er in slaagt, ze te bedwingen, dan is ook zijn wijsheid standvastig (çl. 58—61). — Daarna wijst Kṛṣṇa er op (çl. 62—65), hoe het open-zijn voor zinnelijke indrukken een bewogen gemoedstoestand teweegbrengt; hoe daaren-

tegen het gesloten-zijn daarvoor, besproken in çl. 58—61, ten gevolge heeft de begeerde hartstochtelootheid, geschilderd in de voorafgaande çloka's 55—57.

De laatste çloka's beschrijven den gemoedsrust van den wijze (çl. 69—71). De laatste çloka hangt met het overige betrekkelijk weinig samen (vgl. de opmerking bij II çl. 26, boven blz. 23), door er nog even op het allerlaatst een opmerking aan toe te voegen over den dood van den wijze.

III. — Adhyāya III begint met de volgende twee çloka's:

Jyāyasī cet karmanas te matā buddhir, Janārdana,

Tat kiṃ karmaṇi ghore māṇi niryojayasi, Keçava?

Vyāmicreṇeva vākyena buddhiṃ mohayasīva me.

Tad ekaṃ vada niçcetya, yena çreya 'ham āpnuyām.

De tegenstelling, hier gemaakt tusschen *buddhi* en *karma* moet slaan op den tweeden adhyāya. Men zou geneigd zijn haar in verband te brengen met çloka 39, waar *sāṃkhya-buddhi* en *yogabuddhi* tegenover elkaar geplaatst worden. Maar dit is onmogelijk, daar in den tweeden adhyāya zoowel op grond van *sāṃkhya* als van *yoga* Arjuna tot den strijd, tot het deelnemen aan 't werkzame leven, wordt aangespoord.

Wel echter zouden deze beide çloka's op II, 49 (zie boven blz. 27) kunnen slaan; indien we willen aannemen, dat de dichter reeds in II, 48 den *yoga* als belangelooze plichts-ervulling heeft afgehandeld. In ieder geval komen we tot de belangrijke gevolgtrekking, dat het *karma*, hier genoemd, zoowel het *sāṃkhya* als den *yoga*, van II, 39 omvat; terwijl de term *buddhi* veeleer terugslaat op de beschrijving van den *sthītaprajña*, die het slot van genoemden adhyāya vormt.

Ons bedienende van de onderscheidingen in de begrippen *sāṃkhya* en *yoga* te voren aangenomen, kunnen we ook zeggen, in II, 39 worden *sāṃkhya* 1) en *yoga* 1)

tegenover elkaar geplaatst; hier in III, 1 en 2 vinden we sāmkhya-yoga 1) geplaatst tegenover sāmkhya-yoga 2). Het volgende bestaat nu in een identificatie van de leden dezer laatste tegenstelling: de belangelooze plichtsvervulling en het godsdienstige kluizenaarsleven zijn in het wezen der zaak één.

In verband met de çloka's 1 en 2 moeten wij nog even bij den derden çloka stilstaan. Hij luidt:

*Loke 'smin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayā, 'nagha,
Jñānayogena sāmkhyanām, karmayogena yoginām.*

Men zou van dezen çloka tweeërlei vertaling kunnen geven. „Reeds vroeger (in mijn rede) is een tweevoudig einddoel in de wereld geleerd door mij”, — of ook: „Reeds vroeger in de wereld, (nam. als Vivasvant, zie adhy. IV begin) is door mij een tweevoudig doel geleerd”.

Bij de eerste vertaling zou er een verwijzing zijn naar II, 39; en toch kunnen de daar genoemde begrippen van sāmkhya en yoga met de hier besprokene niet identiek zijn. Zoo schijnt de tweede vertaling wel geboden. Met dat al meen ik met alle recht te mogen beweren, dat de tegenstrijdigheden in de practische leer van veel ernstiger aard zijn dan de samensmelting van theïsme en pantheïsme, die voor GARBE zoo'n bezwaar uitmaakt.

De overige verzen van dezen adhyāya leveren minder moeilijkheid op. We kunnen ze brengen tot twee groepen: een eerste deel tot en met çloka 35, waarbij op te merken valt, dat de laatste drie çloka's zeer los met het voorgaande en met elkander samenhangen, gelijk ook Çamkara en TELANG ¹⁾ blijkbaar gevoeld hebben, die hier lange aantee-

1) KASH. TRIMBAK TELANG. *The Bhagavadgītā ... translated* ², Sacred Books of the East, Vol. VIII, 1898.

keningen noodig vinden — en een tweede deel, beginnende met Arjuna's vraag in vs. 36 en voortloopende tot het einde van den adhyāya. Dit deel doet ons, zooals we zien zullen, sterk aan de Kaṭha-upaniṣad denken en het woord yoga nadert hier dicht aan zijn technische beteekenis.

§l. 4—29. Dit gedeelte wordt door HOLTZMANN, als volgt, weergegeven: „Die Freiheit von Handeln sei aber nicht so zu verstehen, dass man sich aller Thätigkeit enthalte. Dies sei ja an und für sich schon unmöglich, ohne Thätigkeit könne der Körper keinen Augenblick bestehen. Ferner könne man ohne Handeln seiner Pflicht nicht genügen, z. B. nicht opfern, — und doch müsse gerade der Weise den andern ein gutes Beispiel geben”.

Vooreerst moet opgemerkt worden, dat dit gedeelte dus in drieën gesplitst kan worden: *a* 4—8 (zonder handelen kan ook het lichaam niet in stand blijven), *b* 9—16 (zonder handelen kan men zijn offerplicht niet vervullen), *c* 19—29 (de wijze moet een voorbeeld geven aan de menigte), terwijl 30 en 31 de conclusie vormen.

Ten tweede, dat door HOLTZMANN de strekking van dit gedeelte juist is aangegeven: de dichter wil — eenigszins op de wijze der oude Upaniṣad-identificaties, waarbij een overeenstemming in één opzicht tot een algeheele gelijkstelling leidt — de godsdienstige afzondering identificeeren met de belangelooze plichtsvervulling. En zoo laat ook JOHN DAVIES zich over deze plaats uit: „the proper yoga system, in its highest form, excluded all voluntary work, but the enlightened mind of our author led him to a modification of this extreme view”.

Çaṃkara daarentegen legt de plaats onjuist uit; terwijl de Europeesche uitleggers *saṃnyāsād eva* in śloka 4 uitleggen als „door enkelen saṃnyāsa”, dus „met nalating

van alle eigen plichten'', legt Çamkara dit *eva* uit als *saṁnyāsād . . . jñānarahitāt*. En zoo voegt hij ook aan çloka 5 *na hi kaç cit kṣaṇam api tiṣṭhaty akarmakṛt* in zijn commentaar toe: *ajña iti vākyaçeṣaḥ*.

Beschouwen we thans de verzen zelf, dan zien we in de çloka's 4 tot en met 8 het zedelijk ideaal van den dichter met heldere woorden uiteengezet; alleen in vers 4 zou men kunnen twifelen, wat we onder *naiṣkarmyam* te verstaan hebben; vermoedelijk moeten we de beide çloka-helften als parallel beschouwen en is *naiṣkarmyam* synoniem met *çānti*, *siddhi*, *brahmanirvāṇa*, het Hoogste Goed naar Indische opvatting.

De çloka's 9 tot 18 daarentegen geven grooter moeilijkheid. Vooreerst schijnt de verdediging van de plichtsvervulling, op grond dat ook het offer werkverrichting verlangt, in strijd met de heftigheid, waarmee vroeger de aanhangers van het Vedisch ritueel zijn bestreden (II, 42—46). Evenwel beide plaatsen zijn met elkander te vereenigen, wanneer we aannemen, dat de dichter niet tegen den Vedschen dienst in het algemeen te velde trekt, maar alleen tegen diegenen, voor wie er niets hoogers bestaat dan deze eeredienst. Inderdaad wil hij het noodzakelijke daarvan, als zijnde een plicht van vereering wel erkennen (vgl. IV, 23—32). Bovendien staat de Gītā-dichter volstrekt niet zóó vijandig tegenover den Veda, als men dit wel pleegt voor te stellen. Op ééne plaats wordt dan ook de Veda zelfs als autoriteit aangehaald, XV, 18, waar de dichter Kṛṣṇa laat zeggen:

Ato 'smi loke vede ca prathitāḥ, puruṣottama.

Deze passage laat GARBE staan, ofschoon hij III, 9—18 verwerpt, waaruit blijkt, dat deze moderne geleerde soms even inconsequent kan zijn als de overgeleverde Gītā.

Een tweede moeilijkheid in de çloka's 9 tot 18 vormen

vers 17 en 18. GARBE geeft in den „Anhang” zijner vertaling den inhoud dezer beide çloka's weer als „Schilderung des Mannes, auf den die rituellen Vorschriften keine Anwendung mehr finden, der überhaupt über das Handeln hinaus ist”. En hij voegt daaraan toe: „Mit diesen beiden Versen stehen v. 19 ff. in offenkundigem Widerspruch”. — Men moet hierbij opmerken, dat, neemt men GARBE's verklaring der beide çloka's aan, deze niet alleen met hetgeen volgt, maar ook met hetgeen onmiddellijk voorafgaat, in tegenspraak zijn. De mogelijkheid blijft echter open, dat, hoe misleidend en dubbelzinnig de uitdrukking dan ook zijn moge, in çloka 17 en 18 niet de wereldverlatende kluizenaar wordt bedoeld, maar wel de heroïek-handelende, die volkomen hartstochteloos zijn plicht volbrengt.

De çloka's 19—29 vormen weder een duidelijken samenhang. De çloka 23 wordt door GARBE en BÖHTLINGK verworpen op vrij klemmende argumenten. Voor den inhoud doet deze verwerping weinig ter zake. Het geheele stuk bevat weder een uiteenzetting van het ideaal der belangeloze plichts vervulling: ook Janaka en anderen hebben door werk de zaligheid bereikt; ook Kṛṣṇa, als God, houdt de wereld in stand; toch bevlekt dit werk hem niet, daar hij er geen zelfzuchtig doel in nastreeft. De wijze moet ter wille van de wereld zich niet onttrekken aan werkzaamheid. Çl. 25:

Saktāḥ karmany avidvāṃso yathā kurvanti, Bhārata,

Kuryād vidvāṃs tathā 'saktāḥ cikīrṣur lokāsaṃgraham.

We vinden hier ook gedachten, verwant aan het sām-khya-begrip, ontwikkeld in II, 11—25; omdat de wijze weet, dat de werken hem niet bevleken, daarom moet hij ze ook belangeloos blijven verrichten (çl. 27 en 28).

Nog bij één punt moeten we stilstaan, daar het weder

het vage, dubbelzinnige karakter van de leer der Gītā in het oog doet springen. In III, 20 wordt gezegd:

Karmaṇaiva hi saṃsiddhim āsthitā Janakādayaḥ.

Het is waarschijnlijk, dat we hier onder saṃsiddhi hetzelfde te verstaan hebben als elders onder siddhi: het brahma-nirvāṇa. Wanneer nu wordt dit bereikt? In tal van verzen wordt, evenals in het aangehaalde, de bereiking van 't brahma-nirvāṇa vermeld als gevolg van bepaalde voorwaarden, maar zonder vermelding van tijd. Men krijgt daardoor den indruk, alsof deze bereiking van het Hoogste Goed vrij spoedig geschiedt, bijv. bij den dood. Zoo wordt ook in de ṣloka's 30—32, die al het voorgaande samenvatten, gezegd:

Ye me matam idaṃ nityam anuṣṭhanti mānavāḥ

Ṣraddhāvanto 'nasūyanto, mucyante te 'pi karmabhiḥ.

In verband hiermee is ook van belang VI, 37—47. In het voorafgaande gedeelte van dien adhyāya wordt als gevolg van yoga-oefeningen de bereiking van het nirvāṇa beloofd; de vraag wordt nu door Arjuna opgeworpen: wanneer de geestesconcentratie, voor de yoga-oefeningen vereischt, eens niet standvastig blijkt, wat dan? Zijn dan al die yoga-oefeningen nutteloos? Het antwoord luidt ontken-nend; men wordt dan later in een gunstige geboorte wedergeboren en bereikt zoo ten slotte toch het nirvāṇa.

Verder leert ṣl. 39 in adhy. IV:

Jñānaṃ labdhvā parāṃ śāntim acireṇādhigacchati.

Daarentegen VII, 19:

Bakūnām janmanām ante jñānavān māṃ prapadyate.

en VI, 45:

Prayatnād yatamānas tu yogi saṃcuddhakilbiṣaḥ

Anekajanmasaṃsiddhas tato yāti parāṃ gatim.

Uit de aangehaalde plaatsen, dunkt me, mogen we be-sluiten, dat de opvattingen van de Gītā te vaag en te

onzeker zijn, dan dat we met Çamkara de Gītā-leer zoo zouden mogen uitleggen, als zou de wetende Saṁnyāsin, die zich geheel aan de wereld heeft onttrokken, onmiddellijk bij den dood het nirvāṇa bereiken, terwijl de beoefenaar van den karmayoga, van de belangelooze plichtsvervulling, slechts de geschiktheid bereikt, om in een zijner volgende levens het weten en daardoor de volstrekte zaligheid te erlangen. Hoe Çamkara deze strekking aan de Gītā heeft kunnen geven, ofschoon het gedicht zelf er niet de geringste aanduiding of aanleiding toe geeft, wordt ons duidelijk, als we bedenken, dat Çamkara's opvatting de algemeen gangbare meening was der Indische godsdiensten van zijn tijd.

¶l. 36—43 bevatten een uiteenzetting der yoga-leer. Arjuna vraagt, door welke oorzaak worden menschen, schier tegen eigen willen in, ertoe gebracht kwaad te bedrijven? Kṛṣṇa antwoordt, ten gevolge van hun hartstochten: begeerte, toorn enz. Daardoor wordt het weten verhinderd. Slechts door zelfbeheersching kan men dit tegengaan. De begeerte toch maakt zich meester van alle zielsorganen van den mensch; in de zintuigen, het manas en de buddhi neemt zij haar intrek, vandaaruit verdwaast zij den „belichaamde”. Begin dus met eerst de zintuigen onder zelfbedwang te brengen. ¶l. 42: men noemt de zintuigen hooger (dan de zinnelijke dingen), het manas hooger dan de zintuigen; hooger dan het manas is de buddhi; wat hooger is dan de buddhi, dat is Hij, de onkenbare ātman (gelijk TELANG en GARBE terecht uitleggen). Terwijl ge dus weet, wat hooger is dan de buddhi, kunt gij uzelf, d. w. z. uw organisch zelf, steunen op het Zelf, den enkel-bestaanden ātman — m. a. w. door mystieke kennis kunt gij uw hartstochten leeren beheerschen en zoo den moeilijk te verzadigen vijand overwinnen.

Deze plaats geeft aanleiding, kort stil te staan bij het yoga-begrip in de Bhagavadgītā en in Patañjali's systeem. Boven, blz. 26, hebben we opgemerkt, dat we in het begrip yoga der Bhagavadgītā minstens twee opvattingen duidelijk kunnen onderscheiden: de belangelooze plichtsvervulling en den yoga in den technischen zin van het woord. De Gītā tracht nu voortdurend deze beide te identificeren; dit kost haar weinig moeite, daar inderdaad de twee begrippen niet zoo scherp tegenover elkander staan. Patañjali's yoga toch bevat niet alleen voorschriften voor kunstmatige extase-oefeningen (die we ook in de Gītā terugvinden, VI, 10 vgg.), maar ook algemeene regels, die de levenswijze voorschrijven van hem, die zich tot den eigenlijken yoga wil voorbereiden. Van de acht āṅga's: *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi* zijn de beide eerste niet anders dan algemeene ethische regels, die door elk mensch, die zich midden in het maatschappelijk leven bevindt, vervuld zouden kunnen worden. En ook in de latere āṅga's is er veel, inzonderheid in de *dhāraṇā*, wat niet alleen uitvoerbaar is in de yoga-praktijken, maar ook tijdens of tusschen het practische handelen. Zoo is zelfs volgens de Gītā het terugtrekken der zintuigen van de dingen mogelijk voor den maatschappelijken mensch, III, 7, eerste *śloka*helft:

Yas tv indriyāṇi manasā niyamyārabhate, 'rjuna,

Karmendriyair karmayogam asaktaḥ, sa viśiṣyate.

Onder het bedwingen der zintuigen moeten we daarbij niet verstaan, geheel niet meer te hooren of te zien, maar alleen on-egoïstisch de zinnelijke dingen gade te slaan.

In overeenstemming hiermede vinden we in de Gītā tal van plaatsen, waar we twijfelen, of we met den practischen wijze, den karmayogin, dan wel met den eenzamen mijmeraar

te doen hebben. Van dien aard is ook de thans besproken plaats. Door haar toespeling op de *Kaṭha-upaniṣad* doet ze ons denken aan den yoga in den technischen zin; anderzijds de plaats op zich zelf lezend, is het zelfs mogelijk haar te beschouwen als een aanmoedigende toespraak van den wagenmenner Kṛṣṇa tot den ontmoedigden Arjuna, die zijn plicht uit het oog heeft verloren en door wereldsche angsten wordt bevangen.

IV. — De vierde *adhyāya* laat zich in vier stukken splitsen, *a* 1—15 over Kṛṣṇa en zijn vereerders, *b* 16—22 uiteenzetting der karmayoga-leer, *c* 23—32 het belangelooze handelen aanbevolen op grond daarvan, dat alle vorm van vereering eveneens werkzaamheid vereischt, *d* 33—42 over het weten; hoe men het verwerft; en welke gevolgen het met zich brengt. Een overgang van *c* tot *d* vormt de opvatting van het weten als een *yajña*.

Het eerste gedeelte bevat een *avatāra*-theorie. Kṛṣṇa spreekt over zijn eigen vroegere geboorten en met welk doel hij telkens weder geboren wordt. Daarna, hoe alle godsdienstige vereering ten slotte tot hem gericht is. Vervolgens verklaart hij, dat, ofschoon hij de schepper is der vier kasten, dit werk hem nochtans niet bekleet. Dit vormt den overgang tot het volgende gedeelte.

Het tweede en derde stuk behandelen een onderwerp, dat reeds in den derden *adhyāya* ter sprake is gekomen.

Ook het vierde gedeelte vertoont een ordelijken samenhang. *Īkṣa* 38 geeft de voorstelling, dat *jñāna* door middel van yoga verkregen wordt, evenals dit in V, 6 ook van den *saṃnyāsa* gezegd wordt. (Vgl. daarentegen VI, 46). — In *çl.* 38 wordt verkondigd, dat men door Weten alle zonden van zich werpt; in IX, 30 wordt een dergelijke uitspraak gedaan ten aanzien van de *bhakti* jegens Kṛṣṇa.

V. — De vijfde adhyāya laat zich in een viertal gedeelten splitsen, *a* 1—6 over de verhouding tusschen saṁnyāsa en yoga, *b* 7—15 over den karmayoga en de mystieke rust van den atman, *c* 16—26 over den Wetende, *d* 27—29 over den yoga in technischen zin en Kṛṣṇa-vereering.

çl. 1—6. In de inleiding vinden we dezelfde vraag opgeworpen, als in het begin van den derden adhyāya. Weer betreft het de verhouding tusschen sām̐khya (in de tweede opvatting dezer leer) en yoga, in den zin van belangelooze plichtsvervulling. Houden we ons alleen aan de beteekenis, die wij bij de eerste lezing geneigd zijn aan deze verzen te hechten, dan wordt de gedachtegang hoogst zonderling. En onbegrijpelijk is het daarom niet, dat GARBE den 6^{en} çloka heeft geschrapt. Eerst toch wordt gezegd, dat karmayoga hooger staat dan karmasaṁnyāsa; dan wordt beweerd, dat beide identiek zijn, omdat ze tot dezelfde gevolgen leiden; en eindelijk vinden we de uitspraak, dat saṁnyāsa moeilijk zonder yoga te bereiken is. De plaats wordt evenwel duidelijk, wanneer we letten op de speling, die er in de begrippen van çloka 6 mogelijk is: het prijsgeven (van alle vruchten) laat zich niet zonder inspanning, zonder zelfbeheersching bereiken.

çl. 7—15. Het tweede stuk bevat een beschrijving van den karmayogin, en wel vooreerst een uiteenzetting van de wijze, waarop hij zijn karmāṇi volbrengt; dan van de onbewogenheid, welke aan zijn ātman ten deel valt. Beschreven wordt ons deze toestand van kalmte onder het geliefkoosde beeld van een heerscher, die in een negenpoortige burcht rust. Over de opvatting van de çloka's 14 en 15 bestaat verschil van meening bij de Europeesche vertolkers. Misschien moeten we beide çloka's nauwer met het volgende gedeelte in ver-

band brengen en moeten we hier een pantheïstische identificatie van de enkel-ziel met het brahma aannemen.

çl. 16—26. Van dit pantheïstisch gedeelte wordt door GARBE alleen vers 23 behouden; de verwerping geschiedt alleen op grond zijner theorie over het ontstaan van de Gītā.

De drie laatste verzen vertoonen wederom met den geheelen adhyāya weinig samenhang, door over de yogapraktijken (*āsana* en *prāṇāyāma*) en over Kṛṣṇa-vereering te spreken.

VI. — In het begin van den zesden adhyāya wordt nogmaals de vraag opgeworpen, die we in den aanvang van den 3^{en} en 5^{en} hebben ontmoet, en op soortgelijke, weifelende, gevend-en-nemende wijze als in V beantwoord. Eerst worden saṁnyāsa en yoga voor identiek verklaard en dan weder wordt gezegd, çl. 3:

Ārurukṣor muner yogaṁ karma kāraṇam ucyate,

Yogārūḍhasya tasyaiva çamaḥ kāraṇam ucyate.

Evenals voor V, 1 vgg. zullen we ook hier wel GARBE's verklaring hebben aan te nemen (zie boven blz. 20), dat de dichter eenerzijds de geheiligde Overlevering wilde eerbiedigen en anderzijds een plaats wilde verschaffen aan zijn eigen opvattingen, die feitelijk dichter bij de populaire begrippen stonden. In zijn eerbied voor de geheime overlevering is hij somwijlen zoo ver gegaan, dat hij haar als hooger erkende, ofschoon zijn sympathieën eigenlijk een anderen kant uitgingen. (Vgl. boven blz. 16, over de samensmelting van theïsme en pantheïsme).

Overigens behoeft deze adhyāya ons niet lang bezig te houden. Hij handelt schier geheel over den yoga in engeren zin. Çl. 5—9 noemen algemeene zedelijke eigenschappen; 10—15 beschrijven het *āsana* bij de yoga-oefeningen; 16—17 het diëet van den yogin; 18—32 geven een be-

schrijving van zijn gemoedstoestand. Çloka 25 zegt daarvan:

Ātmasaṁsthāṁ manah kṛtvā na kincid api cintayet.

De verzen 29—32 zijn van een pantheïstische strekking, maar sluiten zich bij het voorgaande geheel aan; in çl. 32 vinden we wederom die toenadering tusschen de begrippen pantheïsme en altruïsme, die we ook elders in de Gītā kunnen waarnemen.

De rest van den adhyāya geeft HOLTZMANN weer: „dass es schwer sei den beweglichen Gedanken fest zu halten, wird zugegeben (33—36), und die weitere Frage, ob die, welchen vollständige Vertiefung nicht gelinge, verloren seien, verneint”. (37—47).

Opmerkelijk is in çloka 46 de laatste pāda: *Tasmād yogi bhavārjuna*. Hoe vreemd het moge zijn voor een lezer, met den stijl der Gītā en de kunstgrepen harer woordspeling niet geheel vertrouwd, dient men hier wel, ofschoon de geheele adhyāya over yoga in technischen zin handelt, onder *yogin* den karmayogin te verstaan. De laatste çloka vormt hiertegen geen bezwaar. Dat aldus twee besluitende çloka's een ander onderwerp betreffen dan het hoofddeel van den adhyāya, is bovendien een verschijnsel, dat we reeds eenige malen hebben kunnen opmerken.

VII. — De adhyāya's VII tot en met XII vormen het theologische gedeelte van het gedicht. Eigenlijk slechts twee onderwerpen komen hier ter sprake, eenerzijds de godheid, soms pantheïstisch, soms meer theïstisch gedacht, anderzijds de vereerder dier Godheid. Eerst het slot van adhyāya XII bevat een verkondiging eener Stoicijnsch-getinte zedeleer, zooals we die bijv. ook aan 't eind van den tweeden adhyāya hebben aangetroffen.

De gedachtegang van adhyāya VII vertoont, wanneer we de beide laatste çloka's, als tot den volgenden behoo-

rend, ter zijde laten, een regelmatig verloop. In de eerste verzen wordt de kennis aangaande den Kṛṣṇa-god geprezen; in de ṣloka's 4—12 nader verkondigd. De ṣloka's 13—28 spreken vervolgens over de Wetenden, die de ware kennis van Kṛṣṇa hebben verkregen, en de onwetenden, die andere goden dienen, alsook over het lot, dat hun na den dood ten deel valt.

In ṣloka 4 en 5 worden eerst de beide naturen, *prakṛti*, van Kṛṣṇa onderscheiden, een lagere natuur, die de stofelijke wereld uitmaakt en dus ook (naar een voorstelling, die we eveneens in Sāṃkhya- en Vedānta-systeem kunnen aantreffen) het manas, de buddhi en den ahaṃkāra omvat; en ten tweede een hoogere natuur, die het levenwekkende beginsel vormt. Uit deze beide naturen vloeit de geheele wereld voort. Datgene, wat het beste en meest kenmerkende is in elk verschijnsel, is identiek met Kṛṣṇa. Ook de guṇa's zijn uitvloeisels van deze beide naturen. Het eigenaardige van het guṇa-begrip is, gelijk GARBE opmerkt (*Die Sāṃkhya-Phil.*, blz. 216), daarin gelegen, dat het de menschelijke individualiteit tracht te herleiden tot physische oorzaken. De toestanden (*bhāva's*), door de guṇa's veroorzaakt, verblinden de menschheid en deze kent daardoor de Godheid in haar ware wezen niet. De term *māyā*, dien we hier vinden, heeft aanleiding tot eenige discussie gegeven. GARBE vertaalt *māyā* door „Weltenschein”, en denkt dus aan het Vedāntische, wereldloochenende illusionisme. J. DAVIES daarentegen teekent bij ṣl. 14 aan: „the material world is called *māyā*, not perhaps in the Vedāntic sense as mere illusion, but because it deludes men into supposing that there is nothing else”. Ook HOPKINS (*the Great Epic*, blz. 138) verdedigt een soortgelijke opvatting als DAVIES.

VIII. — Over het eerste gedeelte van adhyāya VIII werd reeds vroeger gesproken (blz. 17). Uit velerlei gezichtspunten wordt hier de godheid beschouwd: als het onveranderlijke Brahma, het Absolute — als de schepper, wiens werk de wereld is — als het eigenlijk-innerlijke, dat aan de menschelijke ziel ten grondslag ligt — als tevens identiek met die vergankelijke wereld — als het hoogst vereerenswaardige, dat wij, menschen, vermogen te kennen, en daarom *Adhiyajña* genaamd — als het Hoogste Goed, dat door den stervenden wijze wordt bereikt.

In vers 8—10 wordt het sterven van den wijze voorgesteld als een heengaan naar den *Puruṣa*, de godheid, gedacht in de symbolische voorstelling van het Mannelijke, het Voortbrengende, van den Man in de Zon (zooals Çamkara uitleggend toevoegt), van *Hiraṇyagarbha*.

In vers 11—21 wordt het sterven van den Wijze genoemd een gaan naar het Onvergankelijke, de Eeuwige Woonplaats. Een beschrijving wordt dan gegeven van den stervenden Wijze, bezig met yoga-ascese te vervullen. Ongetwijfeld hebben wij hier aan een opzettelijke woordspeling te denken, als we den Wijze in zijn stervensuur bezig zien het *akṣara* (*Om*) te overdenken.

In vs. 22 wordt de Godheid wederom onder het beeld van den *puruṣa* voorgesteld.

In dit gedeelte heeft GARBE verscheiden verzen geschrapt. Terwijl hij echter gelijk mag hebben, wanneer hij bij de lange reeksen van smakelooze en gedachtelooze pantheïstische identificaties aan inlasschingen denkt van jonger datum, lijkt mij juist het nu besproken gedeelte veeleer een bewijs, dat reeds bij den Gītā-dichter een samensmelting van theïsme en pantheïsme bestond.

De verzen, die thans volgen, 23—28 worden niet alleen

door GARBE verworpen, maar ook JOHN DAVIES teekent bij çl. 25 o. a. aan: „The passage is a curious instance of the grotesque folly which so frequently attends Hindu speculation, even of the highest kind. It is so much opposed, however, to the spirit which pervades the Bhagavad-Gītā, that I cannot but judge it to be a late addition by some Vedāntist writer”.

Hoe dit moge zijn, de verzen hebben hier in ieder geval hun plaats gevonden naar aanleiding van de voorafgaande çloka's, waar het gaan tot den puruṣa wordt besproken; en ze beschrijven den tijd en de omstandigheden, waaronder de dood van den yogin moet plaats grijpen, zoo deze het *nirvāṇa* dan wel den terugkeer tot de wereld erlangen zal ¹⁾.

IX. — In tegenstelling met den doorzichtigen opzet der beide voorafgaande adhyāya's, maakt adhyāya IX een lossen en fragmentarischen indruk. Om eenig overzicht te krijgen, kunnen we hem aldus verdeelen:

a. Çl. 1—3 prijzen de mee te deelen kennis, 4—10 zetten haar uiteen: het mysterie van God en wereld; door zijn goddelijke toovermacht, *aicvara yoga*, zijn alle dingen in God, maar God is niet in de dingen. En toch, in waarheid zijn de dingen weer niet in God.

b. Çl. 11—15 handelen over de miskenners en vereerders van Kṛṣṇa als god.

c. Çl. 16—19 geven een reeks van pantheïstische identifications, zonder veel gedachte of orde opeengestapeld.

d. De rest van den adhyāya spreekt dan weder over de verschillende vormen van vereering onder de menschen.

1) In çloka 24, handelende over den dood, „wanneer het vuur brandt” enz., wordt in 't bijzonder gesproken van den *brahmavid*; in de overige verzen zonder nadere aanduiding van den *yogin*. Eenigszins afwijkend en ook uitvoeriger is de plaats in de *Bṛhadār. Upan.* (editie-BÖHTLINGK, VI, 1, 18 vg.).

Sommigen vereeren Kṛṣṇa met offers op hoop van belooning; zij verwerven de genietingen der Goden, doch ook dit is een vergankelijk genot (vs. 20, 21). Anderen (vs. 22) overdenken Kṛṣṇa in gestadige overpeinzing; aan dezen schenkt Kṛṣṇa *yogakṣema*, „a full assurance of blessedness” (J. DAVIES), „bereiking van het Nirvāṇa” (RAMANUJA)¹). Ook zij, die andere goden aanbidden, vereeren eigenlijk Kṛṣṇa, maar niet op de juiste wijze (vs. 23, 24). Ieder gaat na zijn dood tot den god, dien hij aanbad (vs. 25). Wanneer in het slot van den adhyāya (vs. 26—34) de dichter over de betrekking van liefde tusschen Kṛṣṇa en zijn vereerders spreekt, verheft hij zich opnieuw en vinden we merkwaardige spreuken als çl. 26:

*Pattraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyam yo me bhaktyā prayacchati,
Tad aham bhaktyupahṛtam aṣṇāmi prayatātmanah.*

als çl. 30 vg.:

*Api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk,
Sādhur eva sa mantavyaḥ, samyag vyavasito hi saḥ.
Kṣipraṃ bhavati dharmātmā, çaṣṭvac chāntim nigacchati,
Kaunteya, pratijānīhi, na me bhaktaḥ praṇaḥyati.*

X. — In den tienden adhyāya spreken de zes eerste çloka's over Kṛṣṇa als oorsprong van alle toestanden, *bhāva*'s, en van de oude Wijzen. Vers 7—11 handelen over het geluk der Kṛṣṇa-vereerders; we treffen daar ook aan het begrip *anukampā*, dat verwant is met den *prasāda* van adhyāya XVIII, de genade, waarmee Kṛṣṇa zijn vereerders de mystieke kennis verleent. Van vers 12 af geldt, wat HOLTZMANN van den geheelen adhyāya zegt:

„Der 10^{te} Abschnitt führt das Gesagte weiter aus, ohne

1) GARBE's vertaling „sicheren Erfolg” laat ons den gewenschten climax hier missen.

ein neues Moment hinzufügen. In einer langen Reihe von Beispielen wird ausgeführt, es sei Kṛṣṇa das Vornehmste unter allen Klassen von Wesen”.

XI. — In den elfden adhyāya wordt verhaald, hoe Kṛṣṇa op Arjuna's verzoek zich hem vertoont in goddelijke gestalte (*aiçvara rūpa*). Niet met sterfelijk oog kan Arjuna hem aanschouwen; Kṛṣṇa verleent hem goddelijk gezichtsvermogen; en toch zelfs zóó worden de indrukken en aandoeningen hem te machtig. In een reeks van visioenen, zooals een Indische verbeelding ze vermag te scheppen en te genieten, openbaart zich de God, tot Arjuna's hymne eindelijk overgaat in een dringend gebed: moge de God hem zijn ondoordachtheden vergeven, gelijk een vader zijn zoon, een minnaar zijn geliefde. Tweemaal, eerst door Kṛṣṇa in nog goddelijk, dan in menschelijke gestalte, wordt het herhaald, hoe slechts door vrome vereering het geluk der gods-aanschouwing den mensch ten deel valt, hoe vrome vereering verre staat boven de uiterlijkheden van Veda-lezing en zelfkastijding, van aalmoezen geven en offeren.

XII. — Den twaalfden adhyāya kunnen we in drieën splitsen *a* çl. 1—7, *b* çl. 8—12, *c* çl. 13—20.

a. Over de çloka's 1—7 merkt HOLTZMANN op: „Der zwölfte Adhyaya behandelt die Frage, welcher Weg rascher zum Ziele, zu der endgültigen Erlösung führe, Versenkung in das (unpersönliche) Allwesen oder Hingabe an dem (persönlichen) Kṛṣṇa. Es soll also hier zwischen dem älteren Pantheismus und dem jüngeren Viṣṇu-Dienste eine Entscheidung getroffen werden. Die Antwort ist, dass beide Wege zum Ziele führen, der letztere aber viel sicherer. Dies ist nun der Punkt, der die Bhagavadgītā zum Hauptbuch des neueren Vedāntismus erhoben hat: der Begriff der gläubigen Hingabe, *bhakti*, der Hauptsatz der Bhāgavata

und anderer viṣṇuitischen Sekten. Diesen Satz spricht die Bhagavadgītā aus: Jeder Mensch, der frei von Eigennutz, Hass und Unzufriedenheit, sich ganz an Kṛṣṇa hingiebt, ist ihm teuer". — Zie verder boven blz. 15 vg.

b. Daar nu Kṛṣṇa-vereering zóó hoog staat, moet Arjuna derhalve zijn gedachten op den īṣvara concentreeren, *cittaṃ samādhātum* (a); indien hij dit niet vermag, dan moet hij door voortgezette overpeinzing, *abhyāsa* (b), Kṛṣṇa trachten te naderen; of zoo hij ook hiertoe niet in staat blijke, dan moet hij zijn daden volbrengen ter eere van den Heer, *matkarmaparama* (c); is hij eindelijk ook hiertoe onbekwaam, dan past het hem, afstand te doen van alle vruchten zijner daden en den *sarvakarmaphalatyaḡa* (d) te betrachten. Immers (zoo moeten we hier wellicht tusschen de regels lezen) terwijl men aldus dien vorm van vereering verricht, welke het gemakkelijkst uitvoerbaar is, doet men toch tevens datgene, waarop het het meeste aankomt: men streeft naar berusting. Hooger dan de voortgezette overpeinzing, *abhyāsa* (b) is het weten (a), hooger dan het weten de beschouwing, *dhyāna*, (waarbij de ziel geheel van het weten vervuld is), hooger dan de beschouwing staat de berusting, het prijsgeven van alle resultaat van onzen arbeid (d). Uit deze gelijkmoedigheid voor elken afloop onzer daden ontstaat weldra de Vrede voor den mensch.

In aansluiting aan ḡloka 12 geeft het slot van den *adhyāya* wederom een uitvoerige beschrijving van den Wijze.

XIII. — De dertiende *adhyāya* bevat weder in zijn compositie groote moeilijkheden en ongetwijfeld moet men het hier GARBE toegeven, dat door de schrapping der pantheïstische verzen een veel logischer samenhang zich voor ons ontwikkelt.

Ter vergemakkelijking der bespreking kunnen we den

adhyāya in drieën splitsen: *a* çl. 1—18; *b* çl. 19—25; *c* çl. 26—34. Van het eerste gedeelte beschouwt GARBE het geheele laatste stuk, vs. 12—18 als van jonger oorsprong, evenals çl. 2 en 4. Van het laatste gedeelte behoudt hij slechts çl. 26, 29 en 34. Letten we allereerst alleen op de verzen, door GARBE behouden, dan vertoonen gedeelte *a* en *b* een duidelijk parallelisme, terwijl de drie behouden çloka's van *c* den inhoud nog eens beknopt samenvatten.

In çl. 1 en 3 wordt het onderwerp aangekondigd: *kṣetra* en *kṣetrajñā*. Onder *kṣetra* wordt het materiele deel van de menschelijke natuur verstaan, dus ook, gelijk we reeds vroeger zagen, buddhi, ahaṁkāra en manas (çl. 5 en 6). Als *kṣetrajñā* wordt ons dan de gelijkmoedige Wijze beschreven, wiens wijsheid over het adhyātma standvastig is, die den ātman dus wel weet te onderscheiden van het *kṣetra*, 't gebied der guṇa's.

In de çloka's 19—25 wordt eerst het verschil tusschen prakṛti en puruṣa geschetst, op een wijze als we ook in het sāmkhya-systeem aantreffen; en ten slotte worden gelukkig geprezen allen, die op een of andere wijze het geluk van de ātman- (of puruṣa-) kennis zijn deelachtig geworden.

In gedeelte *c* worden dan nog eens *kṣetrajñā* en *kṣetra* tegenover elkander geplaatst als het bezielende en de materiele zijde van al het levende (zie GARBE's uitlegging van çl. 26); in çl. 29 wordt de onbewogenheid van den ātman, van dat bezielende, beschreven; in çl. 34 gelukkig genoemd, wie de kennis hierover bezitten.

Beschouwen we den adhyāya in den overgeleverden vorm, dan wordt in *a* met çl. 12—18 een stuk over brahma als *jñeyam* ingevoegd, dat in çl. 1 en 3 niet was aangekondigd

en dat de analogie van *a* met *b* verbreekt. Gedeelte *c* vormt een pantheïstische episode, die inwendig voldoende samenhangt, mits men ātman in çl. 29 in vedāntischen zin opvat, maar betrekkelijk los aan het voorafgaande is toegevoegd.

XIV. — Deze adhyāya zet uiteen, hoe de drie guṇa's den dehin binden; en geeft vervolgens een beschrijving van den Wijze als *guṇān atita*; over de beide laatste çloka's, die eenigszins los aanhangen, zie boven blz. 18.

XV. — In de zes eerste verzen van adhyāya XV wordt de saṃsāra, de wereld der vergankelijke dingen, voorgesteld onder het beeld van een boom; en de bereiking van 't akṣara wordt verzekerd aan allen, die dezen boom vellen met den bijl van vairāgya. In vs. 7—11 wordt de trekkende enkel-ziel in haar eeuwige bestaanswijze beschreven; ze is een deel der godheid. In vs. 12—15 identificeert Kṛṣṇa zich met den glans van zon, maan en vuur, met de groei-kracht en de lichaamswarmte, met het intellect. In vers 16 vgg. wordt onderscheiden tusschen den *ksaraḥ*, *akṣaraḥ* en *uttamaḥ puruṣaḥ*, waarover te vergelijken boven blz. 19.

XVI. — De zestiende adhyāya geeft een beschrijving van het karakter van de *janā āsurāḥ*.

XVII. — Vers 1 van adhy. XVII vormt een onbeholpen overgang van het slot van den voorgaanden tot den nu beginnenden adhyāya. Vers 2—4 handelen over çraddhā en den invloed der drie guṇa's, daarin zichtbaar. Vers 5 en 6 deelen mede, zonder eenig verband met wat voorafgaat of volgt, dat zelf-mishandeling door ascese eigen is aan *janā āsurāḥ*. Vervolgens handelt deze adhyāya over de drie guṇa's in *anna*, *yajña*, *tapas* en *dāna*. De slot-çloka's handelen over de heilige termen *om*, *tat*, *sat*; het geheel is vol van een onverdragelijke zucht tot systematiseren. Wat

er nog in te waardeeren valt, wordt door HOLTZMANN samengevat: „Dieser Abschnitt führt aus, dass bei Busse, Opfern und Spenden nicht die äussere Handlung, sondern die innere Gesinnung das werthvolle Moment sei”.

XVIII. — „Der letzte Abschnitt (aldus HOLTZMANN) bestimmt zunächst den Begriff der Resignation näher als Unterlassung aller eigennützigen Handlungen und als Verzicht auf jeden Lohn. Irrtümlich verwerfen einige jedes Handeln”.

In aansluiting aan den voorgaanden adhyāya, waar sprake was van yajña, tapas en dāna hebben we hier onder karma te verstaan godsdienstige handelingen (zie çl. 5).

In de eerste çloka's worden de beide zinverwante termen *saṁnyāsa* en *tyāga* zoo onderscheiden, dat de eerste de nalating van baatzuchtige handelingen beteekent, de laatste het opgeven van alle hoop op belooning. Maar dit betekenis-verschil wordt niet lang vastgehouden. Zoo zien we in çloka 12 *atyāginah* en *saṁnyāsinaḥ* rechtstreeks tegenover elkander geplaatst. In de çloka's 7—9 wordt de sattva-, tamas- en rajas-vorm van dezen *saṁnyāsa* of *tyāga* onderscheiden. Feitelijk komt dit neer op een aanprijzing van 't zedelijkheids-ideaal van de Gītā: vervulling van eigen plicht zonder zich te bekommeren om den afloop (vgl. boven blz. 21).

çl. 13—17. Met çloka 13 begint dan een nieuw gedeelte; 't lichaam, de (empirische) ziel, de zintuigen, de bewegingen en de medewerking der goden worden hier genoemd als de vijf oorzaken van de daad; en weder wordt de *sāṁkhya*-leer over de onbewogenheid van den *ātman* verkondigd.

çl. 18—39. In çloka 18 worden *jñāna*, *jñeya* en *parijñātā* genoemd de aanleiding tot de daad; *karaṇa*, *karma*, *kartā* als te zamen het begrip werk omvattend. Van deze zes begrippen worden dan drie uitgekozen: *jñāna*, *karma* en

kartā, die naar de guṇa's verder worden onderscheiden. Daarna worden buddhi (practisch verstand, zedelijk oordeel), dhṛti (standvastigheid) en sukha met het oog op de guṇa's besproken.

Āloka 40 vormt een geleidelijken overgang van deze guṇa-leer tot een uiteenzetting van de plichten der kasten (vs. 41—44) en deze weer tot de hoofdleer der Gītā, de belangelooze plichtsvervulling (vs. 45—48). Āloka 49—54 handelen over den Wijze en zijn vereeniging met brahma, vers 55—66 over 't verrichten van werk, in liefde voor God, çl. 67—73 vormen het besluit.

HOOFDSTUK I.

Çamkara's plaats ten aanzien van de Gītā.

1. *Tijdsafstand, die Gītā en Bhāṣya scheidt.*

Om tot een beoordeeling van Çamkara's Gītā-uitlegging te komen, is het eenerzijds noodig, de moeilijkheden van het gedicht zelf te overzien, wat het doel van onze inleiding is geweest; ten andere ook Çamkara van naderbij te leeren kennen. Het Gītābhāṣya toch is geen commentaar in onzen zin van het woord; het is veeleer voor een groot deel een zelfstandige godsdienstig-wijsgeerige verhandeling, die uit de Gītā de bewijzen voor haar opvattingen put. We moeten dan ook niet uit het oog verliezen, dat Çamkara hierin geheel als theoloog handelde. De vragen daarom, in welke historische verhouding Çamkara tot de Gītā staat, welke in 't algemeen zijn werkzaamheid als godsdienstleeraar en als uitlegger der Upaniṣad-literatuur geweest is, van welke vooroordeelen uitgaande en welke bedoelingen in 't oog houdende, hij zijn bhāṣya schreef, deze vragen zullen we eerst trachten te beantwoorden, voor we ons een oordeel vormen over de waarde van dien commentaar.

De tijdsverhouding tusschen Gītā en Çamkara te bepalen, brengt vooreerst reeds vele moeilijkheden met zich mede. Zelfs het aantal eeuwen laat zich met geen zekerheid benaderen. In ieder geval de dateering van den eersten

term, de vaststelling van den tijd der Gītā, vormt een samengesteld vraagstuk, daar ze hoofdzakelijk geschieden moet door 't opsporen van relatieve tijdsbepalingen: de plaats der Gītā in het ontstaan van het Mahābhārata, ten aanzien van de Upaniṣads en de wijsgeerige stelsels, zou achtereenvolgens behandeld moeten worden.

Van een dergelijke opvatting dezer vraag me geheel onthoudende, beperk ik met tot een paar opmerkingen. — Ofschoon in het epos ingelascht, behoort de Gītā naar inhoud en karakter geheel tot de Upaniṣad-literatuur; alleen wendt ze zich tot een ruimer kring van lezers dan dat met de meeste dezer geschriften het geval is. In zijn vertaling der Upaniṣads nu merkt DEUSSEN op, dat uit de overeenstemming in de verschillende Upaniṣads en inzonderheid uit den aard dier overeenstemmingen het duidelijk blijkt, dat deze geschriften uit gemeenschappelijke mondelinge overleveringen geput hebben. Verder deelt MACDONELL, de resultaten van LASSEN¹⁾ e. a. samenvattende, in zijn *Sanskrit Literature* (1900, blz. 411) mede: „Śiva and Viṣṇu were already prominent as highest gods, the former in the mountains, the latter in the Ganges Valley. Kṛṣṇa would also seem to have been regarded as an Avatār of Viṣṇu, though it is to be noted that Kṛṣṇa is not yet mentioned in the Buddhist Sūtras. We also learn from Megasthenes that the doctrine of the four ages of the world (*yugas*) was fully developed in India by his time”. — Deze theorie der vier yuga's vinden we in de Bhagavadgītā; in de oudere Upaniṣad's daarentegen wordt ze nergens vermeld²⁾.

1) LASSEN, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1844, V blz. 232—259.

2) P. DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, II, p. 199 en in den index zijner Upaniṣads-vertaling s. v. kali. (*Sechzig Upanishad's des Veda*, 1897; blz. 895). — Vgl. ook A. WEBER, *Akad. Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte*², 1876, blz. 76.

Zoo zien we dus, dat de *denkbeelden*, die we in de Gītā voor het eerst vinden uitgedrukt, reeds van vóór 300 v. Chr. stammen. Met een dergelijke dateering zullen we ons hier vergenoegen; zooals blijken zal, is ze voor ons doel voldoende.

Wat den tweeden term, de dateering van Çamkara betreft, hiermee schijnt men tegenwoordig nogal tot eenstemmigheid geraakt. DEUSSEN haalt in zijn *System des Vedānta*, blz. 37 noot, den Āryavidyāsudhākara aan en zegt, volgens dit werk p. 226 „und den dort angeführten Citaten wäre Çamkara geboren im Dorfe Kālapī im Lande Kerala als Sohn des Çivaguruçarman im Jahre des Kaliyuga (seit dem 18. Febr. 3102 a. C.) 3889, der aera Vikramādityae (seit 56 a. C.) 845, was auf 787—798 p. C. als Geburtsjahr führen würde”. — Ook GARBE neemt (*Die Sāṃkhya-Phil.*, blz. 42) de traditioneele, Indische dateering van Çamkara als van 788 tot 820 aan¹⁾. Om te gemoet te komen aan het bezwaar, dat Çamkara, slechts 32 jaar oud geworden, het groote aantal werken niet kan geschreven hebben, die op zijn naam staan, deelt hij²⁾ de verklaring mede, die BÜHLER, naar BHANDARKAR's gissing, tot oplossing dezer moeilijkheid heeft voorgeslagen:

„Das traditionelle Datum ist absolut von Absurdität frei, wenn man die Angabe über Çamkara's Geburt auf seine geistliche Geburt, d. h. seine Asketenweihe (wie Bhandarkar will) bezieht. Das ist ganz unverfänglich, da ähnliche Ausdrücke bei den Buddhisten, Viṣṇuiten und Çivaiten oft vorkommen”.

Welke historische ontwikkeling nu heeft Indië in dien

1) Men vergelijke nog TAKAKUSU, *Sāṃkhyakārikā* (in Bull. de l'Ecole Fr. de l'Extr. Orient) IV, 1 vgg.

2) GARBE, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, blz. 42 noot.

tijd van 300 v. C. tot 800 n. C. doorleefd? In zijn *Indian Empire* ¹⁾ merkt HUNTER op, dat de geschiedenis van Indië hoofdzakelijk neerkomt op het verhaal van den invloed, dien het Brahmanistische Systeem in den loop der tijden op de bevolking heeft geoeffend. Al naar het Brahmanisme, dat zijn uitgangspunt vindt in den Madhyadeça, door binnen- of buitenlandsche tegenstanders werd terzijde geschoven en onderdrukt, dan wel zich een eigen plaats te veroveren wist, laat zich de Indische geschiedenis (de Voor-buddistische periode daarbij terzij gelaten) in een zestal tijdvakken verdeelen, en wel: — I. de opkomst en uitbreiding van het Buddhisme, aanvangende in de zesde eeuw voor Christus; — II. de Grieksch-Syrische overheersching in het Indus-gebied sinds 300 v. C.; — III. de invloed van de Niet-Arische stammen op de ontwikkeling van Indië, een invloed, die krachtiger werd, naarmate het Buddhisme aan kracht verloor, en welks bestaan door HUNTER afgeleid wordt uit plaatselijke overleveringen, in tal van streken van Indië verzameld ²⁾; — IV. de reactie (zooals HUNTER het althans voorstelt), „against the low beliefs, priestly oppression, and bloody rites which resulted from this compromise between Brahmanism and aboriginal worship”: Deze reactie, meent HUNTER verder, ontving een krachtigen stoot van Çamkara in de 8^e eeuw en daarna van een reeks Viṣṇuïtische hervormers van de 12^e tot de 16^e eeuw; — V. de Mohamedaansche overheersching, na eenige voorloopige invallen, voor langeren tijd gevestigd sinds 1000 n. C.; — VI. de Europeesche, inzonderheid de Engelsche heerschappij.

Zooals blijkt, valt de ontwikkeling der Gītā in het tweede dier tijdvakken; de werkzaamheid van Çamkara in het vierde.

1) HUNTER, *The Indian Empire* ², 1893, blz. 174.

2) t. a. p. blz. 232.

Het tijdvak 300 v. C.—500 n. C. wordt gekenmerkt door den invloed der Grieksche kunst en wetenschap van uit het Noordwesten en der godsdienstige bewegingen in het Noordoosten, waar in de Ganges-vlakte Buddhisme en Brahmanisme geruimen tijd een evenwichtige beteekenis bezaten.

Zoo verhaalt de Chineesche pelgrim FA-HIAN, die omstreeks 400 n. C. Indië bezocht, dat Brahmaansche priesters en Buddhistische monniken gelijkelijk in eere staan, dat tempels van Indische goden zich verheffen naast godsdienstige gebouwen van 't Buddhisme. Ten tijde van den pelgrim HIEUN TSIANG, in de eerste helft der zevende eeuw, scheen 't Brahmanisme wederom op het Buddhisme de voorhand te krijgen. In dien tijd regeerde er in de landstreek, die zich uitstrekt van de Panjab tot Noord-Oost-Bengalen een Buddhistisch monarch, genaamd ÇILADITYA. Onder zijn regeering werd wederom een algemeen concilie gehouden (634 n. C.). Een en twintig schatplichtige vorsten, deelt HUNTER mede ¹⁾, waren daar aanwezig met de meest geleerde Buddhistische monniken en Brahmanen uit hun koninkrijk. Tweeërlei discussies hadden toen plaats, vooreerst tusschen de Buddhisten en de Brahmanistische wijsgeeren van de Sāṃkhya- en Vaiçṣika-scholen, en ten tweede over de geschilpunten der Noordelijke en Zuidelijke Buddhisten.

Terwijl in het tiental eeuwen na Buddha's dood Buddhisme en Brahmanisme met elkander om den voorrang streden, had ook — de vermelding der beide Brahmanistische scholen op Çiladitya's synode wijst er reeds op — het Brahmanisme inwendig zijn ontwikkeling doorleefd. In plaats van het oorspronkelijk Vedāntisme van de Brhad-

1) HUNTER, *The Indian Empire* ², blz. 201.

aranyaka-Upaniṣad hadden zich de Sāṃkhya- en Yoga-stelsels gevormd, die, ofschoon pluralistisch en ten deele atheïstisch, aan de oude Vedāntische voorstellingen over het wezen der ziel en den aard der verlossing waren trouw gebleven. In het Vaiṣeṣika- en het Nyāya-stelsel worden juist deze denkbeelden prijsgegeven en vindt men opvattingen veel nader aan die, waarin het Westersche denken zich bewogen heeft.

Terwijl in den Vedānta de tijdelijke dingen met oppervlakkigheid en onverschilligheid, slechts van uit de hoogte worden bekeken; beschouwingen over 't eeuwige, over dood en leven, over schijn en wezen, over slaap, droom en extase, over zielsverhuizing en verlossing den hoofdinhoud vormen; terwijl alles neerkomt op een nimmer terugdeinzende verkondiging van het Eene, Alleen-bestaande, zoodat van al ons zielsgebeuren niets voor wezenlijk wordt verklaard dan de diepe, onbereikbare grond, het Zelf, door 't intuïtief gevoel, den *anubhava*, voor ons in zijn bestaan bewezen — welnu, zoodra we in de theorieën van Nyāya en Vaiṣeṣika komen, dringen zich veel nuchterder, maar nochtans hoogst vruchtbare begrippen naar voren. We ontmoeten hier een categorieën-leer, die evenals de Aristotelische nauw samenhangt met onze grammatische begrippen. In beide categorieën-leeren vinden we de zelfstandigheid, *οὐσία*, *dravya* — de eigenschap, *τὸ ποιόν*, *guṇa*, — de werking, *τὸ ποιεῖν*, *karma*, — de overige begrippen loopen meer uiteen. In de psychologie ontmoeten we hier een onderscheiding van de bewustzijnstoestanden, die nauw overeenstemt, met die, welke bij ons het meest gangbaar is. Wij toch plegen veelal het psychische gebeuren in de drie groepen van denken, voelen en willen te verdeelen; evenzoo vinden we in 't Vaiṣeṣika systeem onderscheiden tusschen 1) *budhayaḥ*, 2) *sukham* en *duḥkham*, 3) *icchā* (begeerte), *dveṣaḥ*

(afkeer) en *prayatnaḥ* (inspanning, uiting van den wil). Aan deze zes vinden we verdienste en zonde toegevoegd, hetgeen een modern psycholoog natuurlijk verwerpen zou, daar zijn wetenschap geen beoordeeling, maar alleen een verklaring van het psychische gebeuren wil. Eveneens is de voorstelling van een denkende, handelende, lijdende ziel, gelijk de Vaiçeṣika's die aannemen, meer overeenkomstig populaire Westersche voorstellingen dan de gedachte van een onbewogen, absoluut Zelf, of van een Verlossing, die wederom geen wezenlijke toestandsverandering van dat Zelf is, maar alleen waanvoorstelling van den onwetende ¹⁾. Aansluitend bij de genoemde punten van verschil is het ook, dat het Vaiçeṣika-systeem een veel uitvoeriger theorie heeft trachten te geven van de stoffelijke natuur en ook aan het onderzoek van het denken, aan de logica, zijn aandacht niet heeft onthouden.

Van de Vaiçeṣika- en Nyāya-stelsels wordt het laatste in de Brahmasūtra's van Bādarāyaṇa niet vermeld, waaruit men evenwel niet veel besluiten kan, daar de opzet van Bādarāyaṇa's werk tot geen bespreking van logische onderzoekingen aanleiding gaf ²⁾; het Vaiçeṣika-systeem wordt in weinige sūtra's bestreden en ten slotte opgemerkt, dat dit stelsel geen verdere aandacht waard is, daar niemand het aanneemt: *aparigrahāc cātyantam anaṣekṣā* (Sūtra II, 2, 17).

Men moet daaruit besluiten, dat ten tijde van Bādarāyaṇa, die zelf waarschijnlijk na de Gītā leefde ³⁾, het Vaiçe-

1) Zie beneden hoofdstuk II § 2 D, „Gebondenheid en verlossing zijn geen wezenlijke toestanden van den ātman”.

2) Zie beneden blz. 65 vg.

3) Aldus met THIBAUT, *Vedānta-sūtras*, Sacred Books of the East, Vol. XXXIV, 1890, Introd. p. 126; ondanks BÖHTLINGK, *Bemerkungen zur Bhagavadgītā*, blz. 6. — Gītā, XIII, 4 zou dan, gelijk GARBE wil, van jongeren oorsprong moeten zijn.

ṣika-systeem hetzij zeer jong was en nog weinig aanhangers telde, of dat het zich toenmaals in een periode van verval bevond.

Zooals reeds medegedeeld, had ook de Vaiṣeṣika-school op het concilie van 634 n. C. haar vertegenwoordigers. En ook ten tijde van Çamkara, komt me voor, stond het eenszins zoo achteraf. GARBE meent wel is waar ¹⁾, dat het ook in Çamkara's tijd weinig invloed bezat. Maar deze meening berust op de uitlegging, die Çamkara bij bovengenoemd sūtra heeft geschreven en waar deze derhalve gebonden was aan de woorden van den tekst. De plaats luidt in DEUSSEN's vertaling ²⁾:

„Was die Theorie [der Sāṃkhya's] von der Urmaterie als Welt-ursache betrifft, so ist diese auch von einigen Vedakundigen, wie *Manu und andern*, litterarisch vertreten worden, in Anbetracht, dass dieselbe doch durch einen Teil [der wahren Lehre], dass die Wirkung die eines [noch jetzt] Seienden ist u. s. w., ihr Dasein fristet. Hingegen ist die gegenwärtige Theorie von den Atomen als Weltursache von gar keinem Gelehrten auch nicht irgend einem Teile nach angenommen worden; daher sie von Seiten der Anhänger des Veda ganz und gar keine Beachtung verdient”.

Çamkara beschouwt slechts mannen als Manu, als ware geleerden; de Vaiṣeṣika-aanhangers uit eigen omgeving verdienen dien naam niet. Opmerkelijk is het althans, dat hij na bovengenoemd sūtra uitgelegd te hebben, toch nog een uitvoerig stuk ter bestrijding van dat „door niemand aangenomen” Vaiṣeṣika-stelsel inlascht, waartoe Bādarāyaṇa's

1) R. GARBE. *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 1894, blz. 116.

2) P. DEUSSEN. *Die Sūtra's des Vedānta oder die Ārīraka-mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çamkara, aus dem Sanskrit übersetzt*, 1887, blz. 340.

sūtra's in 't geheel geen aanleiding geven; een stuk, dat in DRUSSEN's vertaling blz. 340 tot 345 beslaat!

Even opvallend vinden we in het Gītābhāṣya (blz. 499 vgg.) alleen het Vaiṣeṣika-stelsel uitvoerig bestreden ¹⁾. Ook de uitdrukking *jāti-kriyā-guṇa-sambandha* (Gītābh. blz. 385) doet aan invloed van de categorieën-leer der Vaiṣeṣika's denken. Evenzoo Çaṃkara's opmerking naar aanleiding van çloka XIII, 6, blz. 377: *Athedānīm ātmaguṇā iti yān ācakṣate vaiṣeṣikās, te 'pi kṣetradharmā eva, na tu kṣetrajñasyety āha bhagavān*. Verder zijn aantekening bij den pāda: *vādaḥ pravadatām aham* (X, 32), luidende: *Pravakṛdvāreṇa vadanabhedānām eva vādajalpavitandānām iha grahaṇaṃ pravadatām iti*. („Pravadataḥ”, „sprekers”, zou hier volgens Çaṃkara bij overdracht beteekenen de disputeervormen, zooals Nyāya en Vaiṣeṣika die onderscheiden en daarvan is *vāda*, het gemeenschappelijk onderzoek onder leiding, de belangrijkste). En eindelijk zijn opmerking naar aanleiding van *nir-doṣaṃ hi samaṃ brahma* (V, 19), nam.: *Nāpy antyā viṣeṣā ātmano bhedakāḥ santi, pratiçariraṃ teṣāṃ sattve pramāṇānupapatteḥ*.

Een periode van veelomvattende intellectueele werkzaamheid moet dus tusschen Gītā en Çaṃkara gelegen hebben. Maar dit is het niet alleen, wat beiden scheidt. De scheiding vindt vooral haar grond in de omstandigheid, dat na 't verval van 't Buddhisme en tijdens de toename der volkssecten, Çaṃkara of liever de school, waartoe hij behoorde, zich geroepen voelde, om als hervormer en hersteller van den ouden Brahmaanschen godsdienst op te treden. Aldus vervuld met besliste, persoonlijke overtuigingen en idealen, was hij zeker allerminst de man, om de oude

1) En wel in zijn oorzaak-leer; aan deze polemiëk tegen de Vaiṣeṣika's wordt ook een korte bestrijding der Sāṃkhya's toegevoegd. Zie beneden hoofdstuk II § 2 E.

Upaniṣads en de Bhagavadgītā met de noodige onbevangenheid te beschouwen.

2. *Çaṃkara als godsdienstleeraar en als commentator.*

Van Çaṃkara's werkzaamheid als godsdienstleeraar geeft HUNTER in zijn *Indian Empire* een uitvoerige schets, zich baseerend op de Indische overleveringen. Als zijn hoofdbron verwijst hij daarbij naar den *Çaṃkara-vijaya*, van ANANDAGIRI ¹⁾, uitgegeven in de Bibliotheca Indica, en critisch behandeld door Kāç. Trimbak TELANG in vol. V van de *Indian Antiquary* ²⁾.

De arbeid van Çaṃkara wordt door HUNTER als volgt gekarakteriseerd:

„Çaṃkara moulded the later Mimāṃsa, or Vedāntic philosophy, into its final form, and popularized it as a national religion. It is scarcely too much to say that, since his short life ³⁾ in the 8th or 9th century, every new Hindu sect has had to start with a personal God. He addressed himself to the high-caste philosophers on the one hand, and to the low-caste multitude on the other. He left behind, as the twofold result of his life's work, a compact Brāhman sect and a popular religion.

The Brāhman sect are the Smārtas, still powerful in Southern India. Çaṃkara taught that there was one sole and supreme God, *Brahma-para-Brahma*, distinct alike from any member of the old Brāhman Triad, or of the modern

1) Volgens Indische overlevering zou de *Çaṃkara-vijaya* door een leerling van Çaṃkara geschreven zijn. Het genoemde werk is evenwel noodzakelijk van jongeren datum en is in vele opzichten onbetrouwbaar; A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, 1879, blz. 113; AUFRECHT, *Catal. codic. Sanskr.*, bl. 252.

2) HUNTER, *The Indian Empire* ³, 1893, blz. 259 vg.

3) Zie echter boven blz. 53.

Hindu pantheon; the Ruler of the universe and its inscrutable First Cause, to be worshipped, not by sacrifices, but by meditation, and in spirit and in truth. The Smārta Brāhmans follow this philosophic side of his teaching; and of the religious houses which he founded some remain to this day, controlled from the parent monastery perched among the western ranges of Mysore. But Çamkara realized that such a faith is for the few. To those who could not rise to so high a conception of the godhead, he allowed the practice of any rites prescribed by the Veda, or by later orthodox teachers, to whatsoever form of the godhead they might be addressed. Tradition fondly narrates that the founders of the most famous central sects of Hinduism . . . were his disciples. But Çiva-worship claims Çamkara as its apostle in a special sense. Çiva-worship represents the popular side of his teaching, and the piety of his followers has elevated Çamkara into an incarnation of Çiva himself".

Aangaande de stichting eener secte van ingewijden deelt BARTH ¹⁾ nog mede, dat hij de eerste was, die in de school een cenobitische organisatie invoerde; dat deze cenobieten gezamenlijk in kloosters of maṭha's woonden, en onder de sectarische godsdiensten, waarbij ze aanhang vonden, een soort van geestelijkheid vormden, iets, dat aan de oude Brahmaansche cultuur van vóór 't Buddhisme geheel vreemd was.

1) A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, 1879, blz. 59. — BARTH volgt daar BURNELL, *Vaiṣṇabrahmana*, 1873, Introd. p. XIII. — De Engelsche vertaling van BARTH's werk (London, 1882), is hier uitvoeriger: „Çamkara . . . appears to have been the first to introduce into the school a cenobitic organisation . . . These cenobites differed considerably from the ancient Hylobioi. They lived together in *maṭhas* or monasteries, the sexes being always separated and devoted to celibacy . . . In the different sectarian religions, among whom the institution became especially flourishing they constituted a sort of clergy, of which the old Brahmanism knew nothing”.

Beiden, HUNTER en BARTH, hebben hun berichten uit latere mededeelingen geput. Noch in de *Ārīraka-mīmāṃsā*, noch in het *Gitābhāṣya* is veel te vinden, dat licht werpt op Āṇḍkara's leven of werkzaamheid. Terwijl volgens de Indische overleveringen Āṇḍkara in zijn populaire, exoterische leer Āivaïet, zijn eigen naam ook een der namen van Āiva was, zijn vader ĀivaguruĀarman heette ¹⁾, zoo zien we, waarschijnlijk wel in aansluiting met de vroegere traditie aangaande dit werk, voor de *Ārīraka-mīmāṃsā* de zegespreuk geplaatst: „Om, vereering zij den heiligen Vāsudeva”, en in den aanvang van den *Gitā*-commentaar zien we hem een plaats uit het *Viṣṇupurāṇa* citeeren.

De overlevering, dat Āṇḍkara stichter is geweest van populaire secten eenerzijds en van een ingewijde Brahmanenschool anderzijds, is geheel in overeenstemming met de leer, in de *Ārīraka-mīmāṃsā* verkondigd. Van een kloosterleven zijner volgelingen spreekt hij zelf echter niet; wel noemt hij de trouwste aanhangers van zijn leer (*Gitābh.*, blz. 106), *paramahamsaparivrājakāḥ*, *brahmacaryācramād eva kṛtasamnyāsāḥ*, (blz. 99) *ūrdhvaretasāḥ*.

Bij beide citaten, ontleend aan HUNTER en BARTH, moet ik thans nog een verwijzing voegen, die betrekking heeft op Āṇḍkara's werkzaamheid als schrijver.

Op blz. 38 vgg. nam. in *Das System des Vedānta* geeft DRUSSEN de lange reeks van werken op, door de overlevering aan Āṇḍkara toegeschreven. Maar hij acht het een zaak van verdere kritiek uit te maken, of wij hier aan al deze berichten geloof mogen slaan.

„Āṇḍkara's Hauptwerk ist der... Commentar zu den Brahmasūtra's, der ein im wesentlichen allseitiges und aus-

1) Boven, blz. 53.

reichendes Bild seines Systemes bietet, und aus welchem allein wir unsere Darstellung desselben schöpfen, um auf diesem Wege einen sichern Massstab zu gewinnen, an dem sich weiterhin die Echtheit der übrigen, dem Çamkara zugeschriebenen Werke, sowohl der kleinern Schriften, als auch seiner Commentare zu den Upaniṣad's ermessen lassen wird".

Over de identiteit van den schrijver van 't Gitābhāṣya en den brahmasūtra-commentaar behoeft evenwel geen twijfel te bestaan. Voor we echter nadere bewijsgronden bijbrengen, mogen we de overlevering der handschriften niet voorbijzien. In het Gitābhāṣya nu vinden wij bijv. aan 't einde van den 2^{en} adhyāya het volgende onderschrift:

Iti çratparamahaṃsa-parivrājakācārya-govinda-bhagavat-pūjya-pāda-çisya-çrimacçamkara-bhagavataḥ kṛtau çribhagavad-gitābhāṣye dvitīyo 'dhyāyaḥ.

En in de Çārīraka-mīmāṃsā (DEUSSEN's vertaling, blz. 766): „So lautet in dem Commentare zur erlauchten Çārīraka-mīmāṃsā, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten Çamkara, des erhabenen Asketen, Pilgers und Lehrers, des Schülers der verehrungswürdigen Füße des erlauchten Govinda, in vierten Adhyāya der vierte Pāda".

Naar aanleiding van dezen GOVINDA moeten we nog even terloops opmerken, dat P. DEUSSEN (*Sechzig Upaniṣads des Veda*, blz. 574) het niet onwaarschijnlijk acht, dat hij de leerling is geweest van GAUḌAPĀDA, den schrijver van de *Kārikā*, behoorend bij de *Māṇḍukya-upaniṣad*. „Es ist sehr glaublich, dass unser Gauḍapāda der Lehrer des Govinda, des Lehrers des Çamkara gewesen sei; beide, Gauḍapāda und Çamkara stehen in allem Wesentlichen auf demselben Standpunkte, und viele Gedanken und Bilder, in denen Çamkara sich ergeht, sehen wir bei Gauḍapāda schon auf-

tauchen....; ja, man kann sagen, dass Çamkara die Lehren des Gauḍapāda in ähnlicher Weise zum Systeme fortbildet wie Platon die des Parmenides" ¹⁾).

Dat we nu deze overlevering aangaande de identiteit van den schrijver mogen vertrouwen, blijkt uit een duidelijke verwijzing in het Bhāṣya naar de Mīmāṃsā. Bij çloka VIII, 24 nam. teekent Çamkara aan:

agniḥ — kālābhīmānini devatā,

jyotir — devataiva kālābhīmānini,

athavā:

agnijyotiṣi — yathāçrute eva devate.

Eveneens verklaart hij een weinig verder:

çaṇmāsā uttarāyaṇaṁ — tatrāpi devataiva mārgabhūtā.

En dan besluit hij: *iti sthito 'nyatra nyāyaḥ.*

Ongetwijfeld slaat deze verwijzing op zijn uitleggingen in de Çāraka-mīmāṃsā, sūtra's IV, 3, 4 en 6. In dit gedeelte van de Brahmasūtra's worden de plaatsen in de Upaniṣads en in de Gītā, die over het devayāna handelen, besproken. Naar aanleiding van Bādarāyaṇa's sūtra: „*āti-vāhikās, tallingāt*" (Wegführer, weil des ein Zeichen), merkt Çamkara op (DEUSSEN's vertaling, blz. 736): „In Betreff dieser aller, der Flamme u. s. w., erhebt sich der Zweifel, ob dieselben Wegzeichen oder Genussstätten oder Wegführer für die Gehenden sind". Na een discussie over de beide eerste onderstellingen gaat Çamkara dan verder: „Auf diese Annahme erwidern wir: es müssen doch *Wegführer* sein; warum? *weil des ein Zeichen.* Denn... es heisst: aus dem Monde in den Blitz; daselbst ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie zu Brahman"... En in IV, 3, 6 besluit Çamkara dan (DEUSSEN, blz. 739) „Somit

1) Vgl. A. WEBER. *Indische Literaturgeschichte* ², 1876. blz. 260, noot 258.

ist es richtig, dass unter der Flamme u. s. w. die pfadleitenden Gottheiten zu verstehen sind”.

Buiten deze twee uitwendige gronden komt dan nog de doorlopende overeenstemming in terminologie, beeldspraak en gedachten, zoodat telkens, wanneer de tekst van het bhāṣya door de gebruikte termen eenige moeilijkheid mocht geven, de lezer daarvan opheldering kan vinden in den Brahmasūtra-commentaar, door middel van DEUSSEN'S index. Slechts op ééne plaats heb ik een belangrijke afwijking in denkbeelden aangetroffen, en wel in de oorzaaksleer ¹⁾. Maar ook deze afwijking laat zich uit den aard van 't stelsel geheel verklaren.

Nog ééne opmerking over de verhouding van Gitābhāṣya tot Brahmasūtra-commentaar kunnen we aan het voorgaande toevoegen. Het is namelijk opmerkelijk, hoe in het eerste zich alles concentreert om de moraal; in den laatsten daarentegen om de theoretische opvattingen.

In het Gitābhāṣya toch vindt men behalve de eigenlijke śloka-uitleggingen, waarin woord voor woord de tekst door synoniemen wordt omschreven, ook langere, losse stukken, die zoogenaamd de leer der Gītā in eigen vorm behandelen. Dergelijke uitweidingen heb ik er een twaalf onderscheiden. En van deze betreffen er zes, en dat de uitvoerigste, de exoterische en de esoterische moraal.

Van de vier adhyāya's daarentegen, waarin de Brahmasūtra's verdeeld zijn, bevat de eerste theologische beschouwingen; de tweede houdt zich met kosmologie en psychologie bezig; de vierde met eschatologie. Van de vier pāda's

1) Zie beneden hoofdstuk II, § 2 E.

van den derden adhyāya betreft de eerste ook weer de zielsverhuizing, de tweede spreekt over de toestanden der ziel en vervolgens over Brahma; de derde is „ein buntes Gemisch von Erörterungen meist exegetischer Art” (zie verder DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 106). Alleen in den vierden pāda van den derden adhyāya komen eenige adhikaraṇa's voor, die hetzelfde onderwerp behandelen, waaraan het meerendeel der uitvoerige uitweidingen in het Gitābhāṣya gewijd is. Evenwel in deze weinige adhikaraṇa's staat toch de Brahmasūtra-commentaar op één standpunt met het Gitābhāṣya. De volgende citaten uit DEUSSEN's *System des Vedānta*¹⁾ en Ćaṃkara's Gitābhāṣya mogen dit bewijzen.

a. Werken als voorbereidende middelen ter bereiking van 't Weten.

DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 443. — „Obgleich, wie III, 4, 25 nochmals wiederholt wird, das Ziel des Menschen nur durch das Wissen, nicht durch die Werke zu erreichen ist, so sind doch auch die religiösen Werke, wie Opfer, u. s. w., dabei nicht durchaus ohne Bedeutung; zwar nachdem das Wissen verwirklicht ist, haben sie keine Bedeutung mehr, aber zur Erlangung desselben sind sie mitbehülflich”.

Gītābhāṣya, blz. 7. — *Tasyāśya gītācāstrasya saṃkṣepataḥ prayojanaṃ paraṃ nihcreyasam sahetukasya saṃsārasyātyan-toparamalakṣaṇam. Tucca sarvakarmasamnyāsapūrvakād ātma-jñānaniṣṭhārūpād dharmād bhavati.... Abhyudayaārtho 'pi yaḥ pravṛttilakṣaṇo dharmo varṇācramāṇḥ coddicṣya vihitāḥ, sa devādisthānaprāptihetur api sann icvarārpaṇabuddhyānuṣṭhi-*

1) Korthheidshalve citeer ik hier het systematische werk van DEUSSEN; en niet zijn vertaling of den oorspronkelijken tekst van de *Brahma-sūtra*'s.

yamānaḥ sattvaçuddhaye bhavati phalābhisaṃdhivarjitāḥ. Çud-dhasattvasya ca jñānaniṣṭhāyogyatāprāptidvāreṇa jñānotpattiketutvena ca niḥçreyasaḥetutvam api pratipadyate.

„Van dit gītā-çāstra is, om het kort samen te vatten, het doel [een aanwijzing te geven tot bereiking van] het Hoogste Goed, d. w. z. de volledige ophouding van den samsāra met al zijn oorzaken. Dit wordt bereikt, door die wet na te komen, welke het streven naar Zelf-kennis inhoudt en gepaard gaat met nalating van alle werken. Die wet echter, welke, hemelsche zaligheid bedoelend en werkverrichting omvattend, voorgeschreven is voor de verschillende kasten en levensstadiën, die wet, ofschoon ook leidend tot bereiking van het verblijf der goden enz., strekt toch, zoo ze betracht wordt in de gedachte, dat [alle verrichte werken] gewijd zijn aan den Heer, tot reiniging des gemoeds, mits men namelijk vrij is van alle begeerte naar voordeel. Immers, doordat er aldus bij den gemoedsreine geschiktheid ontstaat voor het streven naar kennis, is daarmede ook de mogelijkheid gegeven tot het ontstaan dier kennis en zoo tot bereiking van het Hoogste Goed”.

b. De mystieke onbewogenheid van den ātman als grond voor de werknalating van den wetende.

DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 438. — „Der Vedānta.... lehrt die über der individuellen stehende höchste Seele kennen, welche Gott (*īçvara*, hier in esoterischem Sinne gebraucht) ist und von allen Qualitäten des Samsāra, wie Thätersein u. s. w., befreit sowie von allem Übel unberührt bleibt; und diese Erkenntnis treibt nicht zu den Werken an, sondern hebt dieselben vielmehr auf”.

Gītābhāṣya, blz. 52. — *Agnihotrādividhyarthajñānottara-*

*kālam agnihotrādikarmānekasūadhanopasaṃhārapūrvakam anu-
ṣṭheyam „kartāham, mama kartavyam” ityevanprakāravijñā-
navato ’viduṣo yathānuṣṭheyam bhavati, — na tu tathā „na
jāyata” ityādyātmasvarūpavidhyarthajñānottarakālabhāvi kiṃ
cid anuṣṭheyam bhavati.*

„Zooals de Onwetende, [in mystieke Wijsheid oningewijde,] die nog een dusdanig inzicht heeft, [dat hij denkt:] „ik ben handelend; door mij moet dit gedaan worden”, zijn taak ten opzichte van ’tagnihotra enz. met al zijn voorbereidingen en toebereidselen, na het doel van die voorschriften geleerd te hebben, vervullen moet, — niet alzo moet er nog iets verricht worden, nadat [men zich heeft eigen gemaakt] de theorie aangaande de beteekenis der teksten over de ware natuur des ātmans, als „niet wordt hij geboren” enz.”

c. Polemiek tegen Mīmāṃsaka’s, die aan den (derden en) vierden āçrama (den bhikṣu-stand) het recht van bestaan willen ontfangen.

DEUSSEN, *Die Sūtra’s des Vedānta, übersetzt*, blz. 649. — „Die Schriftstellen: „es giebt drei Abteilungen der Pflicht” (Chānd. II, 23, 1) u. s. w., welche als Beweis für das Vorkommen der Keuschheitsorden citiert wurden, reichen nicht aus, dieses zu beweisen, denn der Lehrer JAİMİNĪ sieht in diesen Schriftstellen eine blosser Erwähnung, dass es noch andere Orden gebe, nicht aber eine Vorschrift [d. h. keinen *Vidhi*, sondern einen blossen *Anuvāda*]”. — Blz. 651. „Hingegen meint der Lehrer BĀDARĀYANA, dass auch das andere Lebensstadium [des *Vānaprastha* und *Parivrajaka*] zu betreiben sei, und er verwirft die Meinung als ob dieses andere Lebensstadium deswegen, weil das Feueropfer, u. s. w., die im Veda vorkommen und unweigerlich zu betreiben sind, mit ihm in Widerspruch stehen, nur für solche, die

von der Verpflichtung entbunden seien ¹⁾, Geltung habe; vielmehr nimmt er an, dass gerade so gut wie das Hausvaterum auch jenes andere Lebensstadium, selbst wenn man es nicht gern thut, unternommen werden muss". — In deze discussie tusschen Bādarāyaṇa en Jaimini wordt door Çamkara ook een plaats uit de Jābāla-upaniṣad aangehaald (t. a. p. blz. 654), als een „Schriftstelle, . . . welke deutlich jenes weitere Lebensstadium vorschreibt, denn es heisst: „nachdem er die Brahmanenschülerschaft vollendet hat, soll er ein Hausvater werden; nachdem er Hausvater gewesen, soll er Waldbewohner werden; nachdem er Waldbewohner gewesen, soll er umherpilgern; oder auch er mag in anderer Weise schon aus der Schülerschaft zum Pilger werden, oder aus dem Hause oder aus dem Walde".

Gitābhāṣya, blz. 100. — *Atha gr̥hasthasyaivāyāsabāhulya-kāraṇān mokṣaḥ syān, nācramāntarāṇāṃ c̥rautaṇityakarmarahitatvād iti. — Tad apyasat. Sarvopaniṣatsv itihāsapurāṇayoga-çāstreṣu ca jñānāṅgatvena mumukṣoḥ sarvakarmasamṇyāsavidhānād ācramavikalpasamuccayavidhānāc ca çrutismṛtyoḥ* ²⁾.

„Maar (zeggen sommigen) slechts voor den gr̥hastha wegens den omvang zijner inspanningen, kan er verlossing

1) A. MAHĀDEVA ÇĀSTRI, *The Bhagavadgītā with the commentary of Çamkarācārya* ², Mysore 1901, blz. 74 noot: „According to a certain ritualistic school of Mīmāṃsakas, renunciation of the c̥rauta-karma is intended for those who are afflicted with physical disabilities, for the lame and the blind who cannot perform the complicated Vedic sacrifices according to prescribed rules".

2) De beteekenis van den term *samuccaya* blijkt uit hetgeen volgt bij Çamkara: „*Siddhas tarhi sarvācramāṇāṃ jñānakarmaṇoḥ samuccayaḥ? — Na*". Deze gedachte wordt in de *ñikā* van ĀNANDAGIRI aldus uitgewerkt: „*Yadi sarveṣāṃ ācramāṇāṃ çrutismṛtimūlatvaṃ, tarhi tattadācramavihitakarmaṇāṃ jñānena samuccayaḥ sidhyati? . . .*". — De bedoeling van Çamkara is deze: Volgens çruti en smṛti is het hem, die naar verlossing streeft, desnoods geoorloofd, het streven naar Weten te verbinden met de werkzaamheden van den gr̥hastha. Hooger staat en van dieper inzicht getuigt evenwel het Weten op zich zelf te betrachten.

bestaan, niet voor de andere levensstadiën, aangezien hier de Vedische en de geregelde offers worden nagelaten. — Ook dit is onjuist. Immers in alle upaniṣads, in de itihāsa's, purāṇa's en yoga-leerboeken wordt den verlossingsbegeerige voorgeschreven, om, steunende op het Weten, alle godsdienstig ritueel vaarwel te zeggen. Verder wordt in *ṣruti* en *smṛti* geleerd, dat men de plichten der ācrama's naar vrije keuze of gezamenlijk vervullen mag".

Onder de plaatsen, dan geciteerd, komt ook de bovengenoemde uit de *Jābāla-Upaniṣad* voor.

d. Vrijheid voor den Wetende, om onder omstandigheden de karmāṇi te blijven vervullen.

DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 438. — „Magst du auch dein Leben durch Werke üben, so vermögen sie dich doch, wofern du wissend bist, nicht zu beflecken. Ob der Wissende Werke thun will, steht in seinem Belieben; eine Nötigung zu denselben, z. B. Nachkommenschaft zu zeugen, ist nicht vorhanden".

Gitābhāṣya, blz. 155, naar aanleiding van śloka IV, 20:

Viduṣā kriyamāṇaṁ karma paramārthato 'karmaiva, tasya niṣkriyātmadarśanasampannatvāt. Tenaivaṁbhūtena prayojanābhāvāt sasādhanaṁ karma parityaktavyam eveti prāpte, tato nirgamāsambhavāl lokasamgrahacikīrṣayā śiṣṭavigarhaṇāparijihīrṣayā vā

Karmany abhipravṛtto'pi naiva kiṁ cit karoti saḥ".

„Het werk, verricht door een Wetende, is naar esoterische beschouwing geen werk, daar hij 't inzicht bezit, dat de ātman vrij is van alle verrichting. En ofschoon aangenomen wordt, dat door den zoodanige, bij gemis aan elk doel, het werk met zijn toebereidselen moet nagelaten worden, nochtans, indien hij, in de onmogelijkheid verkeerend werk na te laten, zich er mede bezighoudt, hetzij uit medelijden

met de wereld ¹⁾, hetzij om de orthodoxen (çişta's) geen aanstoot te geven, in dit geval is hij geenszins handelend.

Uit dit viertal voorbeelden blijkt voldoende, dat in de practische leer de Brahmasūtra-commentaar en het Gītābhāṣya op één standpunt staan.

1) Vgl. beneden blz. 106.

HOOFDSTUK II.

Karakter van het Gītābhāṣya.

1. Çamkara's bedoeling met het Bhāṣya.

In de inleiding tot zijn commentaar schrijft Çamkara (Bhāṣya, blz. 6):

*Tadidaṃ gītācāstraṃ samastavedārthasārasaṃgrahabhūtaṃ
durvijñeyārtham. Tad arthāviśkaraṇāyānekair vivṛtapadapadār-
thavākyaārthanyāyam apy atyantaviruddhānekārthatvena laukikair
grhyamāṇam upalabhyāhaṃ vivekato 'rthanirdhāraṇārtham
saṃkṣepato vivaraṇam kariṣyāmi. Tasyāsya gītācāstrasya saṃ-
kṣepataḥ prayojanam paraṃ nihcreyasam sahetukasya saṃsāra-
syātyantoparamalakṣaṇam.*

Hieruit blijkt eenerzijds de beteekenis, die de Gītā voor Çamkara bezit: ze bevat een beknopte samenvatting van de hoofdleeringen, die volgens hem in de Upaniṣads zijn nedergelegd, en bezit als zoodanig dus een groot gezag voor zijn eigen wijsgeerig stelsel, den Vedānta; anderzijds zien we er uit, dat Çamkara in zijn Gītā-uitlegging ook bedoeld heeft, de eenheid en samenhang van dit gedicht aan te toonen.

Dat de Gītā voor Çamkara van groot gezag was, kan ook de Çārīraka-mīmāṃsā ons leeren, maar tevens doet dit laatste werk ons den aard van dit gezag nader kennen.

Ofschoon het aantal malen, dat de Gītā daar wordt aangehaald, niet te vergelijken is bij een *Chāndogya-* of *Bṛhad. Upan.*, die 809 en 565 malen geciteerd worden ¹⁾, zoo zien we toch, dat aan de Gītā evenveel aanhalingen ontleend worden als aan de *Āvetāṣvātara*, nam. 53, terwijl het aantal citaten uit *Manu* slechts 12 bedraagt en de *Maitri-upaniṣad* geheel ter zijde is gelaten.

Ofschoon Çamkara dus groote beteekenis aan de Gītā toekent, zoo blijft ze toch altijd Smṛti voor hem, d. w. z. (DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 96) „Sie ist nur in soweit als Autorität gültig, wie sie die Āruti durch ihr Zeugnis bestätigt und durch richtige Folgerungen ergänzt“.

Leerzaam in dit opzicht is een bespreking van een Gītā-plaats in den *Brahmasūtra-commentaar*. Het geldt dezelfde plaats, die vroeger ter sprake kwam, toen het de identiteit des schrijvers gold. Nadat met plaatsen als Gītā VIII, 24 en daarmee overeenkomstige *Upaṇiṣad*-plaatsen betoogd is, dat onder *jyotiṣ* enz. „begeleidende godheden” moeten verstaan worden, merkt een opponent op ²⁾ (in den commentaar van sūtra IV, 2, 20):

— „Aber die Smṛti sagt doch (Bhag. Gītā VIII, 23):

Die Zeit, in der der Yogin scheidet

Auf Wiederkehr und nicht auf Wiederkehr,

Die will ich dir, o Fürst, verkünden.

Hier wird die Sache besonders vorgenommen und dabei von der Smṛti bestimmt, dass das Hinscheiden am Tage u. s. w. der Nichtwiederkehr diene. Wie kann also der, welcher des Nachts oder bei Rechtsläufigkeit der Sonne

1) DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 32 vgg.

2) Gemakshalve is DEUSSEN's vertaling overgenomen, *Die Sūtra's des Vedānta*, blz. 730. — De woorden, die door Çamkara in zijn commentaar uit Bādārayana's sūtra herhaald worden, heb ik gecursiveerd.

stirbt, hingehen auf Nichtwiederkehr?" (Derhalve, meent deze opponent, moeten *jyotis* enz. in de volgende verzen als aanduidingen van een tijdstip opgevat worden).

— „Wir erwidern:

Sūtra IV, 2, 21. *Yoginah prati ca smaryate, smārte ca etc.* (Die Yoga-Anhänger betreffend redet die Smṛti, auch sind beide nur traditionell).

Diese Sonderbestimmung, dass die Zeit des Tages u. s. w. für die Nichtwiederkehr massgebend sei, wird *von der Smṛti nur in Bezug auf die Anhänger des Yoga* gegeben; übrigens aber sind *beide*, der Yoga, wie das Sāṃkhya, *nur traditionell*, nicht offenbarungsartig. Also wegen der Verschiedenheit dessen, für den sie gültig und wegen der besonderen Art der Autorität kann jene Sonderbestimmung der Smṛti über die Zeiten in einer schriftmässigen Lehre nicht angenommen werden".

— „Aber wenn die Smṛti sagt (Bhag. Gītā VIII, 24, 25):

Feuer, Licht, Tag, und helle Monatshälfte,
Und die sechs Monate des Nordwärtsgehens; —
Der Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte,
Und die sechs Monate des Sudwärtsgehens,

so werden doch hier die schriftmässigen Wege, der Götterweg und der Väterweg, auch von der Smṛti anerkannt".

— „Wir erwidern: unsere Widerlegung bezieht sich nur auf jenen Widerspruch, dass die Smṛti in den Worten: „die Zeit will ich dir verkünden" (Bhag. VIII, 23) bestimmte Zeiten festsetzt. Insofern hingegen auch in dieser Smṛtistelle unter dem Feuer u. s. w. die Gottheiten als Wegführer zu verstehen sind, liegt ein Widerspruch überhaupt nicht vor".

Behalve dat deze plaats ons den aard van het gezag doet kennen, door Çamkara aan de Gītā toegeschreven, is ze ook nog

treffend om de wijze, waarop hij, de theoloog, teksten meent te mogen uitleggen. Ofschoon de Gītā-dichter in VIII, 23 duidelijk zegt, te zullen spreken over den tijd, waarop de Wijze sterven moet, zoo hij het nirvāṇa zal binnengaan, is Çamkara zoo vrij de uitlegging van VIII, 24 hiervan geheel af te scheiden; en onder *agnih* enz. niet te verstaan, „den tijd, waarop het vuur brandt” enz., maar godheden, die op welken tijd dan ook de schimmen der gestorvenen den weg wijzen. Eigenaardig is het daarbij, dat Çamkara in de Gītā zelf op VIII, 23 volstrekt geen aanmerking maakt, maar zich er stilzwijgend toe bepaalt, van ieder woord een synoniem op te geven.

De laatste opmerkingen leiden ons tot het tweede punt, dat aangaande de bedoeling van Çamkara's Gītābhāṣya valt te bespreken: ofschoon Çamkara nam. de eenheid en samenhang van de Gītā tegen materialisten (*laukika*'s) wenscht aan te toonen, hebben we onder die eenheid volstrekt niet te verstaan eenheid van compositie of samenhang in onzen zin van het woord, maar hij bedoelt er mede, door *çloka*'s van verschillende plaatsen met elkaar in verband te brengen, in staat te zijn, een betoog voor zijn eigen stelsel, den waren *saṃpradāya*, te leveren. Volmondig wordt het door hem erkend, dat te midden van stukken, die de hoogere kennis betreffen, *çloka*'s voorkomen, die het lagere weten bedoelen.

Zoo bijv. Gītābhāṣya, blz. 178. Na eerst de *çloka*'s IV, 18, 19, 21, 22, 24, 32, 33, 37, 41 geciteerd te hebben, gaat hij voort: *ityantair vacanaiḥ sarvakarmasannyāsam avocad bhagavān*, „*chittvainaṃ saṃçayaṃ yogam ātiṣṭha*” (IV, 42) *ity anena vacanena yogam ca karmānuṣṭhānalakṣaṇam anu- tiṣṭhety uktavān*.

Gītābhāṣya, blz. 182. *Nanu ca karmayogo 'py ātmasvarū-*

panirūpaṇapradeśeṣu tatra tatra pratipādyata eva, tadyathā „tasmād yudhyasva, Bhārata” (II, 18), „svadharmam api cāveksya” (II, 31), „karmany evādhikāras te” (II, 47), ityādāv. Ataḥ ca katham ātmavidaḥ karmayogasyāsambhavaḥ syād iti. — In het antwoord blijft de opmerking van den opponent, dat plaatsen, die den karmayoga aanbevelen, voorkomen te midden van stukken, die over den ātman handelen, onbesproken; en er wordt alleen een rechtstreeksch betoog geleverd voor de stelling: *ātmavidaḥ karmayogasyāsambhavaḥ.*

Bij een dergelijke opvatting van de taak des commentators, zooals die overigens van hem, als theoloog, wel niet anders te verwachten was, maakt het Gītābhāṣya veelmeer den indruk van een zelfstandige, godsdienstig-zedekundige verhandeling, dan van een eigenlijke uitlegging.

2. Inhoud van 't dogmatisch systeem, in 't Bhāṣya ontwikkeld.

Zooals we reeds opmerkten, concentreert zich het Gītābhāṣya om de moraal; of liever om een reeks beschouwingen, waarvan het exoterische deel betrekking heeft op zedelijke plichten, maar waarvan het esoterische deel „aan gene zijde van Goed en Kwaad” ligt.

Toch zijn Çaṃkara's theoretische overtuigingen, inzonderheid zijn leer betreffende God, niet van belang ontbloomd voor zijn Gītā-opvatting.

Voor een inzicht in zijn theologie moeten we ons weder tot den Brahmasūtra-commentaar wenden. In dit werk heeft Çaṃkara, waarschijnlijk in aansluiting aan bestaande school-overleveringen, beproefd, de leeringen der verschillende Upaṇiṣads tot een geheel te verbinden. De wijze, waarop hij dit tot stand bracht, heeft DEUSSEN pogen te schetsen in een opstel, dat getiteld is *Vedānta und Platonismus im Lichte*

der Kantischen Philosophie en dat voorkomt in het 12^e deeltje van de voordrachten en opstellen der Comenius-Gesellschaft. Naar DEUSSEN's overtuiging „beruht jeder grosse Fortschritt in der Philosophie auf einem unmittelbaren Aperçu". De ontwikkelingsgang der wijsbegeerte is aldus een „Process von genialer Urschöpfung, missverstehender Weiterbildung und Entwicklung des Ursprünglichen". „So ist zunächst in den Upaniṣaden das Älteste auch zugleich das Beste. Es besteht hauptsächlich in den Erzählungen und Reden, welche sich in der Brh. an den Namen des weisen Yājñavalkya knüpfen". De vinding bestaat voornamelijk in de ontdekking van het volstrekte-zijnsbegrip, waarbij de geheele empirische wereld tot een illusie wordt verlaagd. Dit standpunt wordt door DEUSSEN het idealisme genoemd. „Jener ursprüngliche Idealismus des Yājñavalkya lässt sich in drei Sätze zusammenfassen, a) Es giebt keine andere Realität in der Welt, als den Ātman; d. h. das Selbst, b) der Ātman, das allein reale Selbst, ist . . . das Subject des Erkennens in uns, c) Als Subject des Erkennens ist und bleibt der Ātman ewig unerkennbar".

Eerst na verloop van vijf tusschenstadiën is dit idealisme wederom en wel bij Çaṅkara tot zijn recht gekomen. Deze vijf tusschenstadiën zijn 1) het pantheïsme van de Chāndogya-Upaniṣad: „diese Welt ist der Ātman" (schema der identiteit), 2) het kosmogonisme der Taittirīya-Upaniṣad, „nachdem er diese Welt geschaffen, ging er (als Seele) in dieselbe ein" (schema der causaliteit), 3) het theïsme, opkomend in de Kāṭhaka-Upan. en voltooid in de Āvetāṣv., „Spaltung in den höchsten, weltschaffenden und in den individuellen, beschränkten Ātman", 4) het atheïsme, dat naast de onbezielde prakṛti vele puruṣa's aanneemt; dit standpunt begint zich te ontwikkelen in het Mahābhārata

en is voltooid in de Kārikā van het Sāṃkhya-systeem, 5) het Buddhisme eindelijk, dat den ātman loochent, ofschoon het tegelijkertijd aan de voorstelling van den saṃsāra vasthoudt.

Çaṃkara nu „schiebt das Sāṃkhyasystem beiseite und den Buddhismus mit einer Luthern Ehre machenden Hefigkeit der Polemik und erkennt nur die Schrift (çruti). Hier aber macht er halt und muss alle jene früheren Entwicklungsstufen, Idealismus, Pantheismus, Kosmogonismus und Theismus mit ihren bunten und widerspruchsvollen Inhalt als göttliches, von Brahman geoffenbartes Wort anerkennen". In deze moeilijkheid vond Çaṃkara een „wondervollen Ausweg, er unterschied eine exoterische, bildliche, mythische Theologie von der reinen, esoterischen Vedāntalehre".

Tot zoover DEUSSEN. Bij hetgeen hij mededeelt over Çaṃkara's verdienste, moet worden opgemerkt, dat niet de combinatie van de verschillende stelsels tot één, eigenaardig is voor Çaṃkara, dan wel vooral, dat hij door de onderscheiding van een hoogere en een lagere kennis getracht heeft, deze verbinding meer logisch te doen zijn. Zoo kunnen wij bijv. ook in de Gītā van al de genoemde systemen sporen weervinden. Het idealisme kan men herkennen in het brahma, het akṣara, zooals het goddelijke wordt opgevat in het begin van adhyāya VIII en ook in 't *avyakta* van adhyāya XII, begin; het Vedāntisch illusionisme, dat volgens DEUSSEN van den aanvang af deel zou hebben uitgemaakt van den Vedānta, is misschien op een paar plaatsen door den term *māyā* vertegenwoordigd ¹⁾. Het pantheïsme vindt men deels in smakeloze opsom-

1) Zie echter boven, blz. 41.

mingen van identificaties, op plaatsen, waar men allicht aan geheele of gedeeltelijke interpolatie kan denken, maar ook op een plaats als VI, 32, waar men de belangrijke toenadering vindt tusschen de begrippen pantheïsme en altruïsme. Het kosmogonisme, de voorstelling van het goddelijke als den schepper en den verdelger vindt men bijv. IX, 7. Ook XV, 7, waar een deel der godheid als enkelziel de wereld binnentreedt, doet denken aan kosmogonische voorstellingen. Het theïsme, de opvatting, dat één goddelijke geest bestaat naast de vele enkelzielen, overheerscht wel in de Gītā alle overige. Het atheïsme, zooals we dat in het Sāṃkhya en 't oorspronkelijk Buddhisme aantreffen, kon hier natuurlijk geen plaats vinden, maar wel maakt de guṇa-leer van het sāṃkhya een der hoofdonderwerpen uit.

Çaṃkara nu, staande tegenover deze verschillende gedachte-elementen, heeft vooreerst een scherpere scheiding aangenomen tusschen hoogere en lagere kennis dan de Gītā toelaat en op die wijze vooral aan het theïsme in de Gītā te kort gedaan¹⁾; maar verder heeft hij ook te veel het Vedāntisch illusionisme in dit gedicht willen leggen, voornamelijk door den term *prakti* steeds met *māyā* dooreen te warren²⁾.

Wat thans de zedekundige denkbeelden van Çaṃkara betreft, die in extenso in het Gītābhāṣya zelf neergelegd zijn, een overzicht daarvan laat zich het best geven door een systematisch gerangschikte reeks van citaten uit het bhāṣya zelf.

a. — Uit enkel Weten, zonder werken, de verlossing. D. w. z. wie 't mystieke Weten nog niet bereikt

1) Zie beneden blz. 112.

2) Vgl. GARBE's aantekening op Gītā, IV, 13.

heeft, moet zijn godsdienstige plichten blijven vervullen. Maar wie daarentegen een mystiek-wetende is, behoeft ze niet langer na te komen.

Bhāṣya, blz. 27. *Tatra kecid āhuḥ: sarvakarmasamnyāsa-pūrvakād ātmajñānaniṣṭhāmātrād eva kevalāt kaivalyaṃ na prāpyata eva. Kiṃ tarhy? Agnihotrādicrautas-mārtakarmasahitāj jñānāt kaivalyaprapṛtir iti sarvasu gītāsu niçcīto 'rtha iti.*

blz. 28. *Tad asat. Jñānakarmaniṣṭhāyor vibhāgavacanād buddhidvayācraṇayoh Yat paramārthātmatattvanirūpaṇaṃ kṛtam, tat sāmṁkhyam. Tadviṣayā buddhir ātmano janmādiṣaḍ-vikriyābhāvād akartātmeti prakaraṇārthanirūpaṇād yā jāyate, sā sāmṁkhyabuddhiḥ Etasyā buddher janmanaḥ prāg ātmano dehādivyatiriktatvakartṛtvabhokṛtvādyapekṣo dharmādharmavivēkapūrvako mokṣasādhanañuṣṭhānanirūpaṇalakṣano yogah.*

„Dienaangaande zeggen sommigen: het Enkel-, het Op-„zich-zelf-bestaan wordt niet bereikt door enkel te streven „naar (mystieke) Zelf-kennis met nalating van alle karmāṇi. „Hoe dan? De bereiking van het Enkel-bestaan wordt ver-„worven door Weten, verbonden met de werken, die in „çruti en smṛti worden voorgeschreven, agnihotra enz. Dit „is de uitgesproken bedoeling in de geheele Gītā.

„Dit is onjuist, daar er sprake is van tweeërlei ge-„dragslijn, die der kennis en die der werken, steunend op „tweeërlei inzicht. . . . Die leer, welke uiteengezet is (nam. „Gītā II, 11 vgg.) over de waarheid van den ātman, in „den esoterischen zin des woords, is het sāmṁkhyā. Het in-„zicht daaromtrent, dat ontstaat door zich helder te maken „de beteekenis van dit leerstuk, nam.: „de ātman is niet „handelend, daar de zes veranderingen, geboorte enz., den „ātman niet toebehooren” — dit is het inzicht van het „sāmṁkhyā. De yoga daarentegen gaat vooraf aan het ont-„staan van dit inzicht; hij leert, dat de ātman [weliswaar]

„afgescheiden is van het lichaam, dat hij [evenwel] handelt „en geniet, enz.; hij maakt nog onderscheid tusschen recht „en onrecht en omvat een uiteenzetting van middelen, die „men moet aanwenden, om de verlossing [eenmaal, mid- „dellijk] te bereiken”.

Van welk een gewicht dit leerstuk van de werknalating voor Çamkara is, blijkt wel daaruit, dat hij niet alleen tevreden is, de stelling in bovengenoemden, algemeenen vorm te verdedigen, maar dat hij ook uitdrukkelijk van elke soort van werken afzonderlijk ontkent, dat de saṃnyāsin verplicht is ze te vervullen.

Bhāṣya, blz. 32. *Nāpi smārtenaiva karmaṇā buddheḥ samuc- caye 'bhiprete vibhāgavacanādi sarvam upapannam. Kiṃ ca kṣatriyasya yuddhaṃ smārtaṃ karma svadharma iti jānatas tat kiṃ karmaṇi ghore māṃ niyojayasity upālambho 'nupapannaḥ.*

„En evenmin zou, indien er een vereeniging bedoeld was „van Weten met door de smṛti voorgeschreven werk, dit „alles juist zijn, wat [in de Gītā] gezegd is over de schei- „ding van beide standpunten. Bovendien, terwijl [Arjuna] „wist, dat strijd, als een werk door de smṛti voor den kṣatriya „voorgeschreven, zijn plicht was, zou het verwijt: „waarom „spoort ge mij aan tot zulk een wreede handelwijze?” in „zijn mond ongepast zijn”.

Dat de mumukṣu geen kāmāni of pratiṣiddhāni karmāṇi verrichten mag, tegen deze stelling verwacht Çamkara natuurlijk geen tegenspraak, maar dat de saṃnyāsin ook de nityāni karmāṇi niet meer verrichten mag, acht hij een stelling, die hij niet vaak genoeg verdedigen kan.

Bhāṣya, blz. 102. *Nityāni pratyavāyaparihārārtham anu- stheyānīti cet. Na; asaṃnyāsi viśayatvāt pratyavāyaprāpteh. Na hy agnikāryādyakaraṇāt saṃnyāsināḥ pratyavāyaḥ kalpayitum çakyo, yathā brahmācārīṇām asaṃnyāsinām api karminām. Na*

tāvan nityānām karmaṇām abhāvād eva bhāvarūpasya pratyavāsyasyotpattiḥ kalpayitum śakyā, katham asataḥ saḥ jāyetyasataḥ saḥjanmāsambhavacruteḥ.

„Indien men aanvoerde: de geregelde werken moeten „vervuld worden, ten einde zonde te vermijden? — Neen. „Daar zonde op zich te laden niet de samnyāsins kan „treffen. Want niet kan men aannemen, dat er zonde ont- „staat voor den samnyāsīn, omdat hij zich niet bezig houdt „met het aanleggen van 't vuur enz., gelijk toch wel het „geval zou zijn bij brahmaan-leerlingen en hen, die nog „niet de werken hebben vaarwel gezegd en er [dus] toe „gebonden zijn. Niet toch kan er uit een niet-zijn van ge- „regelde werken besloten worden tot het ontstaan eener zonde, „dat een Zijn is; immers de schrift leert de onmogelijkheid „van het ontstaan eens zijns uit het niet-zijn, in de woorden: „hoe zou uit het niet-zijn het zijn kunnen ontstaan”.

Dit laatste argument schijnt Çamkara voor bijzonder overtuigend te houden; blz. 153 wordt het nog eens herhaald: *Nāpi nityānām akaraṇād, abhāvāt, pratyavāyabhāvotpattir „nāsato vidyate bhāva” iti vacanāt.*

De reden, waarom de Wetende niet langer tot werken gehouden is, ligt daarin, dat voor hem alle werken slechts māyā zijn; terwijl het begrip handeling aldus alle betekenis verliest, houdt ook elke plicht of voorschrift tot handelen voor hem op te bestaan.

Bhāṣya, blz. 52. *Agnihotrādividhyarthajñānottarakālam
agnihotrādikarmānekasūdhanopasaṃhārapūrvakam anuṣṭheyam
„kartāham, mama kartavyam” ityevamprakāravijñānavato ’viduṣo
yathā ’nuṣṭheyam bhavati, na tu tathā „na jāyata” ityādyāt-
masvarūpavidhyarthajñānottarakūlabhāvi kiṃ cid anuṣṭheyam
bhavati. Kiṃ tu nāham kartā, na bhoktetyādyātmaikatvākarty-
tvādiviśayaajñānād anyan notpadyata ity eṣa viśeṣa upapadyate.*

Vgl. boven blz. 67.

Ofschoon de Wetende derhalve door geen plicht of voorschriften van *çāstra's* of *veda's* meer gebonden is, daarom is de *karmakāṇḍa* geenszins waardeloos; hij blijft zijn waarde, zijn bindende kracht voor de onwetenden nog altijd behouden.

Bhāṣya, blz. 536. *Mithyātve 'py upāyasyopeyasatyatayā satyatvam eva syād, yathā 'rthavādānām vidhiçeṣāṇām. Loke 'pi bālonmattādinām payādan pāyayitavye cūḍāvardhanādivacanam.*

„Ofschoon het middel [als behoorend tot de wereld van „Māyā] slechts schijnbaar bestaat, zoo verkrijgt het toch een „[zekeren graad van] werkelijkheid, ingevolge de werkelijkheid van het te-bereikene, gelijk een *arthavāda* beteekenis „bezit, als toevoegsel aan een tekst. Zoo ook in het dagelijksch „leven: wanneer men kinderen of krankzinnigen moet be- „wegen, om melk of zoo iets te drinken, [ofschoon ze er „geen lust toe gevoelen,] dan zal men zeggen, dat hun haar „ervan groeit. [Ook hier gebruikt men een voorwendsel, om „een goed doel te bereiken]”.

Maar zou men kunnen vragen: daar er voor den Wetende geen voorschrift bestaat, dat hij Weten betrachten moet, hoe zal hij er dan toe komen, er zich mede bezig te houden?

Bhāṣya, blz. 92. *Tatrāpi pravartakapramāṇābhāve pravṛt-
tyanupapattir iti cet. Na; svātma viṣayatvād ātmajñānasya. Na
hy ātmanah svātmani pravartakapramāṇāpekṣitātmavād eva
tadantatvāc ca sarvapramāṇānām pramāṇatvasya. Na hy ātma-
svarūpādhi game sati punaḥ pramāṇaprameyavyavahārah sam-
bhavati.*

„En als men dienaangaande nu eens meende: daar er „een voorschrift tot vasthouden [van het Intuïtieve Inzicht] „ontbreekt, is er ook geen grond, waarom men er zich „op toeleggen zou; [wat dan]?” — Neen; immers de „(mystieke) Zelfkennis heeft tot onderwerp het eigen Zelf.

„Men heeft dus geen reden hier een autoriteits-uitspraak te „verwachten, dat men zijn ātman op den ātman moet richten, „aangezien het hier den ātman geldt en de kracht van „alle bewijsmiddelen hierin haar einde vindt. Want wanneer „het inzicht in de ware natuur van den ātman bereikt is, „dan kan er niet langer sprake zijn, noch van een bewijs- „middel, noch van een te bewijzen zaak”.

b. — Inhoud van het Weten: I. het Zijnde is, II. de ātman is, III. de ātman is het (onbewogen, absolute) Zijnde, IV. de Īçvara is de ātman.

Het Weten nu, waarvan boven (blz. 79) sprake was en dat iemand bezitten moet, om een Wetende te worden genoemd, is de beschouwingswijze, die door DEUSSEN idealisme genoemd wordt. Het leert, dat alleen het onbewogen, onveranderlijke Zijnde is. Dit onveranderlijke Eene Zijnde is de ātman. Door anubhava zijn we ons van zijn bestaan bewust. Dit Zijnde of ātman is identiek met het innerlijke wezen van den Īçvara. De hoofdplaatsen over dit idealisme, die in het bhāṣya voorkomen, zijn de volgende:

I. Het Zijnde is, *ἔστιν εἶναι, sato bhāvo vidyate* ¹⁾.

Bhāṣya, blz. 40. *Sarvatra buddhidvayopalabdhikḥ sadbuddhir asadbuddhir iti. Yadviṣayā buddhir na vyabhicarati tat sat; yadvīṣayā buddhir vyabhicarati tad asat; iti sadasadvibhāge buddhitantre sthite, sarvatra dve buddhī sarvair upalabhyete samānādhikarāṇe. Na nīlotpalavat, san ghaṭaḥ, san paṭhaḥ, san hastitī. Evaṃ sarvatra . . . — „Sadbuddhir api naṣṭe ghaṭe na dr̥ṣyate” iti cet? — Na. Viṣeṣyābhāvāt. Sadbuddhir viṣeṣaṇaviṣayā sati viṣeṣyābhāve viṣeṣaṇānupapattau kiṃviṣayā syāt? Natu punaḥ sadbuddher viṣayābhāvāt.*

1) Dat Çamkara een bewijs tracht te geven van de stelling „sato bhāvo vidyate” mag, oppervlakkig gezien, vreemd schijnen; nochtans zou men hem

„Overal [*d. w. z. naar aanleiding van elke waarneming*] ontstaat in ons tweeërlei besef, het besef van iets niet-zijnde, [*het voorwerp, dat als zoodanig naar vaste, Indische overtuiging tot het gebied der Māyā behoort*] en van een zijnde. Datgene, waaromtrent ons besef zichzelf gelijk blijft, is het zijnde. Datgene, waaromtrent ons besef aan wisseling onderhevig is, is het niet-zijnde. Terwijl deze regel ter onderscheiding van het zijnde en het niet-zijnde dus vaststaat, is bijgevolg overal bij ons tweeërlei besef te vinden ten aanzien van één en hetzelfde voorwerp. Ik bedoel bijv. niet: een blauwe lotus, [*een zware kruik enz.*], maar wel: [*een zijnde lotus,*] een zijnde kruik, een zijnd stuk laken, een zijnde olifant enz. En aldus in alles.... — Maar zoo men het bezwaar opwierp: „wanneer de kruik weg is, dan gaat daarbij ook het besef van het zijn te loor....? — Neen, [*dit bezwaar heeft geen kracht.*] Immers er is [*dan alleen*] geen voorwerp onzer ervaring aanwezig, [*geen „viçeṣya”, d. w. z. iets, dat door een substantief wordt genoemd*]. En waarop zou nu het besef van een zijn, waarvan de inhoud een attriboot [*een viçeṣaṇa*] is, be- trekking moeten hebben, wanneer er geen voorwerp van ervaring aanwezig is? [*Dat zulk een besef van een zijn in dit bijzonder geval in onzen geest niet wordt opgewekt,*] is echter niet een gevolg daarvan, dat er niets bestaan zou, aan dit zijnsbesef beantwoordend. [*Integendeel, ik meen be- wezen te hebben, dat het Zijn is*]”. — Zie slot onderstaande noot.

daarvan geen verwijt mogen maken, zoo slechts zijn bewijsvoering niet zoo ver beneden alle kritiek ware gebleven. Terecht toch merkt B. J. H. OVINK in zijn *Overzicht der Grieksche Wijsbegeerte*, blz. 20, naar aanleiding der Eleatische wijsgeeren op: „Velen, die aan abstract denken niet gewoon zijn, zullen moeite hebben in de bespiegelingen van Xenophanes en Parmenides over het ééne onvergankelijke zijn iets anders te zien dan overbodige en kinderachtige redeneeringen. Zij kunnen het niet laten zich dat ééne zijnde voor te stellen

II. De ātman bestaat. We bezitten een zelf-evidente kennis aangaande den ātman. Niet door zintuigelijke waarneming of gevolgtrekking, maar door anubhava, kennen we hem.

Bhāṣya, blz. 46. „*Aprameyasya*” (çl. II, 18) — *na prameyasya pratyakṣādipramāṇair aparicchedhyasyety arthaḥ. — Naṁv āgamenātmā paricchidyate pratyakṣādīnā ca pūrvam? — Na. Ātmanaḥ svataḥsiddhatvāt. Siddhe hy ātmani pramātari, pramitoḥ pramāṇānveṣaṇā bhavati. Na hi pūrvam ittham aham ity ātmānam apramāya paścāt prameyaparicchedāya pravartate. Na hy ātmā nāma kasya cid aprasiddho bhavati. Ćāstraṁ tv antyaṁ pramāṇam ataddharmādhyāropanamātranivartakatvena*

als de totaliteit van de in de ruimte naast elkaar bestaande objecten Natuurlijk wordt het dan even onbegrijpelijk, hoe iemand het de moeite waard kan vinden te zeggen, dat het zijnde er is en het niet-zijnde er niet is, als hoe het hem kan invallen te beweren, dat het (in een menselijk lichaam plaats vindende) denken en het zijn hetzelfde is”. — Voor OVINK's verdere uitleggingen verwijs ik naar zijn eigen boekje. Liever beproef ik hier in wat anderen vorm uiteen te zetten, wat wijsheid we achter dit ῥῥτιῥ ῥῥῥῥῥ hebben te zoeken. We moeten dan beginnen deze Pythische spreuk in een meer moderne en schoolsche formule over te brengen, luidende: „het denkbeeld van een Tijdeloos Zijn (van een wijze van Zijn, dat niet gebonden is aan tijdelijke en oorzakelijke beperkingen) laat zich wetenschappelijk rechtvaardigen”, m. a. w. het geldt hier „het goed recht van de Platonische Idee”. De definitie van de Platonische Idee geeft WINDELAND, *Gesch. der Philos.* 2 blz. 94: „Die Ideen sind für Platon das unkörperliche Sein, welches durch die Begriffe erkannt wird. Da nämlich die Begriffe, in welchen Sokrates das Wesen der Wissenschaft gefunden hatte, als solche nicht in der wahrnehmbaren Wirklichkeit gegeben sind, so müssen sie eine davon verschiedene, für sich bestehende „zweite”, „andere” Wirklichkeit bilden, und diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu der materiellen, wie das Sein zum Werden, wie das Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum Mannigfaltigen, — kurz, wie die Welt des Parmenides zu derjenigen Heraklit's”. — Hebben we hiermede in Westersche terminologie aangeduid, wat Çankara blijkens de strekking van zijn geheele systeem bedoelde te bewijzen; het bewijs zelf komt op de volgende valsche redeneering neer: daar steeds (mits althans een voorwerp in onze ervaring gegeven zij), een besef van een zijn (1) in onzen geest voorhanden is, daarom is het zijn (2). — De fout der redeneering schuilt o. a. reeds daarin, dat zijn (1) hier beteekent „empirisch bestaan”, zijn (2) daarentegen „het Tijdelooze Zijn”.

pramāṇatvam ātmani pratipadyate, na tv ajñātārthajñāpakatvena.

„De uitdrukking: de ātman is aprameya, wil zeggen: „niet door middel van waarneming of een der soorten van „gevolgtrekking is de ātman te kennen. — Maar wordt de „ātman dan niet door de Openbaring en nog vóór deze door „de kennismiddelen als waarneming enz. geleerd? — Neen; „immers de ātman is uit zich zelf bekend ¹⁾. Want [eerst,] „wanneer de ātman, die zelf pramātar [d. w. z. kenner] is, „als bekend wordt aangenomen, kan men nagaan, van welke „kennisbronnen de naar kennis begeerige zich bedienen „moet. Want niet aler hij ten aanzien van den ātman heeft „vastgesteld, „zoo en zoo ben ik”, zal hij er toe overgaan, „de zaken te onderzoeken, wier aard hij wenscht te weten. „Voor niemand toch is zijn ātman onbekend. En ook „de Veda, die onder de kennisbronnen het hoogste gezag „heeft, bezit dit gezag betreffende den ātman inzooverre „slechts, als hij een einde maakt aan onjuiste voorstellingen „er over; maar geenszins, omdat hij den te voren onge- „kenden ātman ons leert kennen”.

Op blz. 55 van 't Bhāṣya komt volgende plaats voor over de ātman-kennis: *Āstrācāryopadeśaṣaṁmadamādīśaṁskṛtaṁ mana ātmadarśane karaṇam.*

Een uitvoeriger beschrijving, hoe de ātman-kennis tot stand komt, geeft volgende plaats:

Bhāṣya, blz. 505. *Ātyantanirmalatvasvacchatvasūkṣmatvopapatter ātmano buddheḥ cātmasamanairmatyādyupapatter ātmacaitanyākārābhāsatvopapattiḥ. Buddhyābhāsaṁ manas, tadābhāsanīndriyāṇīndriyābhāsaḥ ca deho, 'to laukikair dehamātra evātmadṛṣṭiḥ kriyate . . . Sarvatra hi buddhyādidehānta ātmacaitanyābhāsatātmabhrāntikāraṇam, ity ata ātmaviṣayaṁ jñānaṁ*

1) Vgl. R. GARBE, *Die Sāṁkhya-Philosophie*, blz. 294.

na vidhātavyam. Kiṃ tarhi? Nāmarūpādyanātmādhyāropaṇa-nivṛttir eva kṛyā.

„Doordat namelijk de ātman uiterst smetteloos, rein en „fijn is, en doordat er ook een dergelijke smetteloosheid „zich voordoet in de buddhi, gebeurt het, dat de schijn „ontstaat, alsof de buddhi zelf ook den vorm bezit van „het enkele *caitanya* van den ātman. Het manas draagt „wederom een schijnsel van de buddhi; de indriya's een „schijnsel van het manas; het lichaam wederom van de „indriya's. Zoo komt het, dat materialisten het lichaam „voor het Zelf houden De omstandigheid derhalve, dat „het schijnsel van *caitanya*, door den ātman over alle „organen verspreid, hieraan een gelijkenis geeft met den „ātman, is oorzaak van de valsche voorstellingen betreffende „den ātman. Het is dus niet noodig, dat men een kennis „van den ātman, [die in 't geheel nog niet voorhanden is], „zich verwerft; maar alleen moet er een einde gemaakt „worden aan de onjuiste wijze van doen, om, wat tot het „gebied der namen en vormen (tot de phaenomenale wereld) „behoort en vreemd is aan den ātman, nochtans aan dezen „toe te schrijven”.

Aan bovenstaande plaatsen, die het ontstaan van de ātman-kennis beschrijven, kan nog de volgende toegevoegd worden, waar een bewijs geleverd wordt voor het bestaan van den ātman.

Bhāṣya, blz. 508. *Aprasiddhe hi tasminn ātmany, asvārthāḥ sarvāḥ pravṛttayaḥ prasajyeran. Na ca dehādyacetanārthatvaṃ śakyam kalpayitum. Na ca sukhārtham sukham duḥkhārtham vā duḥkham. Ātmāvagatyavasānārthatvāc ca sarvavyavahārasya* ¹⁾.

1) ANANDAGIRI in zijn *ṭīkā*: *yajñādivyavahārasya*. Vgl. GARBE, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, blz. 296.

„Want indien onze ātman onbekend was, zouden alle „verrichtingen doelloos zijn. Men kan toch niet zeggen, „dat zij ter wille van het lichaam, van iets stoffelijks, „worden ondernomen, en evenmin, dat het genot terwille „van het genot of het leed terwille van het leed geschiedt. „Alle verrichting bovendien heeft plaats, om den Vrede, „[dien] de ātman-intuïtie [geeft,] te erlangen”.

III. De ātman is het (onbewogen, absolute) Zijnde. Op geenerlei wijze kunnen handelingen aan hem worden toegeschreven. — Als eerste voorbeeld, dat Çamkara het Zijnde met den ātman identificeert, kan bijv. bijgebracht worden de commentaar op çl. II, 16, waar *satah* van den tekst uitgelegd wordt als *ātmanah*. Verder kunnen wij hieraan nog de volgende plaatsen toevoegen:

Bhāṣya, blz. 532. *Yac cāhur ātmīyāḥ smṛticchāprayatnāḥ*¹⁾ *karmahetubhir ātmā karotīti. Na. Teṣāṃ mithyāpratyaṃyapūrvakatvāt. Mithyāpratyaṃyanimittēṣṭāṇiṣṭānubhūtakriyāphalajantasaṃskārapūrvakā hi smṛticchāprayatnādayaḥ.*

„En wat betreft de meening, als zou de ātman door zijn „herinnering, begeerte, inspanning, als zijn organen, handelen, „dit is onjuist. Immers deze alle zijn uitvloeisel van *mithyā-pratyaṃyāḥ*, van Waan. Herinnering, begeerte, inspanning „toch veronderstellen een zielsgesteldheid, voortvloeiend uit „werkvruchten, welke beleefd worden als aangename en

1) Het compositum *smṛticchāprayatnāḥ* zal wel opgevat moeten worden als een driedelig dvandva. Een weinig verder komt dezelfde samenstelling nog eens voor en dan met toevoeging van *-ādayaḥ*. De geheele plaats schijnt te slaan op de voorstelling der ziel, zooals men die in den Nyāya en het Vaiçeṣika aantreft. Volgens deze scholen zijn *buddhayaḥ* (op bovenstaande plaats door *smṛti* vertegenwoordigd), *duḥkha* en *sukha*, *icchā*, *dveṣa* en *prayatna* eigenschappen (op bovenstaande plaats: organen) van de ziel. — *Mithyāpratyaṃya* is wel synoniem met *mithyājñāna*, door DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 532 vertaald als: „die falsche (empirische) Erkenntnis” (Gegensatz: *samyagjñāna*, *samyagdarśana*).

„onaangename, en haar grond vinden in den Waan der „Empirische Kennis”.

Bhāṣya, blz. 536. *Yat tu manyase svayam avyāpriyamāṇo 'py ātmā saṃnidhimātreṇa karoti tad eva ca mukhyaṃ kartṛtvam ātmanaḥ, yathā rājā yudhyamāṇeṣu yodheṣu yudhyata iti prasiddham...; tad asat. Akurvataḥ kārakatvaprasaṅgāt.* — „Kārakam anekaprakāram” iti cet. — Na. Rājaprabhṛtīnām mukhyasyāpi kartṛtvasya darṣanāt. Rājā tāvat svavyāpāreṇāpi yudhyate, yodhānām yodhayitṛtvena dhanadānena ca mukhyam eva kartṛtvam.

„En wat nu uw meening aangaat, dat de ātman, ofschoon „zelf werkeloos, alleen reeds door zijn aanwezigheid handelt en „dat juist dit de belangrijke activiteit van den ātman uitmaakt, „zooals 't bijv. ook gezegd wordt, dat een koning te midden „van zijn strijdende krijgslieden strijdt....; ook dit is „onjuist. Immers zoo zou het geval zich voordoen, dat iets „wat zelf niet handelt, doet handelen. — „Maar iets wat „doet handelen, kan van velerlei aard zijn!” — Neen. „Immers ook in het geval van die koningen enz. ziet „men toch zulk een gewichtige activiteit [inderdaad plaats „grijpen en niet in enkele aanwezigheid bestaan]. De koning „vooreerst strijdt ook door eigen verrichtingen; door aan- „sporing der krijgers tot den strijd en door het geven van „geschenken heeft ook de gewichtige activiteit zijnerzijds „plaats. [Derhalve is ook de voorstelling, als zou de ātman „enkel door aanwezigheid handelen, onhoudbaar]”.

IV. De īṣvara ¹⁾ is de ātman.

Bhāṣya, blz. 357. (Een opponent wil de stelling door een redeneering uit het ongerijmde weerleggen). *Nanu sarva-*

1) Over den īṣvara, den persoonlijken God in Çaṇḍikara's stelsel, vgl. HUNTER's mededeelingen, boven aangehaald, blz. 60 vg.

kṣetreṣv eka eveçvaro, nānyas tadvyatirikto bhoktā vidyate cet, tata içvarasya saṁsāritvaṁ prāptam, içvaravyatirekeṇa vā saṁsāriṇo 'nyasyābhāvāt saṁsārābhāvaprasaṅgas. Tac cobhayam aniṣṭam. Bandhamokṣataddhetuḥāstrānarthakyaprasaṅgāt pratyakṣādipramāṇāvirodhāt ca. Pratyakṣeṇa tāvat sukhaduḥkhatad-dhetulakṣaṇaḥ saṁsāra upalabhyate. Jagadvaicitryopalabdheḥ ca dharmādharmanimittaḥ saṁsāro 'numīyate. Sarvam etad anupapannam ātmeçvaraikatve.

„Stel namelijk, dat er één Heer is in alle velden (d. w. z. „dat de Heer identiek is met de individueele zielen) en „dat er geen andere „genieter” buiten hem gevonden „wordt, dan moeten we besluiten, of dat de Heer onder- „worpen is aan den saṁsāra; of daar er geen saṁsārin is „buiten den Heer, dat er geen saṁsāra bestaat. Geen „van beide kunnen we aannemen. [De eerste onderstelling „is evident ongerijmd; de tweede kan ook niet juist zijn], „immers vooreerst zou de Schrift in haar leer aangaande „gebonden-zijn en verlossing en hun oorzaken alle doel ver- „liezen; en ten andere is 't in strijd met de pramāṇāni: „ervaring enz. Door de ervaring kennen wij den saṁsāra, „bestaande uit lief en leed met hun oorzaken. Uit het uit- „eenlopend lot der stervelingen blijkt het bestaan van den „saṁsāra, zooals deze bepaald wordt door [vroeger bedreven] „recht en onrecht. Dit alles zou onverklaarbaar zijn, zoo „de ātman en de Heer één waren”.

Tegen deze meening, als zou door identiteit van ātman en içvara, deze ātman-içvara aan den saṁsāra onderworpen zijn, worden volgende argumenten aangevoerd:

Bhāṣya, blz. 358. *Na, jñānājñānayoḥ anyatvenopapatteḥ. „Dūram ete viparite viṣuci avidyā yā ca vidyeti jñātā” 1).*

1) *Kaṭha-Upaniṣad*, II, 4.

blz. 359. *Dehādīṣv ātmabuddhir avidvān rāga dveṣādiprayukto dharmādharmānuṣṭhānakṛj jāyate mriyate cety avagamyaṭe. Dehādīvyatiriktātmadarṣino rāga dveṣādiprahāṇāpekṣadharmādharmapravṛtṭyupaṣamān mucyanta iti na kena cit pratyākhyātum ṣakyaṃ nyāyataḥ. Tatraivaṃ sati kṣetrajñāsyeccharasyaiva sato 'vidyākṛtopādhibhedataḥ saṃsāritvam iva bhavati.*

„Nee; want er bestaat groot onderscheid tusschen het „Weten en 't niet-weten . . . De onwetende, die het lichaam „enz. voor het Zelf aanziet en nog onderhevig is aan liefde, „haat, enz. en verrichter van recht en onrecht, hij wordt „geboren en hij sterft; dit is in confesso. Maar zij, die „inzien, dat het Zelf wat anders is dan 't lichaam enz., „worden verlost, ingevolge hun nalating van uitoefening „van recht en onrecht, in verband met hun vaarwelzeg- „ging van liefde, haat enz.; ook dit kan door geen rede- „neering weersproken worden. Dit zoo zijnde, bestaat er „slechts als het ware een saṃsāra van den Veldkenner „(individueele ziel), die tevens de Heer is, tengevolge van „de onderscheiden *upādhi's* (schijnbare attributen), door het „Niet-Weten voortgebracht”.

Bhāṣya, blz. 360. *Yathā sthāṇu puruṣaṇiṣṭayo. Na caitāvatā puruṣadharmāḥ sthāṇor bhavati, sthāṇudharmo vā puruṣasya. Tathā na caitanyaḥ dharmo dehasya, dehadharmo vā cetanasya. Sukhaduḥkhamohātmakatvādir ātmano na yukto 'vidyākṛtatvā-viṣeṣāj jarāmṛtyuvāt.*

„'t Is er evenzoo mee, als wanneer men een boomtronk „[door den afstand bijv.] voor een mensch houdt. Immers „door zoo iets worden niet eigenschappen van den mensch „eigen aan den boomstam; of omgekeerd. Aldus wordt „ook het caitanya geen eigenschap van 't lichaam, of „een lichaamseigenschap eigenschap van den geest. Der- „halve kunnen ook de eigenschappen als genot, verdriet en

„verblindings niet met recht aan den ātman worden toege-
 „schreven, evenmin als dit het geval is met geboorte en
 „dood, daar [beide groepen van eigenschappen] zonder
 „onderscheid voortbrengsels zijn van onwetendheid”.

Bhāṣya, blz. 362. *Avidyāvattvāt kṣetrajñāsya saṃsāritvam
 iti cet. Na, avidyāyās tāmasatvāt. Tāmaso hi pratyaya āvara-
 ṇātmakatvād avidyā viparitagrāhakaḥ saṃçayopasthāpako vā-
 grahaṇātmako vā. Vivekaprakāṣabhāve tadabhāvāt.*

„Maar kon men opmerken: Daar de Veldkenner onwe-
 „tend is, moet hij ook saṃsārin zijn. Dit is onjuist. Immers,
 „de onwetendheid is uit *tamas* ontstaan. Aangezien het ver-
 „hullen kenmerkend voor haar is, moet de onwetendheid
 „een uit *tamas* voortvloeiende bewustzijnstoestand zijn, hetzij
 „daarin bestaande, dat men iets verkeerd aanneemt, of dat
 „men twijfelt, of dat men in 't geheel niets waarneemt.
 „Immers ze bestaat niet meer, zoodra het licht van 't Weten
 „is verschenen”.

Opmerking. Eigenaardig is de cirkelgang, waarin
 Çamkara hier vervalt. De avidyā is hier een *tāmaṣaḥ
 pratyayaḥ*, d. w. z. een uitvloeisel van den *guṇa tamas*.
 De drie *guṇa*'s nu zijn wederom bestanddeelen van de
 prakṛti, die door Çamkara met de *māyā* wordt geïdentifi-
 ceerd, welke op haar beurt weder een voortbrengsel van
 avidyā is!

c. — Even tegenstrijdig zijn Çamkara's opvattingen over
 den Wetende. Soms vinden we de stelling uitgesproken:
 de Wetende is identiek met den ātman, maar
 daarnaast ook: slechts figuurlijkerwijs wordt het
 Weten den ātman toegeschreven.

Bhāṣya, blz. 51. *Na dekhādisaṃghātasya vidvattā. Atah
 pārīçeṣyād asaṃhata ātmā vidvān avikriyāḥ.*

Bhāṣya, blz. 373. *Nanv ayam eva doṣo, yad doṣavatkṣe-*

traviññātrtvam? — Na; vijñānasvarūpasyaivāvikriyasya vijñātrtvopacārāt.

„Is er niet deze smet [aan den Veldkenner], dat hij de „kenner is van 't veld, met zooveel gebreken behept? Neen; „want het is slechts bij wijze van spreken, dat men [den „Veldkenner], die enkel „Kenning” ¹⁾ en onveranderlijk „is, den „Kenner” noemt”.

d. — Zich stellende op esoterisch standpunt, moet men erkennen: gebondenheid en verlossing zijn geen wezenlijke toestanden van den ātman, m. a. w. de voorstelling, als zou onze ziel over kunnen gaan uit een toestand van gebondenheid in de absolute vrijheid, uit den samsāra in het nirvāṇa, is welbeschouwd niets dan een dwaling van den onwetende. De verlossing is eeuwig; is geen feit, dat in de tijdreeks valt.

Bhāṣya, blz. 364. *Yadi tāvad ātmano bandhamuktāvasthe, yugapat syātāṃ krameṇa vā. Yugapat tāvad virodhān na sambhavataḥ sthitigatī ivaikasmin. Kramabhāvitve ca nirnimittatve 'nirmokṣaprasaṅgo, 'nyanimittatve ca (svato 'bhāvād) aparamārthatvaprasaṅgaḥ. Tathā ca saty abhyupagamahāniḥ. Kiṃ ca bandhamuktāvasthayoḥ paurvāparyanirūpaṇāyāṃ bandhāvasthā pūrvam prakalpyā 'nādimaty antavatī ca, tacca pramāṇaviruddham. Tathā mokṣāvasthādimaty anantā ca pramāṇaviruddhaivābhyupagamyate. Na cāvasthāvato 'vasthāntaraṃ gacchato nityatvam upapādayituṃ śakyam.*

1) De uitdrukking, dat de Wetende enkel Kenning is en slechts oneigenlijk Kenner genoemd wordt, zal wel beteekenen, dat in den Wetende, het Brahma, den ātman (in esoterischen zin zijn deze drie termen synoniem) subject en object van 't kennen samenvallen. Vergelijk hiermede de definitie van *caitanya* bij Gough, *The philosophy of the Upanishads*, 1903, blz. 40. „What is meant here is that the thought or intelligence with which the Self is one, is something beyond the relation of subject and object; it is... an eternal objectless cognition”.

„Indien aan den ātman de gebonden en de vrije toestand „wezenlijk toekwamen, zouden ze of tegelijkertijd of achter „elkander moeten bestaan. Gelijktijdig kunnen ze niet in „één wezen bestaan, wegens hun tegenstrijdigheid, evenmin „als staan en gaan. Volgen ze elkander, dan is, voor het geval „dat er geen aanleiding toe bestaat, het intreden van verlos- „sing buitengesloten. Is er wel aanleiding, en dan [natuurlijk] „buiten den ātman gelegen, daar ze van zelf niet kan gebeuren, „dan doet zich het bezwaar voor, dat ze onwezenlijk is. En „deze laatste gevolgtrekking erkennende, heeft men het „eigen uitgangspunt [dat nam. de gebonden en de vrije „toestand wezenlijk zijn] opgegeven. Bovendien is 't, bij „deze onderstelling van een opvolging tusschen gebonden- „heid en verlossing, ongerijmd, dat men vooreerst de ge- „bondenheid moet aannemen als beginloos en toch eindigend, „en eveneens, dat de toestand van verlossing een begin, „maar geen einde kent. En evenmin kan toegegeven worden, „dat de ātman eeuwig zou zijn, als hij aldus onderhevig is „aan toestanden, waarvan de een in den ander overgaat”.

e. — Bij ééne plaats in het Bhāṣya is het wenschelijk, afzonderlijk kort stil te staan; en wel, omdat ze in strijd schijnt met hetgeen in de Ārīraka-mīmāṃsā wordt geleerd. Het geldt namelijk de oorzaak-leer. In den brahma-sūtra-commentaar vindt men namelijk dezelfde opvatting van oorzaak en gevolg — of liever van grondstof en product — als in het sāmkhya-systeem.

Over dit oorzaakbegrip deelt GARBE (*Sāṃkhya-Philosophie* blz. 231) het volgende mede: „Die materielle Ursache ist vor der Manifestation des Produkts nichts anderes als dieses Produkt im Zustande der Zukunft, und das Produkt nach dem Ende der Manifestation nicht anderes als die materielle Ursache im Zustande der Vergangenheit. Jedes stoffliche

Ding ist also, bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist, genau so real als während der zwischen diesen beiden Grenzen liegenden Zeit; nur seine Form oder sein Zustand ändert sich. Durch diesen Gedankengang ist die Sāṃkhya-Philosophie zu der „Lehre von der ewigen Realität der Produkte“ (*satkāryavāda*) gelangt, einer für das System so charakteristischen Theorie, dass dieses nicht selten mit dem eben angeführten technischen Ausdrucke bezeichnet wird.

Da der Satz von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes ein Grundpfeiler unseres philosophischen Gebäudes ist, so werden wir auch die Lehre, aus welcher dieser Satz abgeleitet ist, für ebenso alt halten müssen als das Sāṃkhya-System selbst. Es ist für die Geschichte der indischen Philosophie im Allgemeinen von Wichtigkeit, diesen Punkt festzustellen, weil die Theorie der Identität von Ursache und Produkt sich auch im Vedānta-System findet, und zwar mit genau derselben Begründung wie in den Sāṃkhya-Schriften¹⁾.... Die Vedānta-Philosophie hat diesen Gedanken benutzt um die Lehre der Identität von Brahman und Welt zu beweisen“.

Het is noodig er op te wijzen, dat deze satkāryavāda evenwel slechts ééne zijde van den Vedānta doet kennen, nam. de exoterische, waarbij men zich van de kosmologische schijnbegrippen nog niet geheel heeft losgemaakt. Zoo is het wellicht te verklaren, dat Čamkara deze zelfde theorie der Sāṃkhyins in 't Bhāṣya verwerpt.

Nadat hij nam. eerst de leer der Vaiṣeṣika's uitvoerig heeft bestreden, volgens welke uit het niet-zijn telkens het zijn zou geboren worden, gaat hij aldus voort:

1) GARBE verwijst naar DEUSSEN's *System des Vedānta*, S. 275—280.

Bhāṣya, blz. 502. *Sāṃkhyasyāpi yaḥ pariṇāmapakṣaḥ, so 'py apūrvadharmotpattivinācāṅgikaraṇād vaiṣeṣikapakṣān na viśiṣyate.... Pāriṣeṣyāt sad ekam eva vastv avidyayotpattivinācādidharmair nātavad anekadhā vikalpyata, itīdam bhāgavatam matam uktam, nāsato vidyate bhāva, ity asmiñ śloke.*

„Ook de *pariṇāma*-theorie ¹⁾ van het *sāṃkhya*-stelsel, „inzooverre ze (telkens) nieuwe eigenschappen laat ontstaan „en verdwijnen, verschilt daarin niet van het *Vaiṣeṣika*-„systeem. En zoo schiet er niets anders over, dan dat „het Eene, het zijnde, de substantie, ten gevolge van de „eigenschappen van ontstaan, ondergang en derg., door on-„wetendheid er valschelijk aan toegekend, als velen wordt „gedacht, evenals een tooneelspeler [in zijn verschillende „rollen]”.

Vergelijken we ten slotte den inhoud der uitweidingen met de *Gītā*, dan is de eerste indruk niet zoozeer, dat *Çaṃkara* de bedoeling van het gedicht zoo verdraaid heeft, dan wel, dat hij een aantal dogma's uiteengezet heeft, waarover de *Gītā*-dichter zich geen oogenblik heeft uitgelaten. Kenmerkend in dit opzicht is de commentaar achter XVIII, 48, waar naar aanleiding der woorden: *sahajaṃ karma.... na tyajet*, een uitvoerige weerlegging gegeven wordt van de causaliteitstheorie der *Sāṃkhyins* en *Vaiṣeṣika*'s.

Ofschoon dus de hoofdeigenschap van *Çaṃkara* zijn neiging tot afdwalen is en zijn behoefte in het gedicht meer te leggen dan de dichter er ooit mee bedoeld heeft, toch heeft hij zich ook schuldig gemaakt aan de grovere fout, om de uitspraken der *Gītā* anders uit te leggen, dan waarschijnlijk de bedoeling is. Zoo merkten we reeds op, dat hij aan het Vedāntisch idealisme (of illusionisme) een

1) Zie GARBE's *Sāṃkhya-Philosophie* (Index s. v.).

te groote plaats in de Gītā toeschrijft en evenzoo zullen we hem zien te werk gaan in de moraal; ook daar zien we hem de leer der belangelooze plichtsvervulling verre achterstellen bij de wereldverlating, ofschoon bij den Gītā-dichter de verhouding meestal andersom en soms weifelend wordt gehouden.

HOOFDSTUK III.

Çamkara's uitlegging van de Gītā.

Ofschoon ik den lof, door DEUSSEN hier en daar aan Çamkara's dogmatiek toegezwaaide, allermint billijken kan en ik veeleer hoop, dat de schets, die ik in 't vorige hoofdstuk er van gaf, de leegheid, spitsvondigheid en rekbaarheid van dit stelsel moge doen zien, zoo moet ik me toch verontschuldigen, wanneer ik thans, dezen door eigen volk zoo gevierden schrijver als commentator besprekende, zijn zwakke zijden voornamelijk in 't licht zal stellen. Welke verdiensten Çamkara's uitlegging nochtans heeft, kan blijken, als we nagaan, hoe bijv. ook GARBE in zijn laatste vertaling voor opvatting en uitlegging van menige plaats van Çamkara's wenken partij heeft kunnen trekken.

Kortheidshalve zal ik me evenwel meest bepalen tot datgene, waarin Çamkara van de moderne vertalers afwijkt en voornamelijk laten zien, hoe zijn scherpe scheiding tusschen zedeleer en esoterische levensontkenning eenerzijds en anderzijds tusschen exoterische, monotheïstische en esoterische, ontologische godsleer, hem tot gewrongen verklaringen van den tekst zijn toevlucht heeft doen nemen.

I. — In zijn inleiding deelt Çamkara mede, hoe de Bhagavant de wereld schiep en een tweevoudige wet voorschreef, de wet der werkverrichting en die der werkverza-

king. Toen de wereld te zeer ontaardde, incarneerde de Bhagavant zich als Kṛṣṇa. Aan Arjuna deelde hij zijn tweevoudige leer mede.

Op den eersten adhyāya en de 10 eerste verzen van den 2^{en} is dan verder geen commentaar van Çamkara voorhanden.

II. — In zijn lange inleiding tot II, 11 zegt Çamkara dan, dat het stuk der Gītā, loopende van I, 2 tot II, 9, uitgelegd moet worden, als aan te toonen, hoe *çoka* en *moha*, die 't blijven in den *samsāra* veroorzaken, ontstaan.

Blz. 25. *Prāṇinām çokamohādi-samsārabija-doṣodbhavakāraṇa-pradarçanārthatvena vyākhyeyah granthah.*

De Gītā nu wil betoogen, dat *çoka* en *moha* slechts kunnen ophouden door (mystieke) Zelf-kennis, gepaard met nalating van alle werken.

Blz. 26. *Tayoç ca sarvakarmasaṃnyāsapūrvakād ātmajñānān, nānyato nivṛttiḥ.*

Deze mystieke Zelf-kennis, die dus verbonden is met vaarwel-zegging van alle werk, wordt volgens Çamkara reeds geleerd in II, 11—31.

Blz. 28. „*Açocyān*” *ityādinaḥ bhagavatā yāvat „svadharmam api cāvekṣya” ityetaḍantaḥ granthena yat paramārthātmatattvanirūpaṇam kṛtam, tat sāmukhyam.*

Sāmukhya heeft bij Çamkara dus in II, 39 en III, 1 dezelfde beteekenis, hetgeen ik boven, blz. 29, in twijfel heb getrokken. Deze uitlegging van Çamkara moet hem natuurlijk in moeilijkheid brengen met de *çloka*'s 18, 19 en 21. — In *çloka* 18 wordt Arjuna op grond van het sāmukhya tot strijden aangespoord; in de verzen 19 en 21, om reden dat, al doodt hij anderen in den strijd, die daad hem in zijn dieper wezen niet raakt.

Çamkara nu houdt naar aanleiding van *aprameya* in çl. 18 een breedvoerige beschouwing over de *ātman*-kennis, (boven

medegedeeld, blz. 86) en ten slotte zegt hij, als wilde hij de moeilijkheid van zich afschuiven: de uitdrukking *yudhyasva*, *Bhārata* is hier geen voorschrift, maar niets dan een bijkomstige vermelding.

Blz. 47. *Na hy atra yuddhakartavyatā vidhiyate, ... tasmād yudhyasvety anuvādamātram, na vidhih.*

Āloka 21 kan, zou men zeggen, om het verband niet anders opgevat worden dan als aansporing tot Arjuna om te strijden, want al mag zijn lichaam doodslaan, zijn ātman bezoedelt zich daarmee niet. Volgens Ćamkara bevat deze āloka evenwel een uitspraak aangaande de ātman-kenners, die zich van alle handeling (inzonderheid ritueele handeling) bevrijd zullen achten. En zoo eindigt hij dan zijn commentaar met de woorden:

Blz. 57. *Tasmād gitācāstra ātmajñānavataḥ saṁnyāsa evādhikāro na karmāṇi tatra tatropariṣṭād ātmajñānaprakaṛaṇe darṣayisyāmaḥ.*

Aangenomen evenwel, dat, gelijk Ćamkara wil, het gedeelte II, 11—30 „werknaalating” leerde, hoe moeten we ’t ons dan verklaren, dat Kṛṣṇa deze wijsheid aan Arjuna gaat mededeelen, op een oogenblik, dat hij dezen tot den strijd wil aansporen? — Ofschoon Ćamkara het zelf niet uitdrukkelijk zegt, schijnt hij het zich ongeveer als volgt gedacht te hebben:

Eigenlijk is Arjuna nog niet in staat, de mystieke wijsheid aangaande den ātman te begrijpen; om de wereld als een bhikṣu vaarwel te zeggen, daarvoor is hij nog niet rijp; maar wel kan hem uit deze hoogere, halfbegrepen wijsheid zooveel duidelijk worden, dat hij zich om het leed dezer wereld niet behoeft te bekommeren.

Dat eenerzijds Ćamkara deze mededeeling van mystieke kennis aan een nog onbevoegde opvat als een middel, door

Kṛṣṇa aangewend, om Arjuna's neerslachtigheid weg te nemen, zien we in zijn inleiding tot *çloka* II, 11:

Blz. 35. *Tatraivaṃ dharmasaṃmūdhacetaso mahatī çokasā-gare nimagnasyārjunasyānyatrātmajñānād uddharaṇam apaçyan, bhagavān vāsudevas tato 'rjunam uddidhārayiṣur ātmajñānā-jāvatārayann āha, enz.*

En dat anderzijds Çamkara schijnt te meenen, dat Arjuna eigenlijk nog niet voor deze hoogere kennis van den ātman wel-onderlegd is, blijkt uit zijn inleiding tot III, 1 en zijn commentaar op III, 3. Volgens Çamkara's uitlegging namelijk heeft Arjuna in den 2^{en} adhyāya gehoord: Sāṃkhya-wijsheid, die werknaalating leert, en tevens een aansporing, tot hem zelf gericht, om te strijden. Op Arjuna's vraag dienaangaande antwoordt Kṛṣṇa, beide leeringen zijn door mij weliswaar geleerd, maar zij zijn bedoeld voor twee verschillende klassen van menschen. Een vereenigde beoefening van beide is voor één mensch niet mogelijk. Daar Arjuna nu telkens tot den strijd wordt aangespoord, zoo moeten we wel, ons houdende aan Çamkara's opvattingen, aannemen, dat Arjuna nog niet tot ātman-kennis geschikt was.

Op ééne plaats wordt dit zelfs door Çamkara onomwonden uitgesproken, waar hij, in zijn inleiding tot *çl.* III, 19, Kṛṣṇa deze overweging toeschrijft:

Blz. 119. *Na tvam etasmin sarvataḥsamplutodakasthāṇiye* ¹⁾ *samyagdarçane vartase.*

Om thans evenwel terug te keeren tot den tweeden adhyāya: naar aanleiding van de *çloka*'s 31—38 maakt Çamkara dezelfde opmerking, als wij boven deden (blz. 24).

Blz. 67. *Çokamohāpanayanāya laukiko nyāyāḥ svadharmam api cāveksyetyādyaīḥ çlokair ukto, na tu tātparityeṇa.*

1) Over deze uitdrukking, zie vg. blz.

Bij 't woord *yoge* in *çloka* 39 teekent Çamkara aan:

Blz. 68. *Nihsaṅgatayā dvandvaprahāṇapūrvakam ic̐varārā-dhanārthe karmayoge karmānuṣṭhāne samādhiyoge ca.*

Onder dezen *samādhiyoga* hebben we wel de „lagere overdenking” van het Vedānta-systeem ¹⁾ te verstaan, waarbij men de gedachten nog richt op een persoonlijken God, door wiens genade eerst men het volledige weten bereikt.

Çloka 46 biedt nogal moeilijkheden aan; doch Çamkara is er stellig niet in geslaagd, die te verklaren. Vermoedelijk dienen wij dezen *çloka* ironisch op te vatten: een slimme, baatzuchtige brahmaan kan uit den Veda veel nut halen; het is voor hem een meer, waarin het water stroomt van allen kant. Çamkara wil er echter denzelfden zin in leggen, dien Chānd. IV, 14 bevat: *Sarvaṃ tad abhisameti, yat kiṃ ca prajāḥ sādhu kurvanti, yas tad veda, yat sa veda.* Om deze beteekenis er aan te kunnen geven, moet Çamkara den zin alle grammatisch geweld aandoen. Zijn verklaring luidt in hoofdzaak als volgt:

Blz. 74. *Yathā loke, kūpaṭaḍḍgādyanekasminn „udapāne” paricchinnotake „yāvān arthaḥ”, sa sarvo ’rthaḥ „sarvataḥsaṃplutodake” tāvān eva saṃpadyate, evaṃ „tāvān”, „sarveṣu vedeṣu” vedokteṣu karmasu yo ’rtho, so ’rtho „brāhmaṇasya” saṃnyāsinaḥ paramārthatattvaṃ „vijānataḥ”.*

En zoo weet Çamkara ook uit dezen *çloka* de conclusie te trekken:

Tasmāt praḡ jñānaniṣṭhādhikāraprāpteḥ karmany adhikṛtena kūpaṭaḍḍgādyarthasthānīyam api karma kartavyam.

En in overeenstemming daarmee wordt in *çloka* 47 *eva* niet uitgelegd als de tegenstelling tusschen karma en

1) DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, S. 444.

phalam aanduidend, maar Çamkara voegt aan *karmany evādhikāras te*, als glosse toe: *na jñānaniṣṭhāyām*.

Ten aanzien der çloka's 49 vgg. is Çamkara in 't onzekere, of hij hier aan een verkondiging van sāmkhya of yoga moet denken. (Vgl. boven blz. 27). Zoo teekent hij bij *buddhan* in çl. 49 aan:

Blz. 77. *Yogaviṣayāyām buddhan tatparipākajāyām vā sām-khyabuddhan*.

Çloka 52 wordt door JOHN DAVIES vertaald: „thou wilt attain to a disdain of what has been revealed, or shall be revealed hereafter”. En hij voegt daar in een noot aan toe: „a bold defiance of the established religion, i. e. the religion of the Vedas.... The Hindū commentators ignore this allusion to *çruti* as „revelation”, and interpret it in the primitive sense of „hearing”, i. e. of means of obtaining the objects of the senses” (Çamkara). — De bedoelde(?) glosse komt voor achter çloka 53, naar aanleiding van *çrutivipratipannā*, waar Çamkara schrijft:

Anekasādhyaśādhanasambandhoprakāṣaṇaṣrutibhīḥ çravaṇair vipratipannā.

Behalve dat me niet duidelijk is, hoe DAVIES aan Çamkara de uitlegging als „means of obtaining the objects of the senses” kan toeschrijven, komt het me ook voor, dat in hun standpunt ten aanzien van den Veda Çamkara en de Gītā-dichter niet zoo heel ver van elkaar staan. Ook de laatste wil het goede, dat er in het Vedisch ritueel ligt, wel erkennen en anderzijds heeft ook voor Çamkara de Veda slechts een propaedeutische waarde. Niet op openbaring, maar op den *anubhava* steunt onze kennis van den ātman (zie boven blz. 87).

Bij Çamkara's verklaringen van de overige çloka's in *adhyāya II* valt weinig op te merken, dan alleen, dat hij

in çl. 69 aanleiding vindt, om te leeren, dat de Wetende geen voorschrift tot Weten behoeft! (boven, blz. 83) — en dat hij op grond van çloka 72 een levenslang coelibaat aanbeveelt.

Blz. 95. *Kim u vaktavyam, brahmacaryād eva saṁnyasya yāvajjivam yo brahmany evāvatiṣṭhate sa brahmanirvāṇam rccatiti.*

III. — We hebben den tweeden adhyāya door Çamkara zoo zien uitleggen, dat daarin van çl. 11 tot 25, evenals in 54 slot, *ātmajñānam sarvakarmasaṁnyāsapūrvakam* wordt verkondigd, terwijl tusschen beide stukken een uiteenzetting van karmayoga voorkomt, die meer rechtstreeks voor Arjuna bedoeld is. De zoo aangebrachte scheiding tusschen karmāniṣṭhā en jñānāniṣṭhā moet Çamkara ook hier volhouden en het is dus te verwachten, dat hij allerminst mede zal gaan met die opvatting van adhy. III, welke wij boven (blz. 29 vgg.) van HOLTZMANN hebben overgenomen: „Die Freiheit von Handeln sei aber nicht so zu verstehen, dass man sich aller Thätigkeit enthalte”. Bij deze uitlegging bestaat de inhoud van den adhyāya in een identificatie van de twee standpunten, in çloka 3 tegenover elkander geplaatst, terwijl Çamkara er naar streeft, beide zoo scherp, als doenlijk is, van elkaar af te scheiden. Dit geeft reeds dadelijk moeilijkheid bij de çloka's 4 en 5. Op welke wijze hij deze moeilijkheden tracht te ontgaan, hebben we reeds gezien (blz. 31 vg.).

Terwijl ik boven de çloka's 4—31 heb uitgelegd als één samenhangend stuk, vat Çamkara de çloka's 4—16 op als betreffend karmayoga, als gericht tot de onwetenden; 17 en 18 als betreffend jñāna; 19 weder als betreffend karmayoga; terwijl hij van çloka 20 af begint te weifelen in zijn verklaring.

Alleen bij zijn commentaar op çloka 20 wil ik een oogenblik stilstaan. Ten aanzien van de eerste helft van dezen çloka merkt Çamkara op:

Yadi te prāptasamyagdarçanās, tato lokasaṃgrahārthaṃ prārabdhakarmatvāt karmaṇā sahaivāsaṃnyasyaiva karma saṃsiddhim āsthitā ity arthaḥ. — Athāprāptasamyagdarçanā Janakādayas, tadā karmaṇā sattvaçuddhisādhanaabhūtena krameṇa saṃsiddhim āsthitā iti vyākhyeyah çlokaḥ.

Over 't algemeen gaat Çamkara over de çloka's 20—29 vlug heen. De denkbeelden, in deze verzen ontwikkeld, konden, dunkt me, met zijn eigen inzichten kwalijk strooken. Want, al staat het ook den Wijze onder omstandigheden vrij, werken te verrichten (boven blz. 70), nochtans was dit slechts een uitzondering en de gedachte, dat, als de Wetenden eens alle werk vaarwel zegden, ook de onwetenden hun voorbeeld konden volgen en zoo de wereld te gronde gaan, heeft Çamkara inderdaad niet bijzonder verontrust. Zoo zegt hij op blz. 368, waar hij zich in een uitweiding vrijer bewegen kan:

Vivekinām apravṛttidarçanāt tadanugāminām apravṛttau çāstrānarthakyaṃ iti cet. — Na. Kasya cid eva vivekopapatteḥ. Anekeṣu hi prāṇiṣu kaç cid eva viveki syād yathedānim. Na ca vivekinam anuvartante mūḍhā rāgādidoṣatantratvāt pravṛtteḥ. Abhicaraṇādan ca pravṛttidarçanāt. Svābhāvyaḥ ca pravṛtteḥ.

Bij de verzen 36—43 bepaalt Çamkara zich tot den tekst zelf, zoodat ze tot geen opmerking aanleiding geven, dan alleen, dat zijn opvatting der verzen 38 (*idam = jñānam*) 39 (*kūmarūpeṇa*), 41 (verschil tusschen *jñānam* en *viññānam*), 42 (*saḥ = paramātmā*), 43 (*kūmarūpam*), dezelfde is als door TELANG aangenomen en thans door GARBE tegen SCHLEGEL en BÜHTLINGK gehandhaafd wordt.

IV. — Naar aanleiding van *çloka* 15:

Kuru karmaiva tasmāt tvaṃ pūrvaiḥ pūrvataraṃ kṛtam,
teekent *Çaṃkara* aan:

Yady anātmajñās tvaṃ, tad ātmaçuddhyartham; tattvavic cel,
lokasaṃgrahārtham „pūrvair” Janakādibhiḥ, enz.

Belangrijk met het oog op de scheiding, door *Çaṃkara* volgehouden, tusschen hoogere en lagere zedeleer, zijn zijn uitleggingen der *çloka*'s 16—22. Ook hier is zijn houding weer zeer moeilijk en weifelend. Bij *çloka* 19:

Yasya sarve samārambhāḥ kāmasaṃkalpavarjitāḥ,
teekent hij aan:

Samārambhāḥ ceṣṭāmātrā, anuṣṭhiyante pravṛttena cel,
lokasaṃgrahārtham; nivṛttena cej, jivanamātrārtham.

Çloka 20 heeft dan volgens *Çaṃkara* betrekking op den *pravṛtto lokasaṃgrahārtham*. *Çloka* 21 wordt daarentegen weer in den anderen zin uitgelegd. Niet vat hij daar *çāriraṃ kevalaṃ karma* op als een werk, dat „alleen door het lichaam gedaan wordt”; waaraan geen begeerten meer kleven; waarvan men zich bewust is, dat het innerlijke Zelf er niet langer door bevuist wordt — *Çaṃkara* legt de uitdrukking uit, als: het beperkte aantal verrichtingen, dat de kluizenaar nog volbrengen moet, om zijn leven in stand te houden. *Kevalam* wil zeggen, dat hij ook daarbij vrij is van allen waan en zelfs bij 't ontvangen of missen dier noodigste levensmiddelen onverschillig blijft.

„*Çāriraṃ*”, *çarirasthitimātraprayojanam.*

„*Kevalaṃ*”, *tatrāpy abhimānavarjitam.*

En bij *çloka* 22:

Annādeḥ çarirasthitihetor lābhālābhayoḥ samo, harṣaviṣāda-
varjitāḥ.

V. — Zooals we boven (blz. 38) gezien hebben, geven de zes eerste *çloka*'s nogal tot moeilijkheden aanleiding. Ook

Çamkara heeft dit gevoeld; tevens heeft hij getracht deze verzen met zijn eigen zedeleer in verband te brengen. Een paar citaten zal ik daarom aan dit gedeelte ontleenen, waaruit men kan zien, op welke wijze hij dit gepoogd heeft. In çloka 1 wordt gesproken van *saṁnyāsaḥ karmaṇām en yogaḥ*. In çloka 4 daarentegen van *sāṁkhyayogau*. Me dunkt, dat, willen we hier den dichter niet onvergefelijke gedachtesprongen laten maken, *sāṁkhyā* hier geheel als synoniem van *saṁnyāsaḥ karmaṇām* moet opgevat worden, gelijk GARBE ook doet.

Çamkara evenwel teekent bij V, 4 aan:

Nanu saṁnyāsaṁ karmayogaçabdena prastutya, sāṁkhyayogayoḥ phalaikatvaṁ katham ihāprakṛtaṁ bravīti? — Naiṣa doṣo; yady apy Arjunena saṁnyāsaṁ karmayogaṁ ca kevalam abhipretya praçnaḥ kṛto, bhagavāṁs tu tadaparitāgēnaiva svābhipretaṁ ca viçeṣaṁ saṁyojya çabdāntaravācyatayā prativacanāṁ dadau „sāṁkhyayogāu” iti. Tāv eva sāmnyāsa-karmayogau jñāna-tadupāyasamabuddhitvādi-saṁyuktau sāṁkhyayogaçabdavācyaṁ iti bhagavatā matam. Ato nūpraktaparakriyeti.

Door aldus *sāṁkhyā* en *saṁnyāsa* zóó te onderscheiden, dat alleen aan het eerste het Weten toekomt; en *karmayoga* en *yoga* zóó, dat slechts aan den laatsten van beide de *samātvabuddhi* eigen is, slaagt Çamkara er in, ook aan çloka 2: *Tayos tu karmasaṁnyāsāt karmayogo viçiṣyate* een uitlegging te geven, die met zijn eigen dogmatische inzichten overeenstemt. Zoo schrijft hij dan ook reeds in zijn inleiding tot çloka 1:

Jñānarahitaḥ saṁnyāsaḥ çreyān kiṁ vū karmayogaḥ çreyān ity etayor viçeṣabubhutsayā . . . Arjuna uvāca.

Hetzelfde denkbeeld wordt door Çamkara in zijn commentaar op çloka 5 nog eens herhaald:

Mayoktaṁ „karmasaṁnyāsāt karmayogo viçiṣyata” iti jñānam anapekṣya. — Jñānāpekṣas tu saṁnyāsaḥ sāṁkhyam iti mayābhipretaḥ.

Van Çamkara's overige uitleggingen in dezen adhyāya wil ik alleen nog die op de çloka's 14 en 15 vermelden. In çloka 14 schijnt hij onder *prabhuh* meer den atman, als individu gedacht, te verstaan en daarom *lokasya* bij *karmāṇi* te trekken ¹⁾; in 15 neemt hij *kasya cit... vibhuh* niet meer in dien zin; maar daar hij *kasya cit* uitlegt door *bhaktasyāpi*, denkt hij onder *vibhuh* dus zooveel als *icçarah*.

Blz. 194. „*Karmāṇi*” *rathaghaṭaprasūdādinipṣitatamāni „lokasya” „prabhur” ātmā*

VI. — Naar aanleiding van VI, 1 laat Çamkara door een opponent zeggen:

Blz. 209. „*Anāçrita*” *ityanena karminā eva saṁnyāsitvaṁ yogitvaṁ cōktam, pratiṣiddhaṁ ca niragner akriyasya ca saṁnyāsitvaṁ yogitvaṁ ceti cet.*

Maar Çamkara antwoordt hierop, dat deze çloka slechts uitgesproken wordt, om de *karmāṇi* te prijzen, inzonderze een „uitwendig middel” vormen tot den *dhyānayoga*, die zelf wederom een voorbereiding tot het Weten is.

Blz. 209. *Na. Dhyānayogaṁ prati bahiraṅgasya sataḥ karmanāḥ phalākūṅkṣāsaṁnyāsastutiparatvāt.*

„Daar deze çloka bedoelt de *karmāṇi* te prijzen, ze beschouwende als *saṁnyāsa* van verlangen naar resultaten enz.”.

In overeenstemming hiermede voegt Çamkara ook achter *na* van den vierden pāda van çl. 1: *na niragnir na cākriyaḥ* de partikel *kevalam* in.

VIII. — Tot nog toe hebben we voornamelijk gezien, hoe Çamkara's tweeledige zedeleer invloed heeft uitgeoefend op zijn *Gītā*-interpretatie. Ons rest nog, door eenige plaatsen aan te toonen, hoe hij ook in eschatologie en godsleer een scherpere scheiding maakt, dan de *Gītā* zelf leert.

1) Zijne verklaring van dezen çloka nadert dus die, welke GARBE hier geeft.

Vooreerst moeten we wederom terugkeeren tot het reeds een paar maal vermelde stuk VIII, 23 vgg. In de inleiding hiertoe schrijft Çamkara:

Blz. 273. *Prakṛtānām yoginām praṇavāveçitabrahmabuddhi-nām kālāntaramuktibhājām brahmapratipattaya uttaro mārgo vaktavya iti „yatra kālā” ityādi vivakṣitārthasamarpaṇārtham ucyate.*

„Met het oog op de genoemde yogins, wier Brahma-„kennis berust op [de overdenking van] de silbe *Om* en die „in later tijd het Brahma bereiken, moet thans de noor-„delijke weg tot de Brahma-bereiking beschreven worden; „aldus overwegende enz.”

Terecht teekent MAHĀDEVA ÇĀSTRĪ in zijn vertaling van *kālāntaramuktibhājām* aan, „at the end of the kalpa”; de uitdrukking toch is duidelijk een uitvloeisel van Çamkara's meening, dat alleen zij, die het Brahma als akṣara kennen, de „ontologische idealisten”, esoterisch-wetenden zijn en onmiddellijk bij den dood verlost worden, terwijl daarentegen pantheïsten, die God als identiek met de wereld beschouwen en theïsten, die God als een wereldgeest kennen, nog slechts exoterisch-wetend zijn en eerst middellijk, *kramaṇa*, de verlossing bereiken.

In overeenstemming hiermede luidt Çamkara's uitlegging der tweede helft van çl. 24: *Tatra prayātū gaçchanti brahma brahmavido janāḥ*, als volgt:

„*Brahmavido*” *brahmopāsanaparā „janāḥ”*. *Kramaṇeti vūkya-çṣaḥ. Na hi sadyomuktibhājām samyagdarçananiṣṭhānām gatir āgatir vā kvacid asti. „Na tasya prāṇā utkrāmantī” iti çruteḥ.* (*Brh. Upan.*, editie-BÖHTLINGK, IV, 4, 8¹).

1) Çamkara zelf schijnt hier naar de Kāṇva-recensie te citeeren. Vgl. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, blz. 32.

Ook Çamkara's leer in zijn Bramasūtra-commentaar komt hiermede overeen. In zijn *System des Vedānta*, blz. 470 vg., geeft DEUSSEN daarvan de volgende uiteenzetting:

„In der Fünf-Feuer-Lehre werden von denen, welche fromme Werke üben und dafür auf dem *Pitṛyāna* zu jenseitiger Belohnung und zu neuem Erdendasein geführt werden, diejenigen unterschieden, „welche Solches wissen, und jene dort, welche im Walde Glaube und Busse (Brh.: Wahrheit) üben“, diese steigen auf dem *Devayāna* empor und gehen in das Brahman ein, von wo keine Wiederkehr ist. — Offenbar bedeutet in der Meinung der ursprünglichen Autoren der Fünf-Feuer-Lehre der Eingang in das Brahman das höchste Ziel des Menschen. Dieses konnte er nicht mehr bleiben, nachdem man auf Grund von Stellen wie Brh. IV, 4, 6..., welche der Stelle nach älter, der Entwicklungsstufe nach jünger zu sein scheinen als die Fünf-Feuer-Lehre, zu der esoterischen Lehre gelangt war, nach welcher das Brahman attributlos (*nirguṇam*), die empirische Realität mitsamt dem Saṃsāra eine Illusion, die individuelle Seele schlechthin identisch mit der höchsten ist. Auf diesem Standpunkte konnte nicht mehr von einem Hingehen der Seele zu Brahman die Rede sein, sondern nur von einem Erkennen ihrer Identität mit demselben, worin, wie wir sahen, die Erlösung besteht. Dieser Erlösung im strengen, esoterischen Sinne des Wortes trat nun als eine niedere Form gegenüber die exoterische, auf dem *Devayāna* durch Hingehen zu Brahman erreichbare und daher *Kramamukti*, d. h. die „Gang-Erlösung“ oder „Stufen-Erlösung“ genannte Vereinigung mit dem attributhaften (*saguṇam*) Brahman; wie jene esoterische Erlösung die Frucht der *Paravidyā*, d. h. des *Samyagdarśanam* ist, so bildet die *Kramamukti* den Lohn der *Aparavidyā*, d. h. der Erkenntnis

des *saguṇaṃ brahma*, des Brahman, wie es, mit Attributen behaftet, in der Regel als Gott (*iṣvara*) personificiert erscheint und dem entsprechend für den Frommen der Gegenstand der Verehrung (*upāsānā*) ist”.

XII. — Terwijl Çamkara aldus door zijn uitdrukking *kālāntaramuktibhāṣā*, VIII, 23 vgg. uitlegt als slechts den dood van de exoterisch-wetenden te betreffen, ofschoon de Gītā zulk een onderscheiding in 't geheel niet aanduidt — zoo heeft nochtans Çamkara's dogmatiek betreffende het hooger en het lager Weten hem nog erger bij de verklaring van den 12^{den} adhyāya doen mistasten.

In çloka 1 vraagt Arjuna:

*Evam satatayuktā ye bhaktās tvām paryupāsate,
Ye cāpy aksaram avyaktaṃ, teṣāṃ ke yogavittamāḥ?*

En hierop antwoordt Kṛṣṇa:

*Mayy āveçya mano ye mām nityayuktā upāsate
Çraddhayā parayopetās, te me yuktatamā matāḥ.*

Het is duidelijk, dat deze çloka lijnrecht staat tegenover Çamkara's meeningen. Op de volgende wijze nu tracht hij zich uit de moeilijkheid te redden. Als inleiding tot çloka 2 geeft hij de volgende opmerking:

*Ye tv akṣaropāsakāḥ samyagdārçino nivr̥ttaiṣāṇās, te tūvat
tiṣṭhantu; tām prati yad vaktavyam, tad upariṣṭhād vaksyāmaḥ.*

„De akṣara-vereerders, die het volkomen inzicht bezitten „en alle begeerten hebben opgegeven, willen we nu ter „zijde laten. Wat er over hen te zeggen valt, zullen we „later mededeelen”.

En naar aanleiding van çloka 3 en 4, waar gesproken wordt over *ye tv akṣaram . . . paryupāsate*, merkt hij op:

Blz. 346. *Na hi bhagavatsvarūpāṇāṃ satām yuktatamatvam
ayuktatamatvam vā vācyaṃ.*

En in çloka 5, waar de reden medegedeeld wordt, waarom

Kṛṣṇa aan theïsme de voorkeur geeft boven de akṣara-vereering, voegt Çamkara aan *dehavadbhir*, dat hier weinig meer dan „mensen” in ’t algemeen beteekent, als glosse toe:

Dehavadbhir — *dehābhimānavadbhir*, „zij, die nog in den lichaamswaan verkeeren”; — wat dus wel zooveel wil zeggen, als „zij, die nog niet het volledige inzicht hebben gekregen, dat de ātman geheel vrij van het lichaam is”.

XIII. — Zooals we boven opmerkten (blz. 47), biedt de gedachtegang van de 18 eerste çloka’s van adhyāya XIII nogal moeilijkheden aan. Ook aan Çamkara is dit niet ontgaan. Hem stond natuurlijk niet het hulpmiddel ten dienste, dat een modern philoloog ten slotte beproeven kan: een deel der verzen voor van jongeren oorsprong te verklaren. Hij legt zich de zaak nu zoo uit, in çloka 3 worden de twee onderwerpen van onderwijzing: *kṣetra* en *kṣetrajña*, opgegeven. In de çloka’s 5 en 6 wordt het *kṣetra* beschreven; de çloka’s 7—11 vormen een episode, waarin gezegd wordt, door welke middelen de nog-niet-wetende zich voor het Weten kan voorbereiden. Om dit voorbereidend stadium aan te prijzen, wordt het bij wijze van spreken reeds *jñānam* genoemd. In çloka 12 vgg. wordt dan over het goddelijke, den *kṣetrajña* gesproken; en wel wordt daarbij weer scherp onderscheiden tusschen de ontologische en pantheïstische opvatting.

Blz. 378. Inleiding tot çl. 7. *Kṣetrajño vakṣyamānaviṣeṣaṇo, yasya saprabhāvasya kṣetrajñasya pariññānūd amṛtatvaṃ bhavati, tam „jñeyam yat, tat pravakṣyāmi”* (XIII, 12) *ityādinā saviṣeṣaṇaṃ svāyam eva vakṣyati bhagavān. Adhunā tu taj-jñānasūdhanaḥ gaṇam „amānitva-”* (XIII, 7) *ādilakṣaṇaṃ, yasmin sati tajjñeyavijñāne yoggo ’dhikṛto bhavati, yatparaḥ saṃnyāsī jñānaniṣṭha ucyate, tam amānitvādigaṇaṃ jñānasūdhanaṭvāj jñānaçabdavācyaṃ vidadhāti bhagavān.*

Bij de drie woorden *jñānaṃ jñeyam jñānagamyam* in *çloka* 17 teekent hij aan, blz. 390:

jñānam — *amānitvādi* (çl. 7 vgg.).

jñeyam — *jñeyam yat, tat pravakṣyāmityādinoktam* (çl. 12).

jñānagamyam — *jñeyam eva jñātāṃ saḥ jñānaphalam iti jñānagamyam ucyate*.

Met het oog op *Çaṃkara's* leer van God zijn de uitleggingen op çl. 12 vgg. niet zonder belang. De uitdrukking, dat het *jñeyam* noch zijnd noch niet-zijnd is, wordt door *Çaṃkara*, als volgt, uitgelegd:

Ten aanzien van het goddelijke, als zijnde iets bovenzinnelijks, kunnen we niet in dien zin van „zijn” en „niet-zijn” spreken, gelijk we doen bij de dingen onzer ervaring.

Blz. 384. *Idaṃ tu jñeyam atindriyatvena çabdaikapramāṇagamyatvān*¹⁾ *na ghaṭṭdivaḍ ubhayabuddhyanugatapratīyaviṣayam, ity ato „na sat tan nāsad” ity ucyate*.

Omdat we aan het goddelijke geen empirisch „Dasein” mogen toeschrijven, daaruit volgt niet, dat we er een (bovenzinnelijk) „Sein” aan moeten ontzeggen. Integendeel het Dasein der phaenomena doet ons het Sein van het goddelijke beseffen.

Blz. 386. *Sacchabdapratīyaviṣayatvād asattvāçāṇikāyām, jñeyasya sarvaprāṇikaraṇopādhidvāreṇa tadastitvaṃ pratīpādayaṃs, tadāçāṇikānivr̥tttyartham āha:*

Sarvataḥpāṇipādaṃ tat, sarvatokṣiçīromukham.

Zoo vinden we dus volgens *Çaṃkara* in *çloka* 12 de ontologische en in 13 de pantheïstische opvatting van het goddelijke geleerd.

Deze verschillende plaatsen, ontleend aan *Çaṃkara's* commentaar op den 8^{en}, 12^{en} en 13^{en} *adhyāya*, mogen

1) *Çabda* = *çruti*. *Ubhayabuddhi* = *sadbuddhi* en *asadbuddhi*.

voldoende zijn, om een denkbeeld te geven van de wijze, waarop hij een hoogere en een lagere eschatologie en godsleer in de Gītā heeft trachten te onderscheiden.

Hiermee meen ik het belangrijkste uit het Bhāṣya besproken te hebben, dat zich onder algemeene gezichtspunten brengen laat. In den commentaar der laatste adhyāya's zien we, of, waar het theologische en ethische leeringen geldt, soortgelijke uitleggingen terugkeeren, als we reeds in de voorafgaande adhyāya's hebben ontmoet; of, waar het kosmologische en exoterisch-psychologische voorstellingen betreft, blijven Çamkara's opmerkingen zoo beknopt, vaag of onzijdig, dat ze zich moeilijk tot een geheel laten vereenigen. We moeten het derhalve aan den Gītā-vertaler overlaten, deze ondergeschikte punten, evenals de uitleggingen der afzonderlijke çloka's na te gaan en te beoordeelen; voor ons kan het voldoende zijn te hebben aange-toond, welk een afstand er ligt tusschen de chaotische, soms verheven en poëtische gedachte- en gemoedswereld van den Gītā-dichter eenerzijds en de subtiële, soms diepzinnige, doch meestal spitsvondige en ledige dogmatiek van Çamkara anderzijds. Want niet alleen, dat een studie van het Gītābhāṣya ons verplichtte, uitvoerig bij de moeilijkheden van de Gītā zelf stil te staan, bovenal schonk ze de gelegenheid, om spoediger en helderder, dan de lijvige Brahmasūtra-commentaar daartoe de gelegenheid biedt, tot een overzicht te komen van het stelsel van dezen onder zijn eigen volk zoo hoog gehouden theoloog¹⁾. En het moet daarbij wel opvallen, aan welk een schromelijke overdrijving P. DEUSSEN zich schuldig maakt, als hij in de *Vorrede* zijner vertaling van de *Sūtra's des Vedānta*, na eerst een

1) DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Vorwort, blz. VIII.

paar gebreken te hebben opgenoemd („scholastische Trockenheit“, „die keineswegs in unserm Sinne wissenschaftliche Haltung des Ganzen“) aldus verder gaat: En toch „wird aus dem wunderlichen Rahmen exegetischer Erörterungen und Kontroversen dem hingeebenen Leser eine religiös-philosophische Weltanschauung entgegentreten, wie sie in dieser Tiefe, Folgerichtigkeit und Durchbildung ihres Gleichen in der Welt nicht leicht finden dürfte“.

Doch niet alleen Gītā, en Çamkara op zich zelf, ook beiden in samenhang te bekijken, heeft zijn nut. Vooral toch in de Indische geschiedenis, waar de chronologie zoo hoogst onzeker is, komt het er op aan, het oudere en het jongere scherp te onderscheiden. En de fout, die Gough begaat in zijn boek over *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics* (1903), om de Upaniṣad's door Çamkara, en Çamkara weer door den Vedāntasāra uit te leggen, is een tekortkoming in de methode, waarvoor men juist in de Indische philologie niet genoeg op zijn hoede kan zijn. Wat in dit opzicht de Bhagavadgītā aangaat, ook TELANG's bekende vertaling heeft zich niet voldoende losgemaakt van latere, Indische interpretaties; evenwel reeds door de latere overzettingen van DAVIES en GARBE is dit standpunt verlaten voor een zelfstandige, onbevangen uitlegging der Gītā. Toch kon ook hier een nabetrachting niet overbodig geacht worden.

STELLINGEN.

I.

De denkbeelden, die we in de Gītā voor het eerst vinden uitgedrukt, stammen reeds van vóór 300 v. C.

II.

De gelijkstelling van de begrippen *samavāyi-kāraṇa*, *asamavāyi-kāraṇa*, *nimitta-kāraṇa*, *prayojana* in het Vaiṣeṣika-stelsel met de vierderlei oorzaken van Aristoteles (WILLIAMS, *Indian Wisdom*, p. 70) laat het eigenaardige dier Vaiṣeṣika-begrippen niet voldoende in 't oog vallen.

III.

Het is zeer bedenkelijk, gelijk GOUGH dit doet in zijn *Philosophy of the Upanishads*, deze geschriften met behulp van Čaṃkara's Vedānta en zelfs van den Vedāntasāra te willen uitleggen.

IV.

Het is hoogst onwaarschijnlijk, dat, gelijk A. WEBER meent, *Indische Literaturgeschichte* ², 1876, de leer der vier yuga's haar oorsprong zou te danken hebben aan de vier schijngestalten der maan.

V.

Terecht legt MACDONELL, *Vedic Mythology*, 1897, blz. 38, de drie schreden van Viṣṇu uit „as the course of the solar deity through the three divisions of the universe”.

VI.

De overeenstemming tusschen Pūṣan en Hermes is waarschijnlijk van secundaire aard. De eerste god is vermoedelijk een zonnegod, de tweede een windgod.

VII.

De veelal gebruikelijke verdeeling der historie in staatkundige en beschavingsgeschiedenis laat zich op grond der historische methodiek niet verdedigen.

VIII.

De leeraar in geschiedenis moet er in de hogere klassen van het gymnasium naar streven, van zijn onderwijs te maken een propaedeusis tot wijsgeerige studie.

IX.

Ondanks de aanmerkingen, door jongere linguïsten in het midden gebracht, moet erkend worden, dat de traditioneele indeeling der woordsoorten in hooge mate voldoet aan de eischen eener wetenschappelijke classificatie.

X.

Het is niet wenschelijk, gelijk JOHN RIES dit voorstelt in zijn verhandeling *Was ist Syntax?*, de grammatica te verdeelen in klankleer, leer van het woord en leer van den zin, en elk dezer beide laatste weer in vormleer en betekenisleer.

XI.

Het voorstel, op het derde Nederlandsche philologencongres ter sprake gebracht (Handelingen, blz. 168), om, als propaedeusis tot wijsgeerige studie, aan het onderwijs in de Nederlandsche grammatica de studie der logica te verbinden, verdient geen aanbeveling.

XII.

Het denkbeeld, in SONNENSCHNIG's *Parallel Grammar Series* in toepassing gebracht, om de grammatica der oude en der moderne talen volgens één systeem te behandelen, verdiende ook in Nederland bij het gymnasiaal onderwijs nagevolgd te worden.

XIII.

Ofschoon de aesthetica voor de voortbrenging en de genieting van het kunstwerk zoo niet nutteloos en hinderlijk, dan toch onnoodig is, heeft ze toch aanspraak op beoefening, in zooverre ze eenerzijds te gemoet komt aan den eisch, om in onze wijsbegeerte tot een geheel te komen, en anderzijds een leiddraad verschaft aan den geschiedschrijver der kunst.

XIV.

Terecht definieert WINDELBAND, *Präludien* *, blz. 316, de *aesthetica* als het opsporen van „die Bedingungen, unter denen allein ein allgemein mitteilbares Gefühl möglich ist”.

XV.

Terecht omschrijft WINDELBAND, *Präludien* *, blz. 315, de methode der *aesthetica* (naar analogie der andere normwetenschappen) als: „das Normale an der Hand einer teleologischen Betrachtung aufzusuchen”.

