

# OVER GEESTELIJK ONDERRICHT<sup>1</sup>

## (UPADESHA MANJARI / SPIRITUAL INSTRUCTIONS)

Śrī Ramaṇa Maharṣi

De leerling: Aan welke kentekenen herkent men de leraar en Meester (goeroe) ?

De Meester: Een goeroe is altijd thuis in de diepste diepten van het Zelf. Nooit voelt hij enig onderscheid tussen zichzelf en anderen; waanvoorstellingen, die aanleiding geven tot onderscheid, hebben niet de minste vat op hem: als zou hij een „jnánin" zijn, een „die in het bezit is van verlichtend Inzicht (jnána), of als zou hij aan zichzelf de waarheid verwerkelijkt hebben en een Verloste (mukta) zijn, terwijl de anderen om hem heen in kluisters smachten en omvangen zijn door het nachtelijk duister van argeloos niet-weten. Hij is onwrikbaar in de vastheid en beheersing over zichzelf; niets, wat hem overkomt, kan hem van de wijs brengen.

De leerling: En welke eigenschappen moet de leerling hebben.

De Meester: Hij moet een hartstochtelijk en ononderbroken verlangen koesteren om van de ellende van het bestaan te worden bevrijd, — niet in die zin, dat hij in zijn leven ervoor wegloopt, maar doordat hij boven manas en denken uitgroeit, en de werkelijkheid in zichzelf ervaart van dat geestelijk eeuwige, dat generzijds van geboorte en dood is. Hij moet verlangen naar de hoogste, geestelijke zaligheid en geen enkele andere wens daarnaast kennen.

De leerling: Waaruit bestaat de essentiële geestelijke leer, die de leerling van de Meester krijgt?

De Meester: Het woord „onderricht" (upadesha) betekent letterlijk: een ding op zijn ware en eigenlijke plaats zetten. Het manas van de leerling is afgeleden van de ware en oorspronkelijke staat van het reine Zijn of het Zelf, de staat, die door de heilige schriften wordt omschreven als „Zijn — Geest — Zaligheid" (sat-chit-ánanda). Het manas is aan deze reine staat ontglipt om te komen tot de wisselende gedaanten en voorstellingen, ondervindingen en gedachten, het jaagt doorlopend achter voorwerpen aan, die de zintuigen bevallen. Zo wordt het heen en weer geslingerd en rondgedreven door het wisselend spel van het leven, en daardoor wordt het zwak, afgejakkerd en afhankelijk. Geestelijk onderricht (upadesha) bestaat daaruit, dat de Meester het manas van de leerling terug voert tot zijn oorspronkelijke staat, en het er krachtadig van terug houdt weer te ontglippen aan deze staat van louter zijn: deze volkomen eenheid met het Zelf — met andere woorden: het geestelijke Zijn des Meesters. Maar het woord „upadesha" kan ook betekenen; een voorwerp, dat ogenschijnlijk ver is verwijderd, dichterbij het oog van de ander brengen, en hem dat „tonen"; zo laat de Meester de leerling dat, wat de leerling eerweg en van zichzelf verschillend waande, zien als onmiddellijk voor de hand liggend en als eender aan zichzelf: het Zelf, het waarachtig werkelijke.

De leerling: Wanneer dan toch het wezen van de Meester en het wezen van de leerling in de grond één zijn, waarom verklaren de heilige schriften dan zo beslist, dat wie verlossing zoekt, alleen door de genade van de Meester tot geestelijk ontwaken kan komen, — onverschillig hoe ver hij het in zichzelf had gebracht met de ontwikkeling van krachten en wonderen?

De Meester: Dat is wel zo: in geestelijke zin zijn het wezen van Meester en leerling één. Maar het gebeurt toch zelden, dat iemand zijn ware wezen ervaart zonder de genade van de Meester. Louter boekenkennis, hoe diep en veelomvattend ook, of zeldzame en edele handelingen, zelfs

---

<sup>1</sup> Ontleend aan: Heinrich Zimmer "De Weg tot het Zelf", 1948.

een 'duidelijk bovenmenselijk gedrag zijn niet voldoende om de werkelijke verlichting deelachtig te worden. Vraag zo'n geleerde, zo'n held: „Ken je jezelf?" — en hij zal zijn niet-weten moeten erkennen. Slechts aan de voeten van een Meester en in diens goddelijke tegenwoordigheid kan de zoekende de waarlijk-oorspronkelijke staat van zijn rein wezen bereiken en zich daarin thuis gaan voelen: de staat van het Zelf, waarin de ongedurigheid van manas volkomen is bedwongen en de rusteloosheid ervan tot rust is gebracht.

Daarom zegt men, dat de genade van de Meester bevorderlijk is voor het geestelijk ontwaken van de leerling.

De leerling: Wat is deze genade van de Meester?

De Meester: Het is iets, dat te teer en te fijn is om te worden beschreven, omdat het buiten gedachten en woorden is.

De leerling: ja, waar ligt dan het niveau van de ervaring, waarop iemand zegt, dat de leerling dank zij de genade des Meesters de werkelijkheid van zijn ware wezen ondervindt?

De Meester: De belevenis, waarbij de leerling de genade van de Meester ondervindt en tot geestelijk ontwaken komt, wordt vergeleken met de belevenis van een olifant, die uit de slaap opschrikt, omdat hij in zijn droom een leeuw heeft gezien. Deze gelijkenis wil niet zeggen, dat de genade van een Meester zo onwerkelijk is als het droombeeld van een leeuw, maar zij geeft slechts aan in hoeverre het door de leerling ondervinden van de genade des Meesters — zoals het droombeeld van de leeuw, dat de slaap-bevanging van de olifant vernietigt — de brug vormt tussen twee toestanden van manas: de onvolkomene, afhankelijke en de volkomene, in het Zelf rustende. De eerste schommelt tussen verscheidenheden en paren van tegenstelling (dvanda) — b.v. subject en object — de andere is boven alle tegenstellingen uit (dvanda-atita). Zoals louter het droombeeld van de leeuw de olifant uit zijn slaap rukt, zo doet louter de blik van genade des Meesters de slaap-bevanging van niets vermoedend niet-weten verstuiven, waardoor de leerling werd omsloten, en wekt hem tot het waarachtig werkelijke.

De leerling: Wat bedoelt de heilige overlevering met het woord: dat de Meester in waarheid God zelf is of het Hoogste Wezen?

De Meester: De heilige Schriften verklaren, dat wanneer de leerling, die naar Inzicht en Verlichting zoekt, — of met andere woorden: die het Hoogste Wezen als werkelijkheid wil ervaren, — zich innig overgeeft aan God, van geen ander verlangen bezielde dan om Zijn genade te ervaren, dat dan het Goddelijke, dat in waarheid de kern is van zijn innerlijkst wezen, eeuwig in hem aanwezig als rein geestelijk licht, als zien de van het zien, tot zijn heil op het juiste ogenblik, als vrucht van zijn gelovige overgave en in zorgend-aan-hem-deel-hebben, gestalte zal aannemen, waarin het drievoud van Zijn-Geest-Zaligheid zich heeft veranderd en hem als Meester tegemoet treedt. Bovendien zeggen de heilige Schriften uitdrukkelijk, dat de Meester door de kracht van zijn genade de leerling helpt zichzelf volledig in de Meester te verliezen, aan hem gelijk te worden en één met hem te worden, — door onzelfzuchtige bereidwilligheid tot dienst, die binnen de alomtegenwoordigheid van de Meester blijft en door gestadig zijn verschijning in innerlijke beschouwing te houden. Daarom moet men de Meester als niets anders beschouwen dan als het Hoogste Wezen.

De leerling: Wanneer de genade des Meesters voor noodzakelijk wordt gehouden, — hoe komt het dan, dat enkele grote mensen de werkelijkheid van het Zelf in zichzelf hebben ervaren zonder een Meester nodig te hebben?

De Meester: Het is waar, dat door het Hoogste Wezen aan enkele rijpe zielen het geestelijk inzicht werd verleend als licht van het innerlijkst licht.

De leerling: Wat is het eind en doel van het pad van gelovige overgave (siddhánta-márga)?

De Meester: Het pad bestaat daaruit, dat de gelovige een leven leidt van volledige reinheid in gedachten, woorden en daden. Hij beschouwt zichzelf louter als dienaar van de Hoogste Heer en handelt vanuit een volledig geloof, een volledige overgave, ontdaan van ieder verlangen zich te verlustigen in de uitkomsten zijner bemoeiingen. Tenslotte komt hij — niet als resultaat van verstandelijk nadenken, maar in een rechtstreeks en twijfelloos beleven en in een opgaan in het goddelijke — ertoe de waarheid te beleven, dat al zijn doen wordt geleid en veroorzaakt door het Hoogste Wezen. Hij voelt zich door geen persoonlijke wil bezeten, die hem drijft in wat hij doet, hij voelt zich als iets, dat niet verschilt van het Hoogste Wezen. Hij is geheel vrij van de „ik"-opwelling (aham-kára) en van de opwelling „mijn" (mama-kára) en het maakt niets uit, wat hij ogenschijnlijk lichamelijk volvoert of persoonlijk schijnt te bezitten. Zo straalt hij in de stralenglorie van onzelfzuchtig bestaan. Dat noemt men, in de leer van Shiva's gelovige aanhangers (Shaiva-siddhánta), hoogste overgave (pará bhakti).

De leerling: En wat is, op het Pad van Inzicht (vedánta márga), de laatste trede?

De Meester: Deze laatste trede bestaat uit de volledige vernietiging van de ik-zuchtige voorstelling: „ik ben het, die handelt (kartritva)" of de voorstelling van het ik (ahamkára), wanneer men de werkelijkheid tot stand brengt niets anders te zijn dan het Hoogste Wezen en inziet, dat het eigen, ware ik en het Hoogste één en hetzelfde zijn.

De leerling: Dan voeren het pad van gelovige overgave en het pad van Inzicht dus tot hetzelfde doel?

De Meester: Ja, inderdaad.

De leerling: Hoe kan dat dan?

De Meester: Verlossing (mukti) bestaat in alle mogelijke opzichten uit de totale vernietiging der ik-opwelling (ahamkára), van de „mijn"- en „mij" -opwelling (mama-kára). Ik-opwelling en mij-opwelling hangen ten nauwste samen. Het vernietigen van de een heeft de ondergang van de ander tot gevolg. Om de toestand van hoogste stilte (mauna) — de toestand van de zwijgende Heilige, aan gene zijde van rede en denken — te bereiken, is het pad van Inzicht (vedánta márga) van even groot nut als het pad van gelovige overgave (bhakti márga) : het ene leidt tot vernietiging van het ik, het andere loopt op het vernietigen van „mij" en „mijn" uit. Zolang als de gelovige nog in zijn gevoelens en voorstellingen de gewaarwording der ik-opwelling heeft, moet hij het bestaan erkennen van het Hoogste Wezen, dat het bestuur en de leiding over zijn leven heeft. Hij moet zich aan de houding houden van volslagen aan de Hoogste Heer te zijn onderworpen, wanneer hij zonder te veel moeite het doel wil bereiken, om de éénheid te beleven van zijn wezen met het Hoogste (sáyujya), waarin het ik totaal opgaat.

De leerling: Wat is het ik of de ik-opwelling (ahamkára) ?

De Meester: De levensvonk, of de individuele levenskern (jiva), die binnen in alle aparte wezens huist en ze hun zelfstandigheid verleent, vereenzelvigd haar eigen bestaan met het leven van het stoffelijk lichaam; zij noemt zich „ik", daardoor heet zij „ik" en „ik-maken" (ahamkára). Het Zelf, dat louter geestelijk bewustzijn in zichzelf is, heeft geen ik-zin, evenmin als het stoffelijk lichaam, dat op zichzelf traag is en beweegloos. Maar tussen deze twee: het Zelf van louter geestelijke bewustheid en het stoffelijk, bewegingloos lichaam, verheft zich in hoge mate geheimzinnig de ik-functie of het ik-bewustzijn. Op zichzelf onecht, noch het Zelf, noch het lichaam, bloeit het als levens-beginsel (jiva) van de individualisatie. De „jiva" is de diepste grond, waarin alles, wat in het leven vergankelijk en onvreugdevol is, zijn wortel heeft. Wanneer dus het beginsel ervan met alle mogelijke middelen wordt vernietigd, blijft in het eenzaam licht dat, wat van de eeuwigheid is. Dat is inderdaad bevrijding of verlossing.

## 2. DE WEG VAN OEFENING (SADHANA).

De leerling: Wat is voor de leerling bij zijn oefening de rechtstreekse weg?

De Meester: Allereerst moet hij begrijpen, dat het Zelf (átman) niet iets is, dat buiten hem ligt of van hem apart staat, iets dat hij zoekt en dat hij als het ware van buiten moet krijgen. Ook moet hij bedenken, dat er niets hogers en fijners bestaat dan het voorwerp van zijn zoeken, dat met hem zelf gelijk is. Daarom moet hij, indien hij waarachtig naar verlossing verlangt, onderscheid leren maken tussen het vergankelijke en het onvergankelijke. Door middel van dit onderscheidend Inzicht moet hij zonder twijfel of misverstand inzien, wat hij werkelijk is, waarin zijn ware wezen bestaat. Ervaart hij werkelijk deze waarachtige, eigenlijke staat van zijn Zelf, dan moet hij onveranderlijk en vast zich daarin handhaven. Dat is de rechtstreekse weg der oefening (sádhaná) ; die heet „de weg van onderscheidend Inzicht” (vichára-márga). Die is vóór alle andere geschikt om tot het direct inzicht van het Zelf te leiden.

De leerling: Kan een ieder, die zoekt, zonder zijn geestelijke rijpheid in aanmerking te nemen, deze weg onmiddellijk gaan en een begin maken met het zoeken naar het Zelf?

De Meester: Neen, dit proces is enkel voor rijpe zielen. Anderen moeten de noodzakelijke geschiktheid en oefening krijgen door methoden, die zich aan hun geestelijke en zedelijke rijpheid aanpassen.

De leerling: Wat zijn de voorbereidende methoden?

De Meester: Onder andere het zingen van vrome lofliederen (stotra), het fluisteren van heilige namen en lettergrepen (japa), concentratie in meditatie (dhyána), yoga en inzicht (jnána). „Stotra" betekent het naar hartelust zingen van lofliederen tot lof der godheid, totdat het hart smelt in tranen van zalige overgave. Japa is het hardop of bij zichzelf zacht fluisteren van de heilige namen van de godheid, aan wie de vrome zich heeft gewijd, of heilige spreuken en lettergrepen — zoals de lettergreep OM. Wanneer de vrome beide methoden uitoeft: „nama-japa" (het fluisteren van namen) en „mantra-japa" (het fluisteren van spreuken), dan zal zijn manas van tijd tot tijd onwillekeurig wegzwerfen naar uiterlijke dingen, maar op andere momenten zinkt het in grote diepten en bereikt verdiepte concentratie. Het gebrek van deze oefening is, dat de overgang van de ene toestand naar de andere: van diepe concentratie naar verstrooidheid en omgekeerd, zich meestal onttrekt aan het bestuur van de vrome zelf.

„Dhyána" is het met vrome innigheid innerlijk reciteren en de inspanning tot innerlijke verwezenlijking. Daarbij neemt manas zelf de rol der spraak over. In deze toestand neemt degeen die oefent duidelijk zijn manas waar, want manas kan niet tegelijkertijd afgeleid zijn naar buiten, en in zichzelf zijn samengetrokken, het kan geen zintuigelijke waarnemingen achterna lopen, grillig en ongestadig zijn, terwijl het zich in de toestand van meditatie of van innerlijke visie bevindt. Daarom kan men, aan de hand van meditatie, makkelijk de bewegingen van manas her en der volgen, kan men het binnendringen van vreemde voorstellingen belemmeren, zodra die zich opdringen, en het manas gestadig en vast doen zijn in „dhyána". Voleindiging in de oefening van „dhyána", betekent het Zelf gestadig gewaar worden. Aangezien meditatie een uiterst subtiele bezigheid is en zich zo dicht bij de bron van alle voorstellingen en opwellingen van manas afspeelt, is het moeilijk om telkens het opstijgen en tot rust komen van manas, wanneer het zich verheft en neerlegt, te volgen.

Aan „yoga" ligt de omstandigheid ten grondslag, dat processen in manas enerzijds, adem- en levensprocessen anderzijds één en dezelfde bron hebben. Heeft men het ene beteugeld, dan heeft men het andere vanzelf in de hand. Yoga bestaat daarin, dat men door prána-laya, het verdwijnen en opgaan van adem- en levenskrachten, mano-laya bereikt, n.l. dat manas vergaat of opgaat. Het eerste gebeurt door het beteugelen en inhouden van de adem (pránáyama).

Wanneer de yogi manas tot rust brengt in een innerlijk centrum, zoals de duizendbladige lotus in de hersenpan (sahasrára),<sup>2</sup> dan kan hij net zo lang als hij het wenst in deze toestand blijven, zonder zijn lichamelijk bestaan gewaar te worden. Zolang als manas in deze rust-toestand blijft, heeft de yogi het gevoel, dat hij een soort zaligheid ondergaat. Zodra evenwel manas weer uit die staat van rust opduikt, wordt het opnieuw blootgesteld aan alle inwerkingen van het in-de-wereld-zijn. Volvoert de adept daarentegen gedurende dit wederopduiken een oefening (sádhaná), een meditatie van innerlijke aanschouwing (dhyána) of het doorzoeken van het Zelf (átma-vichára), dan is hij in staat om uiteindelijk een toestand te bereiken, waar geen sprake meer is van tot rust komen of weer opduiken of weer opleven van manas<sup>3</sup>.

„Inzicht” (jnána) is de volledige vernietiging van manas: door het onophoudelijk uitoefenen van meditatie (dhyána) of het doorzoeken van het Zelf (átma vichára) wordt het ertoe gebracht zijn volkomen eenheid met het Zelf (átman) als de ware werkelijkheid te beleven. De volledige vernietiging van manas staat gelijk met de toestand van louter Zijn, waarin alle pogingen om manas te overheersen of te leiden, eindelijk tot een eind zijn gekomen; zij waren slechts noodzakelijk, zolang als manas onvast zwierf of anders aan de inwerkingen der omringende wereld bezweek. Wie deze toestand heeft bereikt, blijft voorgoed wankelloos daarin. Wat men „zwijgen” of „stilte” (mauna) of de staat van de wijze (muni) heeft genoemd<sup>4</sup>, dat is deze toestand.

De vele oefeningen (sádhaná) dienen slechts om manas bestendig te maken en door de concentratie op een voorwerp van innerlijke aanschouwing het uit zijn dagelijks, over vele aantrekkings-punten verstrooid-zijn op te voeden en om te zetten tot de „concentratie in één punt”. Voorstellingen, en het verdwijnen ervan, aantrekken en afstoten, het reiken naar voorwerpen en het weer laten varen ervan: deze alle zijn slechts wijzigings-vormen (vikára), die manas aanneemt in onophoudelijke gedaantewisseling. Zij horen niet tot ons ware wezen, want dat is onveranderlijk en altijd blijvend, het enig-werkelijke. Dit rechtstreeks en onmiddellijk ervaren als ons eigen ware wezen, en in het Zelf verwickeld blijven, is bevrijding, „eindigen van gebondenheid” (bandha-nivritti) of het doorsnijden van de „knoop” (granthi). Zolang als ge geen stevig houvast in deze toestand van louter-Zijn hebt verworven, die stilte is en volkomen vrede, zijn er twee oefeningen, die noodzakelijk blijven: het houvast aan het Zelf niet te laten varen en manas te beletten om zich door voorstellingen van buiten te laten vertroebelen.

Alle wegen en oefeningen om manas vast en sterk te maken, hebben hetzelfde resultaat ten doel: om de eenheid met het Zelf, het hoogste wezen, als werkelijkheid te ervaren. Ieder mag zich het voorwerp kiezen, waarop hij zijn manas concentreert en gericht houdt; de keuze verandert niets aan het resultaat, — want aan het einde der oefeningen komt, als resultaat, dat alleen manas overblijft als het eigenlijke voorwerp, want de voorstellingen, die van buiten komen en naar buiten afleiden, zijn volledig vernietigd. Dat is wat men verstaat onder „volmaking in geconcentreerde visie” (dhyánasiddhi) of volmaking in meditatie.

---

<sup>2</sup> De duizendbladige lotus is het doel van de weg van Kundalini, waar Kundalini-shakti, door het Sushumná-kanaal opstijgend uit de benedenste Maládhára-lotus, zich met Sadá-Shiva verenigt. Lichamelijk wordt door de voltrekking van deze vereniging de toestand teweeg gebracht, dat alle levenswarmte het lichaam ontwijkt, dat koud als een lijk wordt; die warmte blijft dan alleen nog maar aan de schedeltop voelbaar.

<sup>3</sup> Zimmer gebruikt gedurig het woord „adept” voor iemand die oefeningen doet. Een adept is evenwel iemand, die tot de verwezenlijking van het Zelf is gekomen, en derhalve geen ik-opwelling meer heeft. Het woord ‘discipel’ ware hier beter op zijn plaats geweest. Vert.

<sup>4</sup> Daarom heet de Boeddha als de Verlichte uit het Shákyageslacht in de overlevering van het boeddhisme bij voorkeur “Shákyamuni”.

Wie het pad van het „navorsen van het Zelf (átma vichára) langs gaat, ervaart dat, wat hij uiteindelijk, vragende, doorgrondt, het waarachtig volstreckte (brahman) is. Ook hij, die het pad van „gelovige overgave” (bhakti márga) gaat, ondervindt, dat wat op het eind van zijn oefeningen over blijft, het eigenlijke voorwerp is van zijn gelovige overgave. Het eind-resultaat van beide wegen is hetzelfde. Noodzakelijk voor een ieder, die bevrijding zoekt, is het in gelovige overgave of in zelf-onderzoek ernstig en onophoudelijk oefenen, totdat hij het doel heeft bereikt.

De leerling: Wat is stilte (mauna) ? Is zij in zichzelf vol bewegende kracht, of is zij louter rust en traagheid?

De Meester: Zij is geen toestand van traagheid, die van alle werkzaamheid is ontbloot. Iedere bezigheid, ieder gebeuren, die buiten in de dagelijkse wereld worden ervaren, worden met schokken door aparte stukken of banen van manas gedragen. Maar de innerlijke rust, waarin het Zelf bij zichzelf vertoeft (átma-vyavahára), of de omgang met het Zelf, is een ononderbroken bezigzijn van manas in zijn totaal. Máya, de schijn van wereld en ik, is op geen andere wijze te vernietigen dan door dit binnenwaarts gerichte omgaan met het Zelf, dat werkzaamheid is in de hoogste betekenis.

De leerling: Wat is Máya?

De Meester: Máya of de overmacht van de schijn maakt, dat ons niet aanwezig en onwerkelijk toeschijnt, wat alomtegenwoordig en aldoordringend is: geheel volkomen en licht in zichzelf, en in waarheid het Zelf, de kern van ons wezen. Daaruit volgt, dat Máya ons datgene voor werkelijk in zichzelf gegrond doet houden, wat niet-bestaand en onwerkelijk is: de drievuldigheid van de wereld (jagat), de ik-zielen (jiva) en de Hoogste (para)<sup>5</sup>, die te allen tijde onder alle hemelstreken tot schijn zijn verklaard.

De leerling: Indien het Zelf licht in zichzelf is en geheel volkomen, waarom is dan niet iedereen ermee vertrouwd op dezelfde wijze als hij met ieder ander ding in de buiten-wereld vertrouwd is?

De Meester: Als er één ding vertrouwd is, is het inderdaad het Zelf (átman), want het is zichzelf vertrouwd en weet nu van zichzelf af, als van iets, dat het waarneemt. Want weten of gewaar zijn, innerlijk licht, dat zichzelf verheldert en waardoor je de dingen der uiterlijke wereld waarneemt, is waarlijk de kracht en de aandrijvende werkzaamheid (shakti) van átman zelf. Het Zelf is geestelijk (chit), louter innerlijk-zijn en er bestaat geen ander voorwerp dan het Zelf. Het is de ondergrond van het leven en van de voorstellingen, en treedt aan de dag als manas, dat voorwerpen waarneemt, die zelf levenloos zijn en daarom hun eigen bestaan niet gewaar worden. Hun zijn en bestaan kan aan átman zelf worden toegeschreven. De opvatting, dat er een veelvuldigheid van voorwerpen bestaat, die ogenschijnlijk een zelfstandig bestaan voeren, is het gevolg daarvan, dat men zijn eigen Zijn gelijk stelt met het bestaan in het stoffelijk lichaam; met andere woorden: de ogenschijnlijke veelvuldigheid van het bestaan berust daarop, dat men denkt in termen van het stoffelijk lichaam, terwijl louter geestelijk innerlijk-zijn (chit) één is en alomvattend. Neemt men een bestaan aan van de voorwerpen buiten het Zelf, dan zijn zij noch licht in zichzelf — d.w.z. zich van hun eigen bestaan bewust — noch in staat elkaar te beseffen, noch beseffbaar. Omdat het subject zichzelf gewaar wordt, wordt het ook de voorwerpen gewaar, en wat zich niet van zichzelf bewust is, is zich ook niet bewust van andere dingen. Omdat het Zelf niet op die wijze wordt beseft, dat in alles, wat beseft wordt, het Zelf zichzelf beseft, daarom neemt het de gedaante aan van het aparte ik of de individualisatie (jiva), dat in

---

<sup>5</sup> Voor het woord ‘Hoogste’ staat in de Engelse vertaling ‘God’. Bedoeld wordt Jiva’s idee van de Schepper (ishvara). (Noot F.A.)

de zee van cirkelende wedergeboorten (sansára) verzinkt en zich traag en beneveld daarin verloren beweegt. De niet-wetende begrijpt zijn werkelijke eenheid met het Zelf niet, en vergeet de omstandigheid, dat zijn stoffelijk lichaam net evengoed voorwerp van zijn voorstelling is als ieder ander ding van zintuigelijke waarneming in de verschijnselen-wereld, dat door het naar buiten stromend manas wordt opgeroepen; daarom tobt hij zich af in de waan, dat geboorte en dood werkelijk zijn, terwijl zij niet werkelijker zijn dan de tastbare dingen van de uiterlijke wereld. Zo verzinkt hij in máyá en sansára.

De leerling: Indien het Hoogste Wezen alomtegenwoordig is, zoals ervan gezegd wordt, zou het toch makkelijk moeten vallen Zijn werkelijkheid te ervaren. Maar de heilige Schriften leren, dat de Hoogste Heer zonder zijn genade niet eens kan worden aanbeden, laat staan in Zijn werkelijkheid kan worden ervaren. Hoe kan dan het enkelingen-ik (jiva) uit eigen kracht het Zelf of het Hoogste Wezen ervaren, — zij het dan dank zij Zijn genade?

De Meester: Nooit was er een tijd, waarin het Hoogste Wezen onbeseft en in zijn werkelijkheid niet ervaren werd, want het is één met ons Zelf. Zijn genade (anugraha) is hetzelfde als het direct gewaarworden van Zijn goddelijke aanwezigheid (prasannatá), gepaard aan verlichting en openbaring. Dat iemand geen besef heeft van deze zichzelf openbarende rechtstreeksheid van de goddelijke genade, bewijst niets. De uil ziet de zon niet, die de gehele wereld verlicht, — ligt dat aan de zon of aan de uil? Indien de mens in zijn niet-wezen het eeuwig-stralend átman, het Zelf, niet beseft, — kan men dat dan aan het wezen Zelf toeschrijven? De Hoogste Goddelijke Heer is de eeuwige genade zelf. Daarom bestaat er — strict gesproken — niets van zo'n persoonlijk proces, dat het uitstromen van genade wordt genoemd. En aangezien hij alomtegenwoordig is, is de openbaring der genade niet tot enige tijd of gelegenheid beperkt.

De leerling: Bestaat er voor het Zelf een eigen plek in het stoffelijk lichaam, zodat men kan zeggen: daar toeft het?

De Meester: In het algemeen geldt de rechterzijde van de borst als de zetel van het Zelf. Het is een gewone ervaring, dat wie zichzelf aanduidt, met de hand op zijn rechterborst wijst en zegt: „ik deed het, — ik heb het gezegd,” enz. Velen zijn van mening, dat de duizendbladige lotus in de hersenpan (sahasrára) de zetel van het Zelf is. Maar dan zou iemand, die moe is, het hoofd niet omlaag houden, maar rechtop blijven. Daarom betekent het woord „hart” (hridaya) „Zelf”. Welis~ waar is de plek van het Zelf, die men als „hart” aanduidt, niet het gespierde bloedvat, dat het bloed pompt, ook niet een deel ervan, want het Zelf, het Volstreckte, dat met „Zijn-geestelijk-zalig” (sat-chit-ánanda) wordt omschreven, is volkomen, eeuwig en generzijds van deze tijds- en ruimte-begrenzungen; de gelijkwaardige begrippen van ruimtelijke voorstelling, zoals binnen en buiten, boven en onder, hebben eigenlijk geen betrekking op het Zelf. Met andere woorden: de plaats van het Zelf is daar, waarheen de voorstellingen en opwellingen van manas terugwijken, waarin zij verzinken en tot rust komen. Aan gene zijde van voorstellingen en opwellingen komt men tot het Zelf, en dat betekent: aan gene zijde van tijd en ruimte, die behoren tot de sfeer der voorstellingen. Wanneer de adept zich niet tevreden stelt met louter voorstellingen en begrippen, maar verlangt de heldere en stille staat werkelijk te ervaren, in het Zelf of in het louter innerlijk-zijn te vertoeven, dan zijn zulke overwegingen, of de plaats van het Zelf binnen of buiten het stoffelijk lichaam is, van geen belang. Wanneer iemand in het Zelf vertoeft, is het niet mogelijk, dat zulke vragen opkomen.

De leerling: Hoe komt het, dat wanneer iemand niet in directe aanraking is met zintuigelijke voorwerpen, er toch van binnen uit voorstellingen opduiken in de innerlijkste hoek van ons manas, die verhinderen dat men de stille staat beleeft van het vertoeven in het Zelf?

De Meester: De werkelijke voorwerpen van zulke voorstellingen zijn niet buiten; het zijn, innerlijk, de fijne neigingen en gewoonten van manas (vásaná), die zijn erfdeel uit vroegere

levens vormen op grond van vroegere gewoonten, gedachten en daden: hierin liggen de voorstellingen genesteld. De voorwerpen ervan bestaan eigenlijk alleen in manas, dat zijn aangeboren stilte heeft verloren, omdat wij foutievelijk ons bestaan vereenzelvigen met ons leven in het lichaam; daardoor is manas blootgesteld aan de eeuwig-wisselende inwerkingen van de zintuigelijke voorwerpen. Wanneer wij manas niet toestaan om zich in zulke voorstellingen te verstrikken, maar naar binnen toe vragen en zoeken, om, wanneer zulke voorstellingen opkomen, tot het besef te komen, wien zij eigenlijk invallen, dan verdwijnen ze terstond.

De leerling: Hoe komt het, dat het drievoudige (triputi) van de ziende, het zien en het geziene, dat in droomloos-diepe slaap, in verzonkenzijn (samádhi) en in daaraan verwante toestanden, niet aanwezig is, zich aan het Zelf, dat op zichzelf toch één en alomvattend is, voordoet en ontplooit als schijn?

De Meester: Uit het Zelf in zijn reine en oorspronkelijke staat van Zijn straalt in de eerste plaats de weerspiegelende schijn van het innerlijk-zijn (chit-ábhása), en daaruit stijgt de ik-voorstelling op; dat is de wortel van alle voorstellingen en opwellingen. Dit ik, het ego, vertoont zich, met datgene, wat uit hem volgt en erbij hoort — de wereld en de zintuigelijke waarneming — als de ziende van de geziene voorwerpen. Zo ontstaat de ogenschijnlijke ontplooiing van de drieheids-verhoudingen van de ziende, het zien en het geziene. Want van deze drie bestaat geen één onafhankelijk van een ander, of kan zonder de andere aanwezig zijn.

De leerling: Men zegt, dat het Zelf aan gene zijde is van weten en niet-weten. Hoe kan het dan het stoffelijk lichaam doordringen, en leven en werkzaamheid verlenen aan manas en aan de zintuigelijke organen?

De Meester: De oude zieners, die van het werkelijke afwisten, leren dat er een fijne verbinding is, een knoop (granthi) tussen de plaats van het Zelf en het centrum van het zenuwstelsel. Deze knoop is de harte-knoop (hridaya-granthe) en zolang als deze verbinding door de belevenis der waarheid niet wordt doorgesneden, openbaart en ontvouwt het Zelf zich door het zenuwstelsel en verleent leven en werkzaamheid aan manas en aan de zintuigelijke organen, zoals de fijne en onzichtbare electriciteit door middel van draden en geleidingen licht en kracht verleent. Wordt deze knoop tussen de plaats van átman en het zenuwstelsel doorgesneden, dan verblijft, zoals de zieners leren, het átman in zichzelf als rein, eigenschapsloos innerlijk-zijn: zó als het altijd is.

De leerling: Hoe verhoudt deze oorspronkelijke staat van innerlijk-zijn of louter beseffen zich tot het begrensde besef van de verschijnselen-wereld, dat de drievuldigheid — van de ziende, het zien en het geziene — bevat?

De Meester: Je kunt je deze betrekking voorstellen als een soort film-apparaat: het Zelf of het louter innerlijk-zijn is de lamp, de lichtbron in het innerlijk. Manas, vrij van hartstochtelijke bewogenheid (rajas) en van doffe duisternis (tamas), in een toestand van lichte helderheid (sáttva) en dicht bij átman, is de lens vóór de lichtbron. De reeks van overgeërfde neigingen en gewoonten (Vásaná) in manas, die elkaar opvolgen in de gedaante van uiterst fijne, ongrijpbaar voorbij~ glippende voorstellingen en opwellingen, is de filmstrook met zijn beelden vol gestalten, die voor de lens heen loopt. Manas is de lens. Zijn toestand van doorleefdheid of verheldering is de lichtbundel, die door de lens gaat: zij tweeën vormen samen met het Zelf het aparte ik (jiva): de lamp met het licht, dat door de lens wordt vergaard en verder uitgezonden. Zoals het licht, dat door de lens gaat, als helder schijnsel valt op het scherm er tegenover, zo verschijnt het licht van het Zelf, dat manas door de zintuigelijke organen naar buiten doet stromen, als de wereld van voorwerps-verschijnselen. Het licht, dat uit het brandpunt van de lens straalt, verlicht het scherm er tegenover: zo wordt de levenloze, gevoelloze wereld der stof



verhelderd door manas, dat de innerlijke klaarte van het Zelf verder naar buiten voert.

De film-beelden, die door middel van het licht uit de lens elkaar op het scherm opvolgen, zijn de verschillende voorwerpen, die met naam en gedaante als zintuigelijke waarnemingen opduiken in de verschijnselen-wereld, dank zij het licht, dat er door manas aan wordt verleend. De motor, waardo<sup>or</sup> de film aan het afrollen wordt gebracht, beantwoordt daarbi<sup>j</sup> aan de goddelijke wet, volgens welke de overgeërfde gew<sup>oonten</sup> en neigingen (Vásaná) na elkaar aan manas worden ingeblazen. De beelden verschijnen op het scherm, zolang als de film loopt en door de lens heen zijn schaduwen op het scherm projecteert. Op dezelfde wijze speelt, — zolang als de overgeërfde neigingen en gewoonten hun spel in manas bedrijven — de verschijnselen-wereld van het zintuigelijk waarnemen van voorwerpen, dat zij een ogenschijnlijk zelfs<sup>andige</sup> werkelijkheid is, en het individueel ik (jiva) wordt ze in waken en dromen gewaar. En verder: zoals de lens de tallo<sup>ze</sup>, kleine beeldjes van de filmstrook vergroot en in enorme proporties met bliksemsnelheid op het scherm werpt, zo vergro<sup>ot</sup>, in een onderdeel van een seconde, manas de kiemachtig kle<sup>ine</sup>, fijne neigingen en gewoonten tot geweldige omvang en geeft er naam en gestalte aan.

Is er geen film aanwezig, dan schijnt de lamp op het scherm, zonder beelden te werpen: zo ook schijnt het licht van átman enkel en alleen, zonder het drievoud (triputi) van ziende, zien en het geziene, wanneer er geen neigingen (vásaná) in het spel zijn, die zich in voorstellingen en opwelli<sup>ngen</sup> uitdrukken en dat gebeurt in de droomloos-diepe slaap, in toestanden van bewusteloosheid en van verzonken zijn (samádhi) etc. Aan de lamp gebeurt er niets, die blijft onveranderd, onveranderlijk en onberoerd, terwijl zij lens, film en scherm verlicht. Zo ook blijft het Zelf altijd zoals het in zich-zelve is: rein en onveranderlijk, terwijl het met zijn licht manas, de neigingen en gewoonten ervan en de zintuigelijke organen verheldert.

De leerling: Wat is meditatie (dhyána)?

De Meester: Dhyána bestaat daaruit, dat je vast en zonder wankelen vertoeft in het één-zijn met het Zelf, — ongeacht in welke van de drie omstandigheden je bent: waken, droom of diepe slaap, — zonder dat je de voorstelling koestert in meditatie te zijn. Wie dat kan, komt in manas tot geen enkele gewaarwording van enig verschil tussen deze drie. Zo mag de schijnbare slaap in diepe meditatie worden aangezien voor dhyána. Meditatie bestaat essentieel daaruit, dat men uitraakt boven het waarnemen van de voorstelling of indruk „ik ben in meditatie”.

De leerling: Wat is dan het onderscheid tussen zo'n meditatie en het in het Zelf opgeslorpt zijn (samádhi) ?

De Meester: Meditatie wordt begonnen door een bewuste inspanning van manas en wordt er door gedragen. Wanneer die inspanning volledig tot rust is gekomen, dan spreekt men van samádhi.

De leerling: Op welke onderdelen van de oefeningen moet men, meditatie uitoefenend, bijzonder letten?

De Meester: Wie in het Zelf wil vertoeven, mag nimmer afwijken van die in één punt geconcentreerde opmerkzaamheid op het Zelf of het reine Zijn, dat men zelf is. Glijdt men van deze concentratie af, en ontglipt men er aan, dan duiken er vele innerlijke visioenen op die door manas worden opgeroepen om voor zijn innerlijk oog te verschijnen. Maar men moet zich door dergelijke visioenen niet van de wijs laten brengen, of die licht zijn of ruimte, — en ook niet van de wijs laten brengen door „náda", de fijne, zachte toon, die men soms innerlijk verneemt, en ook niet door visioenen van de persoonlijk-lijkende godheid, die men in zijn innerlijk of wel buiten zich ziet, als had dit alles een concrete werkelijkheid, en niets hiervan moet men houden voor het waarlijk Zijnde, werkelijke (sat). Wanneer de kracht van geestelijk-zich-voorogen-

stellen, waardoor zulke visioenen worden voorgesteld en waargenomen, in zichzelf al bedrog is en schijn, hoe kunnen dan de dingen, die erdoor worden waargenomen, en dan vooral de visioenen ervan, werkelijk zijn?

Bij het oefenen (sádhaná) moet men voornamelijk op vier dingen letten: 1. Wanneer de adept steeds ieder ogenblik, dat hij verspilt met ijdel denken over dingen, die het niet-Zelf vormen, doorbrengen zou met het ernstig onderzoeken en doorgronden van het Zelf, dan zou hij al heel gauw de werkelijkheid van het Zelf beleven. 2. Totdat manas een stevig houvast heeft bereikt in de toestand van het louter Zijn, is het essentieel, dat men diepe meditatie beoefent, die doordrenkt is van de volheid van vrome overgave (bhávaná). Uitgaand van een innig zich voor ogen gesteld beeld der godheid, in wier cultus de vrome is ingewijd, doordringt de gelovige overgave de adept tot in de kern van zijn wezen en doet zijn manas zich wijd ontsluiten, zonder dat dit daardoor wegglijdt. Anders wordt manas een makkelijke prooi van zwerfende voorstellingen of wordt door slaap overmand. — 3. De adept moet zijn tijd niet verspillen met het eindeloos herhalen van formules der heilige overlevering — zoals Shivo'ham, ik ben Shiva, (de hoogste Goá) of „aham brahmásmi", ik ben Brahman (het volstrekke) — en die beschouwd worden als kenmerkend voor de vererende meditatie over het aan gene zijde van alle eigenschappen berustende hoogste goddelijke in zijn volstrektheid (nirgunam brahman) zowel als voor het bereiken van die toestand. In plaats hiervan moet de adept met de kracht, die hij schept uit het herhalen van heilige woorden en spreuken en uit het vroom vereren der godheid (upásaná), het doorgronden van het Zelf (átma-vichára) uitoefenen, zoals het is, zonder zich voorstellingen als „ik ben Brahman" toe te kennen. — 4. De voorkeur, die men aan deze soort oefeningen boven andere wegen kan geven, bestaat essentieel daaruit, dat de adept op geen enkele wijze plaats inruimt aan voorstellingen, die zich indringen en zijn manas belegerd houden.

De leerling: Men zegt, dat alles gebeurt omdat het lotsbeschikking is. Daaruit volgt dat ook de belemmeringen, die een succesvolle meditatie tegenhouden of in de weg staan, als onoverkomelijk worden beschouwd, omdat ze onherroepelijk door het lot zijn beschikt. Hoe kan men dan ooit hopen, ze meester te worden?

De Meester: Wat men noodlot noemt en wat aan meditatie (dhyána) in de weg staat, bestaat alléén voor het naar buiten gestraalde manas, niet voor het binnenwaarts gekeerde. Wie met het doorgronden van het Zelf naar binnen zoekt, laat zich van het begin af, hoe het ook zij, door geen beletsel, dat hem in de weg schijnt te staan, afschrikken om zijn meditatieoefening voort te zetten. Enkel de gedachte aan zulke beletselen is het grootste beletsel.

De leerling: Welke onthouding of voorschriften moet de adept volgen?

De Meester: Matigheid in eten, slapen en praten.

De leerling: Tot op welke hoogte is oefening (sádhaná) bevorderlijk?

De Meester: Bevorderlijk is onophoudelijke oefening, totdat je zonder de minste inspanning de natuurlijke, oorspronkelijke staat van manas bereikt, die vrij is van voorstellingen en opwellingen, — totdat voorstellingen als „ik" en „mijn" en „mij" volledig uitgeroeid en vernietigd zijn.

De leerling: Wat heeft het uit te staan met het leven in eenzaamheid en afzondering (ekánta,vása), dat aanbevolen wordt als bevorderlijk voor geestelijke ontwikkeling?

De Meester: Het Zelf is alles-ervullend, alles-doordringend — dus bestaat er geen speciale plaats, die bijzonder geschikt is voor het geestelijk leven. Het vertoeven in die stille staat, die vrij is van voorstellingen en opwellingen, betekent waarachtig dit leven van eenzaamheid en afzondering leiden.

De leerling: Wat is het teken van „onderscheidend Inzicht (viveka), dat het ware wezen insluit?

De Meester: Wanneer je eenmaal ingezien hebt, wat waar en werkelijk is, dan bestaat „onderscheidend Inzicht” (viveka) daarin, dat je door niets meer wordt misleid of op een dwaalspoor wordt gevoerd, of afgeleid wordt door inwerking van buiten af. Zolang er nog het kleinste gevoel van onderscheiding kleeft aan het volstrekte, dat één, omvattend en volkomen is, zullen verlangen, vrees en verdriet de adept, die de werkelijkheid ervan moet beleven, overvallen. Zij tonen eenvoudig aan, dat het hem ontbreekt aan onderscheidend Inzicht (viveka). Wie leeft in de voorstelling, dat zijn lichaam het Zelf is (deha-átma-buddhi), is waarlijk onwetend; uit deze foutieve gelijkstelling ontstaat de indruk van verscheidenheid, en dit is de oorzaak van alle afdwalende veranderingen van manas (vikára) in verlangens, vrees, verdriet etc.

De leerling: Is het een noodzakelijke stap dat men, om de vaste staat van, en het vertoeven in het Zelf (átma-nishthá) te bereiken, toetreedt tot de levensstand van de alles verzakende asceet (sannyása-áshrama) ?

De Meester: De enige weg om te bereiken dat men vast in het Zelf vertoeft, (átma-nishtá), is de voortdurende inspanning om je los te maken van het hechten aan het eigen lichaam. Zonder rijpheid en reinheid van manas en zonder onderzoek van het Zelf kan men deze gehechtheid aan het lichaam niet overwinnen, in welke der vier levens-toestanden<sup>6</sup> men zich ook moge bevinden. Want de gehechtheid aan het lichaam is een verward zijn van manas; de vier levens-toestanden echter, met hun voorschriften en kentekenen, hebben, voorzover ze dienen om manas te reinigen, betrekking op het lichaam en de uiterlijke geaardheid ervan. Hoe kan een alleen maar aanpassen aan uiterlijke voorschriften van gedrag, of zelfs het enkel maar dragen van kentekenen de banden van manas slaken? De gehechtheid aan het lichaam spruit voort uit het feit, dat manas onrijp en onrein is, komt voort uit gebrek aan zelf-kennis (átma-vichára), en zij wordt enkel opgeheven, wanneer manas rijp en rein wordt en zich keert tot Zelfonderzoek. De stand van de alles-verzakende asceet (sannyása-áshrama) is slechts een middel om het vrij zijn van hartstochten (vairágya) te bereiken, en dit vrij-zijn is weer een middel, om het onderzoek naar het Zelf te kunnen uitoefenen. De staat van de alles-verzakende asceet is voor hen, die ernstig naar bevrijding zoeken, een indirecte hulp om het onderzoek naar het Zelf uit te oefenen, terwijl zij streven naar het vrijzijn van hartstochten.

De levensstaat van alverzaking stelt reinheid en rijpheid van manas voorop; wanneer deze twee ontbreken, is het nuttiger om als huis- en familie-vader in de wereld te leven en de plichten van die staat te vervullen, in stede van zijn leven te verspillen met asceet te worden. De eigenlijke betekenis van „sannyása”, „afleggen”, verzaking, is dat men vrij wordt van besluiten (sankalpa) en besluiteloosheden (vikalpa) : van besluiten, die zich vormen onder de drang van het verlangen en die tot handelingen voeren, en van besluiteloosheden, die manas zwevende houden tussen verlangen en remming. Deze twee houden manas in spanning en vormen eigenlijk met recht de “familie Hangen en Bangen”. Het is niet door het verzaken van huis en

---

<sup>6</sup> De vier levens-toestanden (áshrama): — 1. De „brahma-chárin”, die als jeugdig leerling in kuisheid en gehoorzaamheid bij zijn goeroe inwoont en het heilig weten (veda) leert. De goeroe voltrekt de ‘tweede’ of geestelijke geboorte aan hem en doordrenkt hem met de magische kracht van het Brahman. — 2. De „grihastha”, de „in huis-stand wonende”: uit de leertijd bij de goeroe ontslagen, wordt hij uitgehuwelijkt, sticht een familie en oefent het vaderlijk beroep uit. — 3. De „vánaprastha”: zijn de zonen groot geworden, dan geeft hij hun het huis en de bezittingen over, verzaakt de wereld en trekt zich terug in een kluisenarij in de wildernis, waar hij zich wijdt aan ascetische oefeningen, de dienst aan de godheid en aan het streven naar verlossing. — 4. Als „bhikshu” (zwerfende bedelmonnik) of sannyásin voltrekt hij de alverzaking, terwijl hij alles aflegt (sannyása) en als vaderlandloze pelgrim de bedevaart naar het Eeuwige begint.

familie en doordat men het kenteken van de bedelende zwerver gaat dragen, dat de al-verzaking (sannyása) wordt gevormd, maar het gebeurt doordat manas deze familiebanden verzaakt. En het is uit kracht hiervan, dat manas ertoe kan komen vast in het Zelf te verblijven.

De leerling: Er wordt ondubbelzinnig geleerd, dat zolang er nog het geringste spoor van „dader-zijn” (kartritva) bestaat, of zolang er nog enig gevoel aanwezig is van „ik ben het, die het doet”, er geen verlichting of inzicht van het Zelf (átma-jnána) kan plaats hebben. Kan nu een huisvader (grihastha), die ernstig naar bevrijding verlangt, de plichten van zijn omstandigheden volkomen vervullen, zonder „dader te zijn” (kartritva) ?

De Meester: Er is geen wet, die zegt dat handeling alleen mogelijk is op grond van het „daderschap” (kartritva) en zo is er geen aanleiding om te twifelen, of te vragen of handeling mogelijk is zonder de voorstelling van de „dader” (kartri) of van het „dader zijn” (kartritva). Neem een voorbeeld: een kassier verricht de gehele dag door zeer gewetensvol zijn dienst: wie hem ziet, zou kunnen denken, dat hij verantwoordelijk is voor de geld-toestand van de firma. Maar hij weet, dat hij eigenlijk niets te maken heeft met het geld, dat in komt of dat hij uitbetaalt. Dus hecht hij er niet aan en is zonder „daderschap”, terwijl hij zijn plicht vervult en wel onberispelijk. Precies zo is het met een wijze in de omstandigheid van huisvader, en die ernstig naar bevrijding streeft: het is hem beslist mogelijk, zijn levensplichten te vervullen, die hem uit aangewezen karma uit vorige levens (prárabdha) zijn toegegroeid, zonder dat hij eraan hecht. Hij beschouwt zich enkel als werktuig. Dit bezig-zijn (karma) is geen belemmering op de weg naar Inzicht, (jnána) en Inzicht is geen belemmering tot het vervullen van levensplichten. jnána en karma zijn elkaar niet tot vijand en hinderen elkander niet.

De leerling: Wat betekent het leven van een geestelijk ingestelde huisvader, die zijn gehele tijd moet besteden om zijn onderhoud te verdienen en zijn familie te onderhouden, en wat hebben hij en zijn familie daarbij van elkander te verwachten ?

De Meester: Wanneer zo'n huisvader, zonder op zijn eigen gemak te letten, zich inspannt om zijn familie te onderhouden, dan moet zijn plichts vervulling worden aangemerkt als onzelfzuchtige dienst aan zijn familieleden, voor wier behoeften hij op grond van zijn uitgesponnen karma uit vorige levens (prárabdha) heeft te zorgen. Vraagt men, welke zegen hij dan voor zichzelf van zijn familie krijgt, dan is het antwoord, dat hij van de familie op zichzelf niets ontvangt. Want de vervulling van zijn plichten ten opzichte der familie was voor hem doorlopend een middel om nader te komen tot het geestelijk Inzicht, en aangezien hij uiteindelijk de hoogste wensvervulling zal bereiken, wanneer hij de hoogste zaligheid van het Inzicht verwerft, — het laatste doel en hoogste goed van het leven, dat met alle middelen is te verwerven, — zo heeft hij geen andere beloning van de zijde der familieleden of van het familieleven van node.

De leerling: Hoe kan een huisvader onder de last van zijn plichten, die hem door de altijd toenemende Werkzaamheid worden opgelegd, de vrede vinden van de afzondering en van het vrijzijn van de drang tot werkzaamheid, — temidden van zijn bedrijvigheid?

De Meester: Alleen van buiten bekeken schijnt een huisvader die verlichting bereikt heeft bezig te zijn met zijn werk. Hoezeer hij ogenschijnlijk bezig is met de vervulling van eindeloze plichten, in werkelijkheid is hij eigenlijk met geen enkele werkzaamheid bezig. Zijn uiterlijke bezigheid, hoe zakelijk hij die ook volvoert, verhindert hem niet om de volkomen vrede te ervaren van de afzondering, het volledig vrij-zijn van de rusteloze drang tot werkzaam zijn. De betekenis van deze schijnbare tegenstelling is, dat wie in Inzicht verlicht is (inánin), niet meer is onderworpen aan de goddelijke ordening voor wereld en mensenleven (dharma), maar dat veeleer deze ordening op hem berust en uit zijn voorbeeldige vervulling haar bevestiging ontvangt. Want hij heeft de werkelijkheid ervaren, waaruit zij voortkomt en die aan de goddelijke mensenordering (dharma) is gesteld als middel om haar te verwerven, — daarom is

hij er niet meer aan onderworpen. Die ordening evenwel hangt in haar geldigheid en bewijs van hem af, want hij geeft de andere stervelingen een onvergankelijk voorbeeld van de vervulling ervan. Zo is hij bron en steun van de eeuwige orde, terwijl hij zelf er bovenuit is gekomen. Aangezien hij zich volledig bewust is van de werkelijkheid, die ten grondslag ligt aan deze staat van zaken, blijft hij steeds buiten spel als louter toeschouwer en ongeraakte getuige van zijn eigen bezigheid en verliest er zich nimmer in<sup>7</sup>.

De leerling: Maar wanneer de „Inzichtsvolle” (jnánin) handelt uit hoofde van zijn in vorig leven gesponnen karma (prárabdha), laten deze handelingen dan geen sporen en nawerkingen (vásaná) in zijn manas achter als fijne neigingen en gewoonten, die zich aan manas hechten en het noodzakelijk ertoe drijven zich in verdere werkzaamheid te verstrikken?

De Meester: Slechts hij is een “Inzichtsvolle”, die vrij is van zulke „vásaná”. Hoe zouden zijn handelingen, die gebeuren zonder dat hij er aan hecht, sporen (vásaná) achterlaten? Aangezien er geen sporen ontstaan, kunnen die zich ook niet aan manas hechten.

De leerling: Wat betekent “brahma-charya”, de kuise levenswandel van de Brahmanen-leerling op de weg der inwijdingen van het heilig weten betreffende het Hoogste (brahman) ?

De Meester: Alleen het vorsen naar het leven van het Volstreckte (brahman) is waarachtige „levensloop van de Brahmaan” (brahma-charya).

De leerling: Zijn de voorschriften en gedragsregels voor deze levensstaat van de leerlingen-groep (brahma-charya-áshrama) de weg en het middel (sádhaná) om tot inzicht te komen?

---

<sup>7</sup> Een goed voorbeeld van onzelfzuchtige vervulling van \_\_ dharma is, in Indische sage en verdichtsel, Koning Harishchandra, de held van het geweldig drama „Kaushika's Toorn” (Chanda-Kaushika) van Kshemishvara, (in de 10de of 11de eeuw A.D.). Tegenover alle beproevingen, die het noodlot hem in schuldeloos lijden mateloos oplegt, staat hij met het inzicht:

“In waarheid zijn geluk en ongeluk hetzelfde,  
Wanneer slechts de vervulling onzer plicht  
Bewaart der ziele evenwicht.”

en Dharma, de goddelijke eeuwige orde voor heelal en mensheid, die in dit toneelspel verpersoonlijkt optreedt, zegt bewonderend over zijn held:

— Ik draag de werelden, en mij draagt  
De waarheid, die daarin berust...  
Wanneer ook voor de diepte van mijn geest  
Zich alles openbaart, dan zie 'k toch niets,  
Wat dezen koninklijken wijze evenaart.”

Dharma erkent de onschuldig lijdende, die door niets kan worden afgeleid van het pad van Dharma, als zijn gelijke en verheft hem tot de Goden: Harishchandra behoort tot de ware mensen, waarvan het epos Mahábhárata, dat de rang heeft van een leerboek van het Dharma, verkondigt.

„De Waren leiden door waarachtigheid de zon in haar ronde, De Waren dragen door kastijdingsgloed de aarde,

De Waren hoeden wat ooit werd, of wordt,  
Temidden van Waren gaan waarheden niet te gronde.”

De held, aan wiep in volkomen vervulling de wereldorde en zedenwet hun bevestiging vonden, komt in de sage (het Ráma van de Rámáyana) en verdichting van India overeen met de dionysisch lijdende held der Griekse tragedie, met de atletisch-onoverwinnelijke held van het stoïsch-Romeinse treurspel (Seneca) als ook met de gelovig-lijdende martelaar van het Christelijk toneelspel (b.v. in Corneille's Polyeucte). Zie over vorm en verdichtsel betreffende Harishchandra: H. Zimmer: „Altindisches Drama im neuindischen Roman” (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, deel 85, 1931, blz. 325 e.v.).

De Meester: De deugden en oefeningen, die het middel zijn om Inzicht te verwerven<sup>8</sup> vindt men alle inbegrepen in de gedragsvoorschriften voor de leerlingen-stand. Wie ongehuwd is, zou deze voorschriften nauwkeurig moeten volgen, om zijn zedelijke ontwikkeling te helpen bevorderen.

De leerling: Mag iemand uit het jeugdige stadium van kuis leerlingenschap (brahma-charya-áshrama) onmiddellijk overgaan tot het laatste levensstadium van al-verzaking (sannyása-áshrama), zonder dat hij eerst de beide middelste levens-trappen van huisvader (grihastha-áshrama) en van kluizenaar in het woud (vánaprastha) heeft vervuld?

De Meester: Wie volkomen in staat is, Inzicht te verwerven - een „adept van hoogste geschiktheid” (uttama adhikárin) - hoeft de vier levensstadia niet achtereenvolgens te doorlopen. Wie zijn eigen ware wezen heeft beseft, slaat geen acht meer op de verschillen tussen deze levensstrappen; de staat of stand, waartoe hij toevallig behoort, schijnt hem noch bevorderlijk noch nadelig voor zijn geestelijke volmaking.

De leerling: Is het afwijken van de levensorde der kasten en levensstadia nadelig voor het individu?

De Meester: Het waarnemen der voorschriften en regels heeft alleen de betekenis om middel te zijn op de weg tot het Inzicht. Daarom is het voor iemand, die zich onophoudelijk in Inzicht oefent, niet volstrekt noodzakelijk, om de plichten van de levens-stand, waarin hij zich juist bevindt, te vervullen. Wanneer zo'n wijze ze zorgvuldig vervult, gebeurt dat uitsluitend om de mensheid te dienen en om de wereld in het geheel te helpen. Hem zelf levert het vervullen van zulke plichten niets op, noch ontnemt het hem iets.

### 3. RECHTSTREEKSE ERVARING.

(Anubhava)

De leerling: Wat is „geest-licht" (chit-jyotis)?

De Meester: „Geest-licht" is het louter Zijn (sat) of geestelijk innerlijk-zijn (chit), dat in wezen is: licht in zichzelf, waardoor het Al verhelderd en zichtbaar wordt: manas innerlijk en de verschijnselen-wereld der zintuigelijke waarnemingen buiten. Het is het licht, dat de waarnemende zowel als het waargenomen voorwerp verlicht. Het bestaan ervan laat zich alleen opmaken uit wat door de schijn ervan tot verschijning komt, want zelf wordt het nooit voorwerp van waarneming.

De leerling: Wat is „hoger Inzicht" (vijnána) ?

De Meester: „Hoger Inzicht- is de toestand van louter onveranderlijk gewaar-zijn. Het is als een

---

<sup>8</sup> De „Acht Trappen van Yoga". die het middel zijn om Inzicht te verwerven, zijn omvat in het uitoefenen der „zes deugden". De „Acht Trappen van Yoga" zijn: — 1. Yama, geduld. — 2. Niyama, ingetogenheid. — 3. ásana, beoefening der lichaamshoudingen van de yogin. — 4. Pránáyáma, adem-oefeningen. — 5. Pratyáhára, manas uit de zintuigelijke gebieden terug trekken. — 6. Dháraná, manas in dit terug houden vasthouden en bestendigen, en het vasthouden van een voorwerp van innerlijke concentratie. — 7. Dhyána, meditatie over een voorwerp van innerlijke aanschouwing. — 8. Samádhi, verzonken-zijn, vereniging met het goddelijke, het volstrekke. — De zes deugden zijn: — 1. Sama, gelijkmoedigheid ten opzichte van alle aan elkaar tegengestelde indrukken, plezierige zowel als onplezierige. — 2. Dama, het beheersen der zinnen. — 3. Uparati, Ophouden, of volmaakte gelijkmoedigheid. — 4. Titikshá, het zonder hartstocht verdragen van lijden en moeilijkheden. — 5. Shraddhá, Volstrekt geloof aan de ingeslagen weg en heilige ernst voor het vervullen van de opgave. — 6. Samádhána, diepe concentratie van manas, die leidt tot volkomen verzonken-zijn.

meer, waarvan de kristallen stilte door geen golf wordt gerimpeld, het is als de grenzeloze uitgestrektheid van bewegingloze ruimte. Alle voorstellingen en opwellingen zijn daarin volslagen tot rust gekomen. Het is louter innerlijk-zijn zonder eigenschappen. Dat moet de oefenende (sádhaka) als werkelijkheid ervaren.

De leerling: Wat is zaligheid (ánanda) ?

De Meester: Zaligheid is de belevenis van het uiteindelijk geluk en van volkomen vrede in de staat van „hoger Inzicht”. Zij gelijkt op de droomloos-diepe slaap en is geheel vrij van voorstellingen en opwellingen. Deze toestand wordt aangeduid als „volkomen onveranderlijk verzonken zijn in het Ene” (kevala-nirvikalpa-samádhi).

De leerling: Wat betekent „boven de zaligheid uit zijn (ánanda-atitá) ?

De Meester: Wanneer iemand de staat heeft bereikt van laatste zaligheid (ánanda), die op droomloos diepe slaap lijkt, vrij van voorstellingen en opwellingen, en daarin verblijft en onveranderlijk en ononderbroken de volkomen vrede ervaart, ook terwijl hij klaar-wakker is, dan heet hij „boven de zaligheid uit”. Zoals een klein kind, dat slapend voedsel tot zich neemt en niets gewaar wordt, zo wordt een yogin, die standvastig in de zaligheid van volkomen vrede vertoeft, niet afgeleid door wat hij doet; in werkelijkheid is hij met geen werkzaamheid bezig, al is hij nog zozeer doende met alle mogelijke verrichtingen. Deze staat heet „vanzelf toenemend onveranderlijk verzonken zijn in het Ene” (sahaja-nirvikalpa-samádhi).

De leerling: Men zegt, dat alles, het levende zowel als het levenloze, van onszelf alleen afhangt. Is deze bewering slechts een conclusie of is zij op ervaring gebaseerd?

De Meester: Wanneer je dat vraagt, moet je met het woord „Zelf” niet ons lichaam bedoelen. Pas wanneer de onbeschrijflijke kracht (shakti), die in droomloos diepe slaap tot rust komt, zich in waaktoestand verheft met de voorstelling „ik”, wordt er over het algemeen iets waargenomen en ervaren. Is dit waarnemende ik er niet, dan wordt er niets waargenomen. Deze onomstotelijke gelijktijdigheid is weliswaar een stuk ervaring en niet alleen als gedachte gereconstrueerd. Daaruit volgt ontwijfelbaar, dat alles, wat is, uit het Zelf opstaat, erdoor wordt gedragen en er weer in wordt opgelost.

De leerling: Er bestaan nog talrijke individuele zielen, die de lichamen belevendigen en men kan duidelijk zien, dat ze zich onafhankelijk van elkaar bewegen, — hoe kan men dan uit ervaring beweren, dat er maar één átman bestaat?

De Meester: Wanneer de gewaarwording “Ik ben dit tastbaar lichaam” gelijk kan worden gesteld aan het Zelf, zouden er inderdaad vele átman bestaan. Maar het átman of de werkelijkheid van het Zelf bestaat juist in de ervaring, waarin ieder denkbeeld van „ik”, ieder gewaarzijn van lichamelijk bestaan volledig is vernietigd. In deze toestand of staat bestaat er geen schaduw van iets dualistisch, — daarom zegt men: het átman is één, zonder een tweede.

De leerling: Berust de leer, dat het volstrekke (brahman) voor manas kenbaar is en tegelijkertijd “generzijds van dat erkennen is” op ervaring?

De Meester: Ja. Wanneer manas rein is, dan is het brahman kenbaar; en het is generzijds van het kennen, indien manas niet rein is.

De leerling: Wat zijn de kentekenen van rein en onrein manas?

De Meester: Wanneer de niet te omschrijven kracht (shakti) zich ontwikkelt tot een verscheiden zijn van het volstrekke (brahman), vervalt zij tot spiegelende schijn (ábhása) en neemt vele gedaanten aan. Deze vervorming in spiegelende schijn verliest zij weer door onderscheidend Inzicht (viveka), — deze „kracht- heet „rein manas”. In de toestand van haar eenheid met het

volstreekte (brahman) heet zij „kennen van Brahma"; is evenwel deze kracht onderworpen aan de vervorming in spiegelende schijn, dan heet zij „onrein manas", en haar toestand, waarin zij niet één is met het volstreekte, heet „niet-kennen".

De leerling: Men zegt dat gesponnen karma uit vorige levens zich aan het lichaam hecht, tot dit te gronde gaat. Kan iemand ook in het stoffelijk leven vrij komen van karma?

De Meester: Ja, dat is mogelijk. Wanneer het ik-wezen (ahamkára), dat tussen het Zelf en het stoffelijk lichaam van de mens ontstaat, waarop het karma inwerkt en waarvan het ook afhankelijk is, volledig tot rust komt en is vernietigd door het ervaren van het werkelijke en ware wezen, hoe zou dan gesponnen karma, dat buiten de mens en zijn ik-wezen geen werkelijkheid heeft, nog voortbestaan? Daarom: waar geen ik-wezen is, is er ook geen karma, dat zich nog moet uitwerken.

De leerling: Indien het Zelf in werkelijkheid „zijnd en geestelijk" (sat-chit) is, waarom wordt het dan „noch zijnd (sat) noch niet-zijnd (asat)" en „noch geestelijk (chit) noch niet-geestelijk (achit)" genoemd?

De Meester: Het Zelf is zijnd. Maar omdat het het volstreekte en alomvattende is, waarbuiten niets bestaat, zou de omschrijving „zijnd" plaats bieden aan de mogelijkheid van een tegenstelling, die men zich als „niet-zijnd" zou voorstellen, —het „niet-zijnde" als een tweede, dat niet tot het „Zijn" zou behoren; daarmee zou men verstrikt raken in de voorstelling van iets tweeledige, een dualisme. Om duidelijk uit te drukken, dat het Zelf eeuwig is, alomvattend en volstrekt, wordt het omschreven als iets anders dan „zijn" en „niet-zijn". Evenzo is het Zelf louter wetend „innerlijk-zijn (chit)"; maar aangezien er niets anders, wat zou kunnen worden geweten, bestaat dan het wetende Zelf, wordt het omschreven als iets anders dan „weten" of „niet-weten". Met andere woorden: aangezien alleen het Zelf werkelijk is, zijn kennende en het gekende één en hetzelfde, — ten onderscheid met het kennen in het dagelijks bestaan. Om dit verschil uit te drukken zegt men: het Zelf (átman) is „verschillend van het geestelijke (chit) en van het niet-geestelijke (achit)".

#### 4. VOLMAAKTE HOUDING VAN INZICHT.

De leerling: Wat is „ontplooid vertoeven" (árüdha-sthiti) in Inzicht (jnána) ?

De Meester: Het is de gestadige onwankelbare staat, waarbij manas volledig in het Zelf is in- en opgezogen. Het is de staat, waaruit manas nimmer meer ontspruit, en nooit wordt geboren. Alhoewel die staat zich geheel vanzelf en zonder de minste inspanning instelt, zoals een ieder, die vast zit aan zijn lichamelijk bewustzijn, uit geheel vanzelfsprekende, hem aangeboren overtuiging zegt: „Ik ben geen geit, geen os of enig ander dier, ik ben een mens", — zo, ingeworteld is de inzichtsvolle (jnánin) het weten, dat hij geheel natuurlijk en onwillekeurig binnen het Zelf is. Het is een innerlijk-zijn, dat hem doet zeggen: „Niets, van af mijn stoffelijk lichaam buiten, tot binnen toe de zachte zingende klank in het innerlijk (náda)<sup>9</sup> ben ik, want ik ben het Zelf (átman), dat zijnd (sat), onstoffelijk geestelijk (chit) en zalig (ánanda) is.

De leerling: Er zijn zeven trappen van Inzicht (jnána-bhumiká)<sup>10</sup>, — welke van de zeven moet

---

<sup>9</sup> De Hatha-yoga handelt over de ervaring van fijne innerlijke tonen (náda), welke toonladder de vordering van de adept naar de volmaaktheid begeleidt. Verh. H. Zimmer: „Indische Sphären", München 1925, blz. 115-6.

<sup>10</sup> De zeven trappen van de weg tot Inzicht zijn: — 1. Het edel en heil-in-uitzicht-stellend verlangen (shubhá icchá) om een hoger geestelijk leven en de verlichting te verwerven. — 2. Onderscheidend overpeinzen (vicháraná). — 3. Verfijnd manas (tanumánasa): de adept ervaart, dat het fijne wezen van



men bereikt hebben, om als kennende beschouwd te worden?

De Meester: De vierde.

De leerling: Waarom worden er dan nog drie verdere trappen onderwezen?

De Meester: De trappen van vier tot zeven hebben alleen betrekking op de verschillende eigenschappen van de tijdens zijn leven verlost (Jivan mukta), maar niet op de staat van de bevrijding door Inzicht. In betrekking daarmee, bestaat er geen verschil tussen.

De leerling: Wanneer evenwel de bevrijdings-staat voor alle vier in gelijke mate geldt, waarom houdt dan de heilige overlevering zich zo uitvoerig met de laatste bezig?

De Meester: Wanneer door de overlevering diegene zo bijzonder wordt geprezen, die de hoogste trap heeft bereikt, dan geldt dat slechts zijn bijzonder lofwaardig verleden in vorige levens, waarvan het resultaat is, dat hij voortaan gedurende, geestelijke zaligheid geniet. Verder is er geen aanleiding voor deze lof.

De leerling: Er is niemand, die niet naar deze bestendige, geestelijke zaligheid verlangt. Waarom streven niet allen, die Inzicht hebben bereikt (jnánin), naar deze hoogste trap?

De Meester: Het is geen ding, dat men kan bereiken door ernaar te verlangen of ernaar te streven. In werkelijkheid is het een resultaat van gesponnen karma uit vroegere levens, dat zelfs nu nog vrucht draagt (prárabdha karman); zo zegt dus -de heilige overlevering, die de kennende op de laatste trap prijst, niet dat wie een van de andere hogere trappen heeft bereikt, géén kennende (jnánin) zou zijn. Op de vierde trap al is het ik volledig vernietigd, — hoe zou men daar dan nog bezig zijn met wensen en bemoeiingen naar een volgende trap? Zolang er op enigerlei wijze nog wens of bemoeiing bestaat, is men nog niet in Inzicht volmaakt.

De leerling: Enkele heilige teksten zeggen, dat de staat, waarin alle werkzaam-zijn van de zintuigelijke organen en van manas is beteugeld en vernietigd, de hoogste uiteindelijke staat voorstelt. Wanneer dat zo is, hoe is deze staat dan te verzoenen met de toestand van een mens, die in het volle bezit is van zijn zintuigelijke ervaringen en van die van manas?

De Meester: Wanneer dit het teken van de hoogste staat ware, dan ware er aan hem ook werkelijk niets, dat uitsteekt boven de toestand van droomloos-diepe slaap, waarin zintuigen en manas hun werkzaamheid hebben stopgezet. Verder: wanneer deze staat, zoals niet anders kan, voorbijgaand is en niet ononderbroken, en dus niet voortduurt, terwijl zintuigen en manas in werkzaamheid zijn, — hoe kan men dan zeggen, dat dit de waarlijk werkelijke en eigenlijke (sahaja) staat is? Uit hoofde van gesponnen karma uit vorige levens (prárabdha) stelt die zich voor een begrensd tijdsverloop in, en hij kan zelfs tot de dood toe duren, maar hij kan in geen geval de laatste, hoogste staat genoemd worden. Wie die zo noemt, beweert dat vele oude schrijvers van Vedánta-geschriften en andere werken over Inzicht (jnána), zelfs de Hoogste, Goddelijke Heer van het heelal, de waarheid niet weten. Wanneer iemand zegt, dat alleen dát

---

manas het grof verlangen naar zinnelijke vreugden heeft overwonnen, omdat het zonder wensen is geworden en er niet meer aan hecht. — 4. Bereiken van de lichte klaarheid (sattva-ápatti) : fijn en geheel zuiver geworden, smelt manas met het Zelf (átman) samen. Deze vierde trap en de drie volgende zijn niet zozeer verschillende trappen van geestelijke vooruitgang, maar stellen veeleer vier verschillende zijden voor van de ervaring, waarin de werkelijkheid van het Zelf wordt aanschouwd (átma-sákshátkára). — 5. Het met niets verbonden zijn (a-samsakti). — 6. Scheppende voorstelling der dingen (padártha~bhávaná). — 7. Tot de vierde staat gaand (turya-ga). De adepten van de drie laatste trappen heten: „Brahmawetende" (brahma-vid), „Brahmabeter" (brahma-vara) en „Brahmabest" (brahma-varishtha).

de ware hoogste staat is, wanneer zintuigen en manas ontbloot zijn van alle werkzaamheid, — hoe kan deze staat dan „rond en volkomen" (paripurna) heten? Alleen het uitgesponnen karma uit vorige levens is de oorzaak van het spel der werkzaamheid (pravritti) in de kennende, en voor het ophouden van dit spel (nivritti); daarom hebben de grote wijzen onderwezen, dat de natuurlijke, onwillekeurige, onwankelbare staat (sahaja-nirvikalpa-sthiti) de hoogste en laatste is.

De leerling: Wat is dan het onderscheid tussen droomloos-diepe slaap (sushupti), waarin werkzaamheid van zinnen en van manas tot rust is gekomen, en de staat van „wakend in droomloze slaap" (jágrat-sushupti), zoals men de volkomen stilte van het innerlijk-zijn in het Zelf heeft aangeduid?

De Meester: In de leegte van de droomloos-diepe slaap is niet enkel de werkzaamheid van zinnen en manas afwezig, maar ieder innerlijk-zijn ontbreekt er ook aan. Maar in de toestand van „wakend-in-droomloos-diepe-slaap" (jágrat-sushupti) heerst louter innerlijk-zijn. Daarom wordt die ook „slaap in innerlijk-zijn" genoemd.

De leerling: Waarom wordt een en hetzelfde Zelf (átman) de „vierde staat" (turiya) en „boven de vierde uit" (turiya-atita) genoemd?

De Meester: De „vierde" staat heet „turiya", de drie andere, die afwisselend komen en gaan: waken, droomslaap en diepslaap, — de laatste ook „vishva": Al, „taijasa": stralend, „prájna": inzicht-hebbend, wijs, geheten, — zijn niet het Zelf. Om aan te tonen, dat het Zelf iets anders is dan deze drie, dat als ongeraakte getuige, als toeschouwend oog, toeziet, heet het de „vierde" (turiya) of de „toeschouwende getuige (sákshin). Wie volmaking in de vierde staat bereikt, is de drie andere te boven, daarom kan het Zelf niet langer als „vierde" worden aangeduid. De houding van de toeschouwende getuige aan het Zelf is dan Niet-Zijn (abháva): niet-zijnd gezamenlijk met de overige. In deze staat, boven de drie andere uit, louter in zichzelf berustend, heet het Zelf „boven de vierde uit" (turiya-atita). Meer wil het onderscheid tussen „vierde" en „boven de vierde uit" niet beduiden.

De leerling: Wat voor nut hebben geschriften van heilige openbaring voor iemand die Inzicht heeft verworven (jnánin)?

De Meester: De Inzicht-hebbende straalt het bezit uit van alles, wat de heilige openbaring optekent als eigenschappen van zijn staat. Daarom hebben de heilige geschriften voor hem niet het minste nut meer.

De leerling: Bestaat er een wisselwerking tussen volmaking in wonderkrachten (siddhi) en bevrijding (mukti)?

De Meester: Enkel het voren naar het Zelf (átma-vichára) leidt tot bevrijding. Alle wonderkrachten zijn scheppingen van máyá, de kracht, die over de gehele wereld schijn verwekt. Volmaaktheid in het Zelf (átma-siddhi) alleen is eeuwige en ware wonderkracht; de bezigheid van máyá als krachten, die tijdelijk wonderen uitwerken, is helemaal geen volmaking van wonderkrachten (siddhi). Naar zulke wonderkrachten streeft men alleen — en men bereikt ze ook alleen — om opzien te baren, roem te verwerven en er zinnelijke wensen mede te bevredigen. Vele mensen evenwel bezitten ze louter op grond van hun gesponnen karma uit vorige levens (prárabdha), zonder dat ze ernaar hadden verlangd. Weet, dat de eenheid van je Zelf met het Volstreckte de wonderbaarlijkste volmaking is. Dat is de hoogste staat van het Eén-zijn (sáyujya): dit is bevrijding, dank zij de belevenis der werkelijke eenheid met het Volstreckte (aikya-mukti).

De leerling: Wanneer de belevenis, dat we volkomen één zijn met het Volstreckte, moet worden beschouwd als de ware essentie der bevrijding, is dat dan niet in tegenspraak met vele

stellingen uit de heilige overlevering (shruti) en van heilige wijzen, dat bevrijding alleen is te bereiken in het stoffelijk leven, zolang als men het sterfelijk omhulsel niet heeft afgeworpen?

De Meester: Alle overpeinzing over het wezen der bevrijding en hoe zij wordt beleefd, stelt gebondenheid voorop van de een of andere soort, of in de een of andere gedaante. De werkelijkheid ligt evenwel ergens anders. Van het hoogste standpunt uit bekeken, van het zuivere eeuwige geestwezen (purusha) uit, is er nooit enige gebondenheid geweest, evenmin bestaat die nu of zal zij ooit in de toekomst bestaan. Het begrip „gebondenheid” is volslagen inhoudsloos en heeft op niets werkelijke betrekking. Dat is het ondubbelzinnig vaststellen van een feit, dat de Vedánta onderwijst. Hoe kan het begrip „bevrijding, dat alleen in verband met „gebondenheid” betekenis heeft, ooit kracht bezitten, wanneer van het hoogste gezichtspunt der waarheid uit gezien, iets dergelijks als “gebondenheid” helemaal niet bestaat? Daaruit komt de eindeloze strijd voort over het wezen der gebondenheid en van verlossing — en niemand begrijpt dat, wat aan het gebruik van de twee begrippen ten grondslag ligt, zo leeg en zinloos is, als de strijd over het slechte karakter van de zoon ener vrouw, die nimmer baarde, of over de vorm en de kleur van een hazen-gewei, — dingen, die helemaal niet bestaan<sup>11</sup>.

De leerling: Dan zou alles, wat de heilige overlevering (shruti) en de wijzen van oude tijden lang en breed over het wezen van gebondenheid en bevrijding onderwezen, ongerijmd, onbelangrijk en helemaal onwaar zijn? Was het juist, dat zij zulke onware dingen onderwezen?

De Meester: Neen, die leringen zijn noch ongerijmd, noch onbelangrijk. Ze zijn ook niet fout of onwaar. Het begrip „bevrijding” is door Inzicht en weten gemunt, het gebruik ervan is gerechtvaardigd, want het dient om de onjuiste, schijnvolle voorstelling van „gebondenheid” teniet te doen, die van vele levens geleden sinds de wereld bestaat door niet-weten in het manas der mensheid wortel heeft geschoten. Het gebruik van woorden als „gebondenheid” en “bevrijding” betekent niets meer dan dit. Alleen de omstandigheid al, dat verschillende mensen het wezen der bevrijding verschillend omschrijven, geeft ruimte aan de conclusie, dat de voorstelling “bevrijding” een loutere vrucht der verbeelding is.

De leerling: Wanneer „gebondenheid” en „bevrijding” louter inbeeldingen zijn, dan is alle moeite, die de adepten zich geven, die de leer van een goeroe aanhoren (shravana), erover nadenken en haar in hun manas bewegen (manana) en door taai verdiepte visie trachten tot het hoogste werkelijke door te dringen (nididhyásana), toch vruchteloos en zonder werkelijk doel?

De Meester: Neen, hun moeite is niet vergeefs. Om zonder schaduw van twijfel te weten, dat zoiets als „gebondenheid” en „bevrijding” helemaal niet bestaat, is het hoogste doel, dat men met alle middelen moet willen bereiken. Alleen door het proces (sádhaná), waarvan wij spraken, kan men het bereiken: werkelijk te ervaren, dat op het vlak van hoogste ervaring beide niet bestaan.

De leerling: Dus bestaat er een gebied van ervaring, van waaruit men zeggen kan, dat er noch bevrijding, noch verlossing bestaat?

De Meester: Zeer zeker; alleen in het gebied der ervaring is dit uitzicht te verwerven. Ze berust niet louter op heilige overlevering.

De leerling: Hoe moet men het ervaren?

De Meester: De voorstellingen “gebondenheid” en „bevrijding” zijn niets dan wijzigings-

---

<sup>11</sup> „De zoon van een onvruchtbare” en „hazen-hoornen” (hazengewei) — in het Engels in dezelfde betekenis „a mare’s nest”, een „merrie-nest” — zijn traditionele voorbeelden der Indische school-philosofen om dingen aan te duiden, die niet werkelijk kunnen bestaan, aangezien ze een tegenspraak in zichzelf zijn.

vormen, wisselende gedaanten (vikára) van manas. Ze hebben geen eigen wezen, geen eigen bestendigheid en kunnen niet uit eigen kracht werken. Het zijn alleen veranderingen aan iets anders; er moet een grootheid bestaan, die van hen onafhankelijk is, die hun bron is en waardoor ze worden gedragen. Onderzoekt men deze bron, om te weten van wie uit „gebondenheid" en “bevrijding” eigenlijk gelden, dan vindt men, dat ze van „mij" uit worden verklaard: van iemand zelf. Wanneer je dan ernstig vraagt: “Wie ben ik?” dan zul je zien, dat zoiets als „ik" of „mij" niet bestaat. Wat over blijft, wanneer men ervaart, dat er geen ik bestaat, wordt ervaren, van alle twijfel vrij en levendig als licht op zichzelf en alleen in zichzelf berustend. Deze levendige belevenis, rechtstreeks en onmiddellijk als ervaring der hoogste waarheid, komt geheel geluidloos en vanzelf en heeft niets buitengewoons of bevreemdends in zich, komt tot een ieder, die slechts even stil houdt in een naar binnen gericht vragen en die zijn manas geen ogenblik naar buiten laat vluchten, noch enigerlei tijd met praatjes doorbrengt. Er is niet de minste twijfel aan: wie deze werkelijkheid beleeft heeft en zo in volkomen eenheid met het Zelf vertoeft, — voor hem bestaat er geen gebondenheid noch bevrijding.

De leerling: Wanneer dus in waarheid beide niet bestaan, waaruit ontstaat dan de onmiskenbare ervaring van het lijden in de wereld en het niet-vermoedend, onwetend, verblind aan de wereld hangen?

De Meester: Deze twee, het lijden en het aan de wereld hangen, worden ervaren alsof zij werkelijk waren, wanneer iemand verdwaalt uit de eigenlijke oorspronkelijke staat van het zuiver Zelf en daar nooit in vertoeft.

De leerling: Kan een ieder twijfelloos en rechtstreeks ervaren, dat wat hij beseft werkelijk de eigenlijke, oorspronkelijke staat is?

De Meester: Zeer zeker, dat is voor ieder zonder twijfel mogelijk.

De leerling: Hoe kan men zeggen, dat deze ervaring binnen ieders bereik ligt?

De Meester: Ieder ervaart, dat hij niet ophoudt te zijn, ook wanneer de gehele wereld, het levende en het levenloze, ophoudt er te zijn, zodra hij in droomloos diepe slaap zinkt, flauw valt of andere toestanden ervaart, waarin het bewustzijn verdwijnt. Ons eigen bestaan is iets dat wij zonder twijfel ten allen tijde en onafhankelijk van al het overige onmiddellijk ervaren. Zo is het pure Zijn, enig en voor allen gelijk, rechtstreeks te ervaren in eeuwige aanwezigheid als onze eigen oorspronkelijke staat. Al het overige, dat voorshands kan worden omschreven als ervaring der verlichting of van het niet-weten, zijn slechts veranderingen of wisselende vormen in de gesteldheid van manas (bháva vikára). Al deze ervaringen en belevissen zijn geheel vreemd aan ons eigenlijk, oorspronkelijk wezen, — en dat is het laatste woord der wijsheid.

**Einde**