

A large, leafy tree stands in a field under a blue sky with clouds. The tree is the central focus, with its branches spreading out. The field is a mix of green and yellow grass. In the background, there are some buildings and more trees.

JAAR 2008-2009

**OP WEG MET
ṢAḌḌARŚANA
Deel I**

**PROMOTOR:
ĀTMA MUNI**

**EINDWERK VAN:
VAN GHELUWE SISKI**

Voorwoord

Waarschijnlijk zult u zich afvragen: "Hoe komt een leerling met zo weinig yoga-ervaring ertoe om zo'n moeilijk onderwerp als śaḍḍarśana te kiezen voor haar eindwerk?" Wel, het antwoord is heel eenvoudig, ich habe es nicht gewusst.

Door omstandigheden ben ik er gewoon in getuimeld. Toen we tijdens de opleiding de module Dharma Śāstra kregen, moest onze lesgever Ātma Muni onverwacht een operatie ondergaan en hebben we een aantal lessen over de Hindoe-schriften moeten missen. Ondanks het feit dat hij dit nadien zo goed en zo kwaad als mogelijk was, heeft ondersteund, had ik bij het oplossen van de examenvragen toch een gevoel van hiaten en toen werd het reeds voor mij duidelijk dat ik dit in mijn thesis verder wilde uitwerken, onwetend dat dit wel eens een zware brok zou kunnen worden. Ik begrijp nu waarom Ātma Muni en Suman een glimlach op de lippen kregen toen ik hen mijn onderwerp voorstelde...

Ik meen, net als zo velen, dat de studie en het begrijpen van de śaḍḍarśana belangrijk is voor mijn mentale en spirituele ontwikkeling omdat het deel uitmaakt van de Indische filosofie, omdat het mij een perspectief geeft van het oude India, omdat het leidt tot evenwicht en bevrijding in mijn denken en tot vrij en creatief redeneren, omdat het veel problemen van de Westerse filosofie helpt oplossen en omdat het prachtig is om de uiteindelijke eenheid in de zes systemen te mogen ervaren.

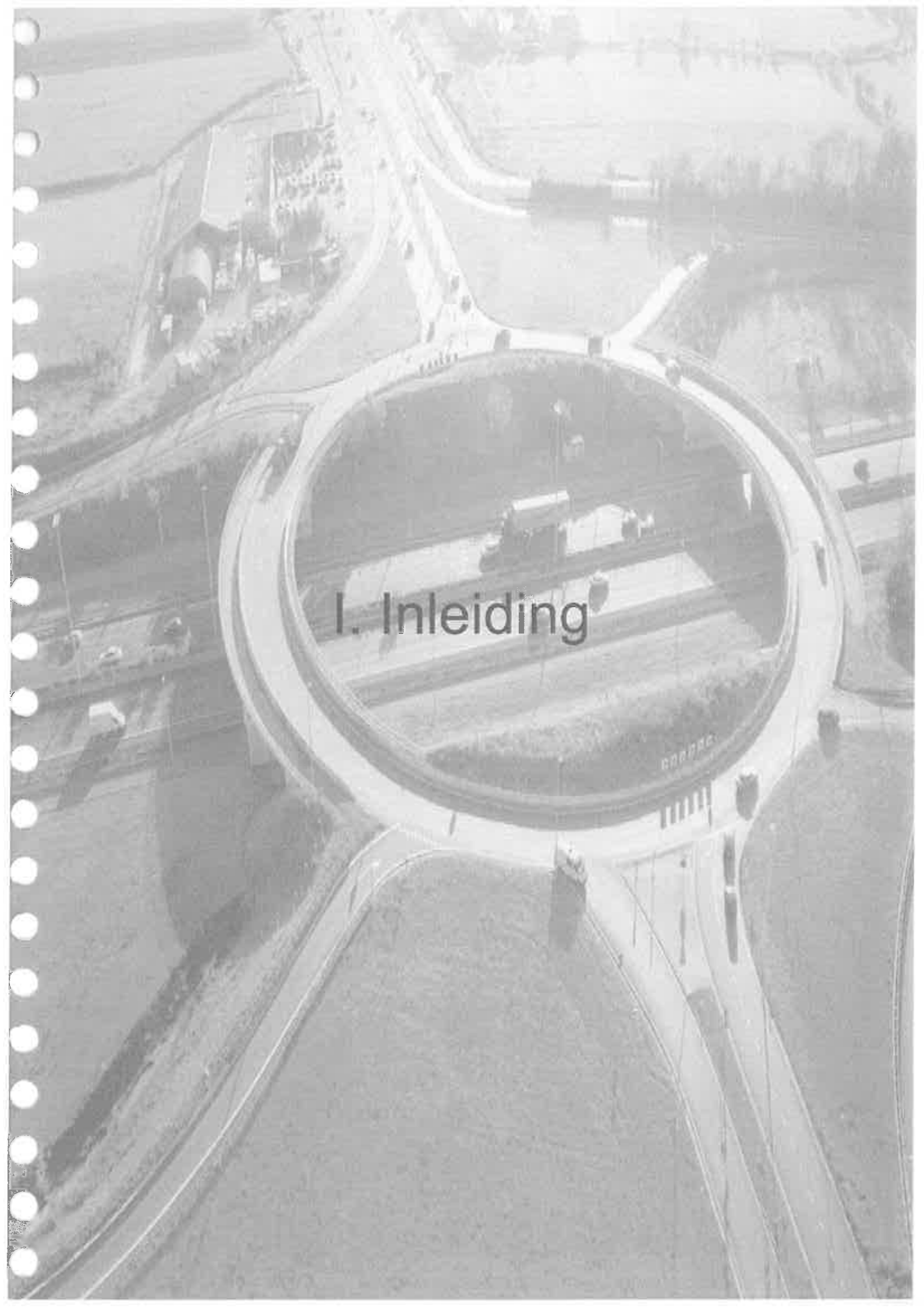
Ik wil dan ook iedereen bedanken die mijn opleiding en het opstellen van dit werk mogelijk maakten: mijn leraren Ātma Muni, Suman, Mīra en Dharma Muni, mijn medeleerlingen, 'yoga' vrienden en familieleden die mij bewust of onbewust heel veel kennis doorgaven, en elkeen die op één of andere manier een bijdrage leverde - zoals bijvoorbeeld de auteurs van de boeken die ik in functie hiervan gelezen heb - en die hier niet echt vermeld worden.

Ook een diepgemeende dankjewel voor Annemarie en Kṛṣṇa Muni is hier op zijn plaats omdat zij zo vriendelijk waren om mij te helpen bij het typen en corrigeren van de tekst.

*Namaste,
Siska.*

Inhoudstafel

I. Inleiding	p.3
II. Şaḍdarśana	p.5
III. Nyāya	p.13
IV. Vaiśeşika	p.49
V. Sāṃkhya	p.82
VI. Bibliografie	p.121

An aerial photograph of a large, multi-lane roundabout. A semi-truck is positioned in the center of the roundabout, facing away from the camera. Several other vehicles are visible on the surrounding roads. The text "I. Inleiding" is overlaid on the image.

I. Inleiding

"Er was eens een dorp waar alleen blinden woonden. Op een dag kwam er een olifant het dorp in lopen en iedereen wilde natuurlijk te weten komen wat een olifant was. Omdat de inwoners blind waren, moesten zij naar het beest geleid worden en de drijver liet hen de olifant ervaren door deze te laten betasten. Natuurlijk raakte iedereen een ander deel aan.

Ten slotte kwamen de blinden bij elkaar om elkaar van hun ervaringen te vertellen. Hij die de poot gevoeld had, zei dat de olifant was als een zuil en hij die de staart had betast, zei dat het beest was als een stok en zo ging het door met de oren, de slurf, de slag-tanden, de dikke buik, enzovoort. Elke persoon beschreef de olifant overeenkomstig een eerder opgedane ervaring, iets waarmee zij hem konden vergelijken. Toen begonnen zij te discussiëren. "Jouw olifant was niet de echte, de jouwe was illusie, de mijne is de enige echte, enzovoort." Later legde de drijver hun uit: "Niemand kan een volledig beeld van de olifant hebben. Het enige wat jullie kunnen doen is al jullie verschillende ervaringen van "olifant" bij elkaar brengen en uit al deze ervaringen kunnen jullie je een beeld vormen van een nieuw schepsel dat bekend staat als "olifant". Maar het is de som van al deze delen en iets meer dat het hele schepsel "olifant" vertegenwoordigt."

Uit: "Goed gezelschap"
Verhalen van Śrī Shantananda Sarasvati
Stichting Ars Floreat

II. Şaddarşana

1. Hier volgt een uiteenzetting over śaḍḍarśana.

Śaṭ betekent zes en darśana is afgeleid van dṛś (zien). Het gaat om zes socio-spirituele logische zienswijzen, bedoeld voor de student en de geleerde, ontstaan vanuit de essentiële, menselijke nood naar het kennen van de Waarheid.

2. Darśana betekent visie en instrument voor visie.

De śaḍḍarśana zijn directe, onmiddellijke, intuïtieve levensvisies van de Werkelijkheid - de feitelijke waarneming van de Waarheid - en de middelen die leiden tot deze Realisatie, waargenomen door de ṛṣi's in meditatie en ondersteund door logische redenering. Elke school is ontstaan door een verlichte ṛṣi die zijn ervaringen en methoden van de Waarheid heeft weergegeven.

Ze leggen de natuur uit van de innerlijke en uiterlijke wereld, van de macro- en microkosmos en ze brengen fysische en mentale disciplines en praktijk van concentratie en meditatie. Alle systemen hebben naast een theoretisch aspect ook een praktisch aspect (sādhana) zodat de theorie kan beoefend worden. De Waarheid moet immers niet alleen gekend maar ook gerealiseerd worden. Ze bieden een systematische methode van zuivering, zelfcontrole, onvoorwaardelijke liefde, dienstbaarheid en meditatie om de innerlijke mogelijkheden te ontdekken en te ontwikkelen om tot zaligheid, Eenheid te komen.

Ze worden ook wel Indische filosofieën genoemd maar dit mag geen verwarring stichten met het begrip "Westerse filosofie". Waar de Westerse filosofie een intellectuele aangelegenheid is, gebaseerd op de zinnen en de rede, analytisch en theoretisch, zijn de Indische filosofieën intensief spiritueel, gebaseerd op Inzicht en ervaring, synthetisch, theoretisch maar ook praktisch. Hoewel deze laatsten als basis directe ervaring hebben, gebruiken zij evenwel de rede maar dan als hulpmiddel om de systemen te doen groeien, te ontwikkelen, te formuleren en voor rationele demonstratie en justificatie (cfr. debatten). De rede staat niet centraal maar helpt om te onderzoeken en te argumenteren wat de intuïtie of directe ervaring naar boven brengt en wordt uiteindelijk getranscendeerd.

De Indische filosofieën zijn holistisch; dat wil zeggen: ze beantwoorden zowel aan de fysische, psychische als spirituele noden van de mens. Ze vormen bovendien de

basis van alle andere wetenschappen en kunsten zoals geneeskunde, natuurkunde, politiek, muziek, dans, psychologie, ethiek,... en ondersteunen hen.

De Westerse filosofie neemt een minder vooraanstaande plaats in. Meer als aangeslag betreft ze het materiële, logische domein en is ze dus uiterlijk gericht. De Indische filosofieën daarentegen transcenderen deze domeinen en zijn innerlijk gericht. Let wel, de uiterlijke wereld wordt niet ontkend maar gebruikt als middel om het Hogere te bereiken.

3. Het zijn Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā en Vedānta. Ze zijn twee aan twee gerelateerd.

Nyāya betekent “argumenteren” of “bewijsvoering” en is een systeem van logisch realisme en atomisch pluralisme. Het houdt zich in grote mate bezig met de voorwaarden tot juiste kennis van de Werkelijkheid.

Vaiśeṣika betekent “bijzonderheid” of “onderscheid” en is pluralistisch realistisch met de nadruk op het feit dat verscheidenheid de essentie is van het universum. Het verklaart de Werkelijkheid of m.a.w. de juiste kennis van de Werkelijkheid.

Sāṃkhya betekent “juiste kennis” of “nummer”. Het is evolutionair dualistisch (puruṣa - prakṛti), aanvankelijk absoluut monistisch maar later vervangen door spiritualistisch pluralisme en atheïstisch realisme. Het is voornamelijk theoretisch en intellectueel.

Yoga staat voor “vereniging” of “samenbrengen”, is voornamelijk praktisch gericht en voorziet een methode van acht stappen (aṣṭāṅga) om het denken te zuiveren en het individuele bewustzijn uit te breiden tot het universele bewustzijn.

Purva Mīmāṃsā betekent “diepe overweging” of “kritisch onderzoek”. Het wordt ook Karma of Dharma mīmāṃsā genoemd. Het is rechtstreeks gebaseerd op het oudste deel van de Veda's (Saṃhitā en Brāhmaṇa = karma kāṇḍa) en houdt zich bezig met het interpreteren en verantwoorden van de rituelen en offers.

Vedānta betekent “Veda-einde” of “ultieme Veda” = Uiterste Weten. Het wordt ook Uttara mīmāṃsā of Jñāna mīmāṃsā of Brahman mīmāṃsā genoemd omdat het zich

bezighoudt met het latere deel van de Veda's (Āraṇyaka en Upaniṣad = jñāna kāṇḍa), de kennis van de Werkelijkheid.

De zes darśana's worden verdeeld in drie groepen van twee die min of meer samengaan en/of elkaar wederzijds aanvullen.

Sāṃkhya en Yoga zouden de oudste systemen zijn waarbij Yoga overheersend de praktische applicatie is voor Sāṃkhya. Yoga accepteert de epistemologie en metafysica van Sāṃkhya.

Vaiśeṣika en Nyāya zouden de middelste systemen zijn. Nyāya steunt voor zijn kosmologie op een aangepaste Vaiśeṣika en Vaiśeṣika (en ook de andere systemen) gebruikt Nyāya om tot juiste kennis te komen.

Purva en Uttara mīmāṃsā zijn de jongste systemen. Ze zijn met elkaar verbonden als karma (handelen) met jñāna (weten).

Ondanks deze indeling, moeten de ṣaḍdarśana gezien worden als zes takken van één boom, die naast en met elkaar groeiden.

4. Ze werden vastgelegd in de sūtra-periode.

De Indische filosofieën ontstonden en ontwikkelden zich niet alleen in het huidige India maar in gans Zuid-Oost Azië (Bharat of India of het land ten oosten van de rivier Sindhu) dus ook in het huidige Pakistan, Nepal, Tibet, Bhuta, Myanmar... De ervaringen van ṛṣi's werden lange tijd mondeling bediscussieerd en doorgegeven. Pas veel later werden ze gecodificeerd in sūtras (aforismen of korte, beknopte, technische zinnen gebruikt als geheugensteun).

Daardoor en ook door de achronologische Indische geest heeft elke darśana een niet tot moeilijk achterhaalbare voorgeschiedenis.

De Indische filosofie heeft vier stadia van ontwikkeling gekend:

a. ***De Vedische periode:*** ± 2500 tot 600 v. Chr.

met de Śruti: de vier Vedas, namelijk de Ṛg Veda (lofzangen aan de goden), de Yajur Veda (offerspreuken, formules), de Sāma Veda (rituele gezangen) en de Atharva Veda (magische liederen en incantaties). Deze vormden de oorsprong van de Indische filosofie. Naargelang van de menselijke noden en mogelijkheden ontwikkelden de vier Vedas zich in vier secties: de saṃhitā, de brāhmaṇa, de āraṇyaka en de upaniṣad.

b. **De epische periode:** ± 600 tot 200 v. Chr.

met de Itihāsa (epen): de Mahābhārata en de Rāmāyana, en de Smṛti (wetboeken, de ethische en sociale filosofie).

De Oosterse beschaving kende een hoogtepunt en dit was een zeer vruchtbare periode voor de filosofie, niet alleen in India maar ook in Griekenland, China, Perzië,...

Hier werden de filosofische tendensen met hun visie en aanpak gesystematiseerd in darśanas en we zien een begin van de orthodoxe (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā en Vedānta) en heterodoxe scholen (zoals cārvāka, jaïnisme, boeddhisme, tantra,...).

c. **De sūtra-periode:** ± 200 v. Chr. tot de eerste eeuwen van onze jaartelling.

In deze periode werden verschillende filosofische systemen geformuleerd en op schrift samengesteld onder de vorm van sūtras.

Nyāya	→	Nyāya-sūtras door Gautama of Akṣapāda
Vaiśeṣika	→	Vaiśeṣika-sūtras door Kaṇāda of Ulūka of Kāśyapa
Sāṃkhya	→	Sāṃkhya-sūtras door Kapila
Yoga	→	Yoga-sūtras door Patañjali
Mīmāṃsā	→	Mīmāṃsā-sūtras door Jaimini
Vedānta	→	Brahma- of Vedānta-sūtras door Bādārāyaṇa

d. **De scholastische periode:** ± 200 n. Chr. tot de 17e eeuw.

Door de bondigheid van de sūtras vond men het nodig om commentaren (bhāṣyas) te schrijven om de sūtras te verklaren. Zo ontstonden verschillende scholen binnen eenzelfde darśana die op hun beurt hun eigen commentaren (ṭīkas) hadden.

Door de buitenlandse invasies (de Mogul, de Britten) verloor de Indische filosofie haar hoogtepunt op het einde van de 16e eeuw, maar sinds de onafhankelijkheid van India (1947) kent ze een heropleving en is er een wederzijdse beïnvloeding met de Westerse filosofie.

5. *Ze hebben als doel pijn uit te schakelen en het Opperste Geluk te bereiken.*

Het zijn levenswijzen (theorie en praktijk) die ons van duisternis naar licht, van sterfelijk naar onsterfelijk, van onwaarheid naar Waarheid voeren. Hoewel verschillend van structuur, hebben ze allen tot doel het denken te trainen, negatieve, oude gewoonten door nieuwe, positieve te vervangen, het fysieke, psychische en spirituele niveau te verstaan, de attitude innerlijk te richten in plaats van uiterlijk en te helpen om steeds hogere niveaus van Bewustzijn te bereiken zodat de Waarheid direct kan worden ervaren. Pijn en lijden, ontstaan door foutieve identificatie met de wereld der verschijnselen door onwetendheid (avidyā), worden zo overstegen en mukti of mokṣa (Bevrijding, Eenwording, Zelfrealisatie) wordt gerealiseerd.

6. Ze aanvaarden de autoriteit en de onfeilbaarheid van de Vedas.

Alle Indische filosofieën vinden hun oorsprong en inspiratie in de Vedische literatuur maar worden onderscheiden in orthodoxe (āstika) en heterodoxe (nāstika) systemen. De heterodoxe scholen zoals onder andere cārvāka (met Bṛhaspati), het jainisme (met de 24 tīrthaṅkaras waarvan de laatste Mahāvīra), het boeddhisme (met Gautama de Boeddha) aanvaarden het gezag van de Veda's niet rechtstreeks, hoewel zij ze ook niet ontkennen en wel degelijk respecteren. Zij zien hun "leiders" of "ṛṣis" als hoogste autoriteit maar hebben wel een indirecte basis in de Vedas.

De orthodoxe scholen daarentegen (waarvan de śaḍdarśana de belangrijkste zijn) aanvaarden wel rechtstreeks de Vedas als hun hoogste autoriteit. Ze hebben hun directe basis in de Vedas en zien de Vedas als hun onfeilbare bron van spirituele kennis.

Noot:: Zelfs binnen de orthodoxe systemen kan nog een onderscheid worden gemaakt. Enkel de Purva mīmāṃsā en de Vedānta zijn rechtstreeks gebaseerd op de Vedas.

7. Ze hebben universaliteit, uniformiteit in sādhanā, karma, reïncarnatie, Ātmavidyā en een monistisch karakter gemeenschappelijk.

Alhoewel iedere darśana zijn eigen specifieke karakteristieken heeft, zijn er heel duidelijke gemeenschappelijkheden:

a. *Universeel*

De śaḍdarśana zijn niet gebonden aan tijd, plaats, ras, kaste of geslacht. Ze willen eenheid, harmonie en spirituele bewustwording brengen over gans de wereld, op alle vlakken (politiek, sociaal, godsdienstig,...) en tussen alle mensen.

b. *Uniform in de praktische sādhanā*

De algemene principes van ethisch gedrag zijn voor elke darśana gericht op morele zuivering, met geduld, vertrouwen, het verlangen naar Bevrijding, het niet verwachten van vruchten voor zijn handelingen, het verhinderen van passie, geweld, gehechtheid en persoonlijke motieven. Deze morele en ethische onderrichten in relatie tot zichzelf en anderen zijn immers belangrijk voor de uiterlijke en innerlijke vrede nodig om tot Zelfrealisatie te komen.

c. *Karma en reïncarnatie*

Karma betekent "oorzaak-gevolg" of "actie-reactie". Reïncarnatie staat voor "wedergeboorte". Elke actie, gericht op de vruchten ervan, brengt pijn of vreugde in dit of in een volgend leven. Het wiel van leven en dood kan slechts dan worden stopgezet wanneer de handelingen onbaatzuchtig, dat wil zeggen vanuit het Ātman-bewustzijn, worden verricht.

d. *Ātmavidyā (Kennis van het Zelf)*

Het Zelf is eeuwig, zonder begin of einde, almachtig, alwetend, buiten de pa-
ren van tegenstellingen, ongehecht.

Kennis van de Essentie of van het Zuiver Bewustzijn (Ātman, Brahman, Pu-
ruṣa,...) is het summum bonum in elke darśana.

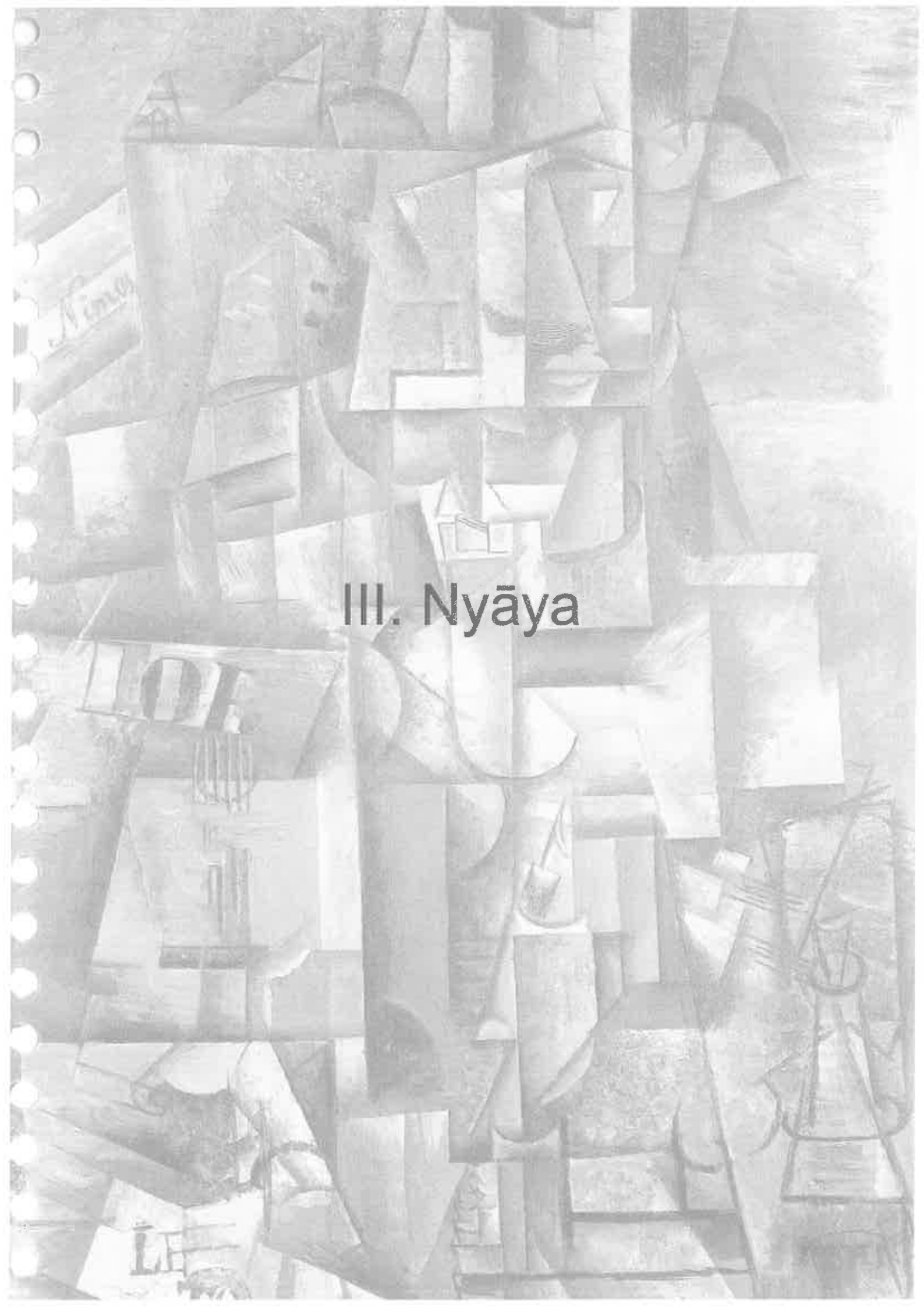
e. *Monistisch karakter*

Hoe dualistisch, pluralistisch of atheïstisch ook, elk systeem is doordrongen van een onderliggende Eenheid, een monistisch idealisme van een Werkelijkheid die één is.

8. Iedere darśana groeide door zijn conservatief liberalisme en door zijn onbevooroordeeldheid (openmindedness) in relatie tot de anderen.

Typend voor elke darśana was het grootste respect voor het verleden en tegelijkertijd een onlesbare dorst naar vernieuwing aangepast aan de tijden en noden van de mensen; wat we trouwens nog steeds terugvinden in de Indische filosofie.

Ieder systeem stond open voor de inzichten van de andere systemen. Ideeën werden uitgewisseld in debatten en concepten werden soms overgenomen mits bepaalde aanpassingen. Er was constante, wederzijdse, mondelinge kritiek maar debatten waren er niet om anderen af te breken maar om de eigen visie te verhelderen. Men kwam nooit tot een conclusie zonder te luisteren naar de andere scholen en er was steeds de wil om meer te onderzoeken en te ontdekken en om de anderen te begrijpen. Zo werden de systemen steeds wijder en completer. Er was groei en ontwikkeling tot een compleet geheel door uitwisseling, in relatie en in oppositie met de andere systemen.



III. Nyāya

1. Nyāya, ook gekend als Nyāya Vidyā of Tarka Śāstra, is een systeem van logisch realisme en atomisch pluralisme.

Nyāya betekent: wat leidt tot een conclusie, dit is argumenteren, redeneren. Het is de wetenschap van het juiste redeneren als basis om tot juiste kennis te komen of ook de wetenschap van het logisch, kritisch denken.

Het systeem heeft naast een theorie over kennis ook een theorie over de fysieke wereld, het individuele Zelf en zijn Bevrijding, en God maar het heeft zijn grootste waarde in zijn voorwaarden en methoden om tot juiste kennis te komen. Het analyseert de natuur en de bron van kennis en zijn geldigheid. Het logisch denken wordt gebruikt om juiste kennis te onderscheiden van onjuiste kennis. Er is kritisch onderzoek naar de objecten der kennis door middel van het logisch bewijs. Het realisme van de wereld der objecten (de objecten bestaan onafhankelijk van het denken) is dus niet alleen op intuïtie en geschriften gebaseerd, maar in grote mate op logische gronden en kritische reflecties.

Het bereiken van de juiste kennis van de externe en interne wereld ziet Nyāya als de weg tot het bereiken van Zelfrealisatie. De logische technieken van redeneren, toegepast in het dagelijks leven, bevrijden van lijden. Juiste kennis brengt juist handelen en uiteindelijk Bevrijding. De epistemologie (fysische en metafysische inzichten) van Nyāya is grotendeels gelijk aan deze van het atomisch pluralisme van Vaiśeṣika (zie hoofdstuk IV) mits enkele aanpassingen.

Nyāya maakt het denken scherp en subtiel en ontwikkelt buddhi. Zijn intellectueel, methodologisch systeem van logica staat dicht bij de hedendaagse Westerse filosofie en is, licht gewijzigd, door de meeste andere scholen of darśanas overgenomen. Als leer voor het leven is Nyāya niet minder stichtend of overtuigend dan de andere systemen.

Gautama (of Akṣapāda) wordt gezien als de stichter van deze leer en hij zou deze leer in sūtras gebracht hebben rond 300 voor Christus. De Nyāyasūtras bestaan uit vijf boeken elk onderverdeeld in twee secties. De eerste bhāṣya of klassieke commentaar werd geschreven door Vātsyāyana maar er volgden nog talrijke andere commentaren.

2. Er zijn twee soorten kennis: anubhava en smṛti; en deze kunnen juist of onjuist zijn.

Het is belangrijk om eerst kennis te definiëren, te verstaan welke de verschillende soorten kennis zijn, wat juiste en onjuiste kennis is en hoe juiste kennis kan worden onderscheiden van onjuiste kennis alvorens we verder kunnen gaan in deze studie.

Kennis, jñāna of buddhi is de manifestatie van de objecten. Het openbaart, verduidelijkt en bewijst de objecten.

Anubhava of de beleefde, ervaren kennis kan zowel juist (pramā) als onjuist (apramā) zijn. De pramā kan worden verkregen door waarneming (pratyakṣa), gevolgtrekking (anumāna), vergelijking (upamāna) en getuigenis (śabda); de apramā door twijfel (saṃsaya), vergissing (foutieve waarneming of viparyaya) en hypothetisch argument (tarka).

Smṛti is de kennis gebaseerd op herinnering die in het menselijk geheugen is opgeslagen. Deze is uiteindelijk ook afhankelijk van de ervaren kennis, want niemand kan zich iets herinneren dat hij niet heeft beleefd. Smṛti kan ook zowel juist als onjuist zijn.

Bij juiste kennis correspondeert de kennis met de ware natuur van het object. Het object doet zich aan onze zintuigen of in ons geheugen voor zoals het werkelijk is (het plaatje klopt) wat leidt tot succesvolle, praktische activiteit. Bij onjuiste kennis correspondeert de kennis niet met de ware natuur van het object. Het leidt tot ontgoocheling en mislukking.

Voorbeeld van pramā anubhava door pratyakṣa:
als je een touw ziet als een touw.

Voorbeeld van apramā anubhava door viparyaya:
als je een touw in het duister ziet als een slang.

Voorbeeld van apramā anubhava door saṃsaya:
als je twijfelt of wat je ziet een touw is of een slang.

Voorbeeld van apramā anubhava door tarka:

als je iets ziet en je stelt je de vraag: is dit een slang? Als dit geen slang is, wat zou het dan wel kunnen zijn?

Voorbeeld van juiste smṛti:

je herinnert je dat het geluid dat je hoort het geluid van je wagen is en het is ook het geluid van je wagen.

Voorbeeld van onjuiste smṛti:

je herinnert je dat het geluid dat je hoort het geluid van je wagen is en het is het geluid van de wagen van de buurman.

De geldigheid van de kennis wordt getest door het gevolg van de activiteit in relatie tot het object. Brengt de activiteit succes, dan is de kennis juist. Brengt ze falen, dan is de kennis onjuist.

Voorbeeld van succes:

je doet suiker in je koffie en de koffie smaakt zoet (suiker is zoet).

Voorbeeld van falen:

je doet zout in je koffie en de koffie smaakt niet zoet (zout is niet zoet).

3. Om tot kennis te komen zijn de indriyas, manas, artha en sannikarṣa noodzakelijk.

De zintuigen (indriyas) zijn nodig om de objecten van de wereld (artha) waar te nemen. Manas bemiddelt tussen de zintuigen en het individuele Zelf. Het Zelf komt dus in contact met manas, manas met de zintuigen en de zintuigen met de objecten. Het contact tussen de zintuigen en de objecten (sannikarṣa) leidt op deze manier tot kennis (jñāna).

4. In kennis onderscheiden we de pramāṭṛ, de prameya, de pramīti en de pramāṇa.

Het subject of de kenner is de pramāṭṛ.

De objecten van de kennis (wat kenbaar is) zijn de twaalf prameyas.

De pramiti is de kennis als gevolg van het contact tussen het subject en het object.

De middelen tot juiste kennis noemt men de pramāṇa.

Kennis openbaart zowel het subject als het object.

5. In Nyāya wordt het gemanifesteerde en het ongemanifesteerde onderverdeeld in 16 padārthas (categorieën). Door kennis van deze bereikt men het hoogste goed.

Deze 16 padārthas zijn:

1. **Pramāṇa:** dit zijn vier methoden of bronnen om tot juiste kennis te komen.

2. **Prameya:** dit zijn de twaalf objecten van kennis.

Pramāṇa en prameya zullen verder worden verklaard (zie 6 en 21).

3. **Samśaya:** is twijfel, onzekerheid.

Bij twijfel zijn er minstens twee alternatieve visies (opties) waarover het denken twijfelt en waardoor het niet tot zekerheid of een besluit komt. Het is een product van een verwarde toestand van het denken dat geen helderheid kan brengen. Het is geen juiste of onjuiste maar onzekere kennis.

Bijvoorbeeld: is dit een plant of een mens?

4. **Prayojana:** is 'doel'.

Er is een doel nodig om tot actie te komen. Het maakt niet uit of het doel verondersteld of volledig begrepen wordt. Men handelt om wat men goed vindt (objecten van verlangens) te verwerven en om wat men slecht vindt (niet wensbare objecten) te verhinderen.

Bijvoorbeeld: we sloven ons uit om winst te maken, zodat we een brood kunnen kopen.

5. **Drṣṭānta:** is een positief of negatief voorbeeld.

Om een algemene regel te illustreren of een stelling te poneren wordt er gebruik gemaakt van een algemeen geldend voorbeeld. Dit voorbeeld is een belangrijk

aspect bij een discussie of redenering om tot een overeenkomst te komen.

Bijvoorbeeld: wanneer men argumenteert dat er vuur is omdat er rook is, kan men het volgende voorbeeld gebruiken: want als er rook is in de keuken betekent het dat iets in brand staat.

6. Siddhānta: is leer of doctrine.

Het is de theoretische basis van een school of filosofisch systeem, die gezien wordt als een onbetwistbare waarheid. Deze waarheid kan uit directe ervaring maar ook uit logisch redeneren afgeleid zijn.

Bijvoorbeeld: in Nyāya is God de oorzaak van het universum en Hij organiseert en reguleert de atomen.

Bijvoorbeeld: in Nyāya is het individuele Zelf of de ziel een substantie die wel of niet het kenmerk van Bewustzijn kan bezitten.

7. Avayava: dit zijn de vijf bestanddelen van een gevolgtrekking.

Gevolgtrekking of anumāna is één van de vier pramāṇas. Een syllogisme of gevolgtrekking moet de vijf avayavas bevatten om waardevol te zijn in het brengen van juiste kennis. Het zijn *pratijñā*, *hetu*, *udāharaṇa*, *upanaya* en *nigamana*.

Ze worden verder besproken in het onderdeel gevolgtrekking (zie 15).

8. Tarka: is een hypothetische stelling.

Het is een proces van in vraag en in tegenvraag stellen dat leidt tot een conclusie. Het is een sterk analytisch instrument om het denken te zuiveren van twijfel en verwarring en om tot juiste kennis te komen.

Bijvoorbeeld: als er vuur is op de heuvel, kan er dan rook zijn? Als er vuur is op de heuvel, kan er dan geen rook zijn?

9. Nirṇaya: is een besluit of conclusie.

Het is kennis die verkregen wordt door het gebruik van de toegelaten, erkende middelen. Algemeen kan men dus zeggen dat het het gevolg is van het toepassen van de vier pramāṇas. Soms wordt het voorafgegaan door twijfel na bijvoorbeeld het in vraag stellen van een hypothetisch argument, maar dit is niet noodzakelijk.

Bijvoorbeeld: ik zie een touw op de grond liggen.

10. *Bādhā (vādhā)*: is discussie.

Dit is een vorm van debat tussen twee partijen – de voor- en tegenstander(s) – over een bepaald onderwerp. Dit moet eerlijk en zonder vooroordelen gebeuren, wil het effectief zijn om tot juiste kennis te komen. Iedere partij kan dus zijn standpunt verdedigen en het standpunt van de tegenstander neerhalen maar beide partijen moeten de wil hebben om tot de Waarheid te komen en de methoden van het logisch redeneren gebruiken.

11. *Jalpa*: is ruzie.

Dit is een proces waarbij de voor- en tegenstander(s) elkaar proberen te overtroeven en hun gelijk te halen maar dan egogericht of met vooroordelen. Er wordt dus niet op een eerlijke manier getracht om tot de Waarheid te komen.

12. *Vitaṇḍā*: is irrationeel argument.

Het argumenteren is uitsluitend gericht op het neerhalen en vernietigen van de tegenstander en helemaal niet op het verdedigen van de eigen stelling of het eigen gelijk. Dit is destructief kriticisme. Het wordt dikwijls toegepast wanneer men zich zwak voelt en men zijn eigen standpunt niet kan verdedigen. Men gaat dan enkel aanvallend te werk met als doel de ander neer te maaien, en niet meer verdedigend.

13. *Hetvābhāsa*: is een op het eerste zicht aanvaardbaar argument.

De redenering lijkt aanvankelijk juist maar is in werkelijkheid niet gefundeerd omdat er een fout geslopen is in de gevolgtrekking (één van de vier *pramāṇas*) door het gebruik van materiële drogredenen. In *hetvābhāsa* zijn er vijf mogelijkheden (zie 16).

Bijvoorbeeld: alle tweevoeters zijn rationeel. Zwanen zijn tweevoeters. Dus zwanen zijn rationeel.

14. *Chala*: is oneerlijke repliek waarbij de woorden van de tegenstander 'verdraaid' worden.

Hier gaat men de tegenstander oneerlijk behandelen door zijn woorden of zinnen te misbruiken. Men plaatst ze in een verkeerde context, dit wil zeggen niet in de context waarin de opponent het bedoelde, en men ontkent dat men dit doet. Wanneer men niet meer op een eerlijke manier kan repliceren, doet men alsof men de woorden of in elk geval de intentie ervan, verkeerd begrepen heeft.

Bijvoorbeeld: wanneer men zegt: "Hij is bizar." en men bedoelt dat zijn naam Bizar is, kan de tegenpartij beweren: "Hij is niet bizar, hij is heel gewoon."

- 15. Jāti:** is een oneerlijke repliek omdat hij op een valse analogie (= overeenkomst tussen twee zaken) is gebaseerd.

Bij jāti worden foutieve vergelijkingpunten, gebaseerd op het gelijke of het ongelijke tussen twee objecten, aangehaald of met andere woorden: appels worden met peren vergeleken. Er wordt geen rekening gehouden met het niet aanwezig zijn van een universele relatie tussen beiden.

Bijvoorbeeld: geluid is niet eeuwig want het is het effect van iets zoals een pot het effect is van klei. Geluid is eeuwig want het is niet materieel net zoals de lucht niet materieel is.

Hier wil men de eeuwigheid van geluid bewijzen maar er is niet noodzakelijk een universele relatie tussen het niet materiële en het eeuwige zoals bijvoorbeeld bij vreugde en pijn.

Noot: Bij Nyāya is geluid niet eeuwig.

- 16. Nigrahasthāna:** zijn gronden (redenen) om te verwerpen in een debat.

Er zijn twee gronden om te verwerpen:

- a) wanneer de ene partij zijn eigen standpunt en dat van de andere verkeerd verstaat;
- b) wanneer de ene partij zijn eigen standpunt of het standpunt van de andere niet verstaat.

Op dit punt in het debat moet men zijn nederlaag toegeven vermits men bij verkeerd verstaan verkeerd tegenargumenteert en bij niet verstaan niet meer kan tegenargumenteren.

In de Nyāyasūtras worden deze zestien categorieën eerst opgesomd (uddeśa), vervolgens gedefinieerd op basis van hun onderscheiden karakteristieken (lakṣaṇa) en nadien kritisch geanalyseerd opdat de definitie volledig zou overeenkomen met het gedefinieerde object (parikṣā).

Juiste kennis van deze zestien padārthas is het doel van het leven omdat het Bevrijding brengt. Het niet begrijpen (ajñāna) brengt gehechtheid en lijden.

Noot:: Er worden vierentwintig soorten **jāti**, vijf vormen **saṃśaya**, vier **siddhānta**, tweeëntwintig **nigrahasthāna**- en drie **chalavormen** opgesomd, maar het zou ons te ver leiden om hier op in te gaan. Voor wie geïnteresseerd is, zie illustratie 1.

6. Er zijn vier pramaṇas of methoden om tot juiste kennis te komen.

Deze zijn: pratyakṣa of waarneming, anumāna of gevolgtrekking, upamāna of vergelijking en śabda of getuigenis (openbaring).

Door pramāṇa begrijpen en kennen we de objecten (de twaalf prameyas) en zijn we in staat de juistheid van onze kennis te testen.

7. Pratyakṣa geeft directe kennis en kan onderverdeeld worden in bāhya en mānasa of laukika en alaukika.

Pratyakṣa is directe waarneming; dit wil zeggen: het betreft kennis door het contact van de zintuigen met de objecten van de wereld. Andere Nyāyikas beweren dat het om onmiddellijke, heldere kennis, zonder twijfel, gaat. Er moet niet meer worden over nagedacht.

Bij **bāhya** (de externe perceptie) gebeurt de waarneming via de externe zintuigen (gehoor – tast – zicht – smaak – reuk).

Bij **manāsa** (de interne perceptie) gebeurt de waarneming via het interne, subtiele zintuig of manas dat niet samengesteld is uit de bhūtas en dat verlangen (icchā), aversie (dveṣa), willen of streven naar (prayatna), pijn (duḥkha), plezier (sukha) en kennis (jñāna) waarneemt voor de ziel.

Laukika (de gewone perceptie) is op direct contact met de externe en interne zintuigen gebaseerd.

Alaukika (de buitengewone perceptie) is op indirect contact met de externe en interne zintuigen gebaseerd. Het contact met de zintuigen gebeurt via een medium.

8. *Laukika kan opgesplitst worden in nirvikalpa, savikalpa en pratyabhijñā.*

Nirvikalpa: betreft de onbepaalde waarneming.

Het is de eerste algemene, globale perceptie zonder de specifieke karakteristieken. Er is geen onderscheid of beoordeling. Het geeft primaire kennis van een object. Enkel het generale karakter van het object wordt waargenomen. Nirvikalpa gaat savikalpa altijd vooraf.

Bijvoorbeeld: ik zie een tafel (ik zie niet welke kleur, welke stijl, welke houtsoort...)

Bijvoorbeeld: het is appelsienachtig.

Savikalpa: betreft de bepaalde waarneming.

Het gaat om de perceptie van de natuur van een object met zijn specifieke kenmerken. Er is een duidelijke, expliciete omschrijving van het object.

Bijvoorbeeld: Je ziet een antieke Mechelse eiken tafel met gesculpteerde poten.

Bijvoorbeeld: het is een ronde, zoete, oranje appelsien.

Pratyabhijñā: is de herkenning van een object; dit wil zeggen: het betreft kennis van een object dat men reeds kende.

Bijvoorbeeld: dit is de man die ik (eerder) in het ziekenhuis ontmoette.

9. *Alaukika kan opgesplitst worden in sāmānyalakṣaṇa, jñānalakṣaṇa en yogaja.*

Sāmānyalakṣaṇa gaat om het waarnemen van het algemene, het essentiële, het universele in de objecten of anders gezegd, wat de verschillende klassen of categorieën delen.

Bijvoorbeeld: mensen zijn sterfelijk. (Nochtans kunnen we niet alle mensen waarnemen.)

Jñānalakṣaṇa gaat om waarneming die op associatie tussen de verschillende zintuigen is gebaseerd. De zintuiglijke waarneming vindt haar oorsprong in een vroegere en andere zintuiglijke waarneming dan deze waarmee waargenomen wordt.

Bijvoorbeeld: een vroegere tastervaring wordt met een visuele impressie geassocieerd: ik zie een steen en zeg dat hij hard en koud is (zonder te voelen).

Yogaja gaat om intuïtieve waarneming die ervaren wordt tijdens yogapraktijken nadat het denken voldoende gezuiverd is (meditatie).

Bij een Yukta (een Zelfgerealiseerde) gebeurt dit spontaan en voortdurend. Bij een yuñjāna (een persoon op weg naar spirituele perfectie) gebeurt dit door concentratie en andere hulpmiddelen.

Bijvoorbeeld: de perceptie van verleden en toekomst.

10. Anumāna geeft kennis die het gevolg is van andere kennis en is zowel inductief als deductief.

De kennis door gevolgtrekking is niet het gevolg van het contact tussen de zintuigen en de objecten van de wereld maar wel van de kennis van een līṅga of teken en zijn universele, onvoorwaardelijke en onveranderlijke relatie met een object. Door deze samengaande, onveranderlijke, onvoorwaardelijke, wederzijdse, omkeerbare en continue (eeuwig of niet eeuwig) relatie tussen beiden, die we kennen uit de analyse van herinneringen, komen we tot de kennis van een ander object.

Nyāya gebruikt zowel inductie als deductie.

Bij inductie gaat de redenering van het bijzondere naar het algemene.

Bij deductie gaat de redenering van het algemene naar het bijzondere.

Bijvoorbeeld: deze heuvel heeft vuur (het bijzondere) omdat hij rook heeft. Alles wat rook heeft, heeft vuur (het algemene). Deze heuvel heeft rook, dus heeft hij vuur (het bijzondere). De līṅga is de rook die een universele verbondenheid, gebaseerd op vroegere observaties, heeft met vuur namelijk: alles wat rook heeft, heeft vuur.

11. In de gevolgtrekking moeten er drie termen zijn.

Deze drie termen zijn:

- a. **De minorterm of pakṣa:** is het object dat overwogen wordt in de gevolgtrekking (in vorig voorbeeld: de heuvel).

- b. **De middenterm of hetu of līṅga:** is het teken dat de reden of grond is voor de majorterm, met andere woorden: de reden van de gevolgtrekking (in vorig voorbeeld: de rook).
- c. **De majorterm of sādhyā:** is wat we willen bewijzen in relatie tot de minorterm, anders gezegd: de gevolgtrekking (in vorig voorbeeld: het vuur).

12. Kennis van de middenterm moet bestaan in de minorterm en er moet onvoorwaardelijke vyāpti aanwezig zijn tussen de midden- en majorterm.

De middenterm moet dus in relatie staan met de minorterm (in vorig voorbeeld: rook - heuvel) en met de majorterm (in vorig voorbeeld: rook - vuur) wil men de juistheid van de gevolgtrekking garanderen.

Vyāpti betekent: 'doordringbaarheid'. Het duidt de correlatie aan tussen wat doordringt (hier het vuur) en dat wat doordrongen wordt (hier de rook). Vyāpti bestaat in twee vormen:

- a. **Asamavyāpti** of de niet gelijkwaardige relatie tussen de midden- en majorterm.

Dit is een onveranderlijk samengaan verschijnsel tussen twee ongelijke entiteiten. De ene entiteit is het gevolg van de andere maar niet omgekeerd. Bij een non-equivalente relatie hangt het samengaan verschijnsel van bepaalde voorwaarden af.

Bijvoorbeeld: rook gaat altijd samen met vuur maar vuur moet *vochtige brandstof* hebben om te roken.

- b. **Samavyāpti** of de gelijkwaardige relatie tussen de midden- en majorterm.

Dit is een onveranderlijk samengaan verschijnsel tussen twee samenbestaande, co-existerende entiteiten. De ene entiteit is het gevolg van de andere en vice versa.

Bijvoorbeeld: al wat noembaar is, is kenbaar. Al wat kenbaar is, is noembaar.

Bijvoorbeeld: al wat vuur heeft, is warm. Al wat warm is, heeft vuur.

Het spreekt dus voor zich dat een onvoorwaardelijke vyāpti of een onveranderlijk, onvoorwaardelijk, onafhankelijk universeel samengaan van de midden- (rook) en majorterm (vuur) noodzakelijk is voor anumāna.

13. *De onveranderlijke, onvoorwaardelijke vyāpti tussen midden- en majorterm wordt bewezen door middel van vier opeenvolgende observatiemethoden.*

Nyāya past vier opeenvolgende methoden herhaaldelijk toe om de onveranderlijkheid en onvoorwaardelijkheid van de relatie tussen de midden- en majorterm aan te tonen zodat de logische basis voor de gevolgtrekking behouden blijft:

a) *Anvaya* of de uniforme overeenkomst in de aanwezigheid van.

Men observeert de onveranderlijke relatie in de welke, wanneer één bestanddeel aanwezig is, het andere bestanddeel ook steeds aanwezig is.

Bijvoorbeeld: waar rook is, is vuur.

b) *Vyatireka* of de uniforme overeenkomst in de afwezigheid van.

Dit is het tegengestelde van anvaya. Men observeert de onveranderlijke relatie in de welke, wanneer één bestanddeel niet aanwezig is, het andere bestanddeel ook niet aanwezig is.

Bijvoorbeeld: als er geen vuur is, is er geen rook.

c) *Anvaya-vyatireka (vyabhicārāgraha)* of de uniforme overeenkomst in de aan- en afwezigheid van.

Dit is een combinatie van a) en b). In deze relatie worden beide bestanddelen altijd samen aangetroffen; het ene is niet aanwezig zonder het andere en er zijn geen tegengestelde uitzonderingen.

Bijvoorbeeld: rook gaat altijd samen met vuur en niet soms met water.

Als aan a), b) en c) voldaan wordt, is het bewijs geleverd van een natuurlijke, onveranderlijke relatie tussen beide bestanddelen.

d) *Upādhinirāsa*

Dit is het verwijderen van de mogelijke voorwaarden voor de majorterm waar de onveranderlijke relatie tussen de midden- en majorterm mogelijks van afhangt.

Voorbeeld van een voorwaarde: als ik de schakelaar aanzet, krijg ik licht. Als ik dat niet doe, krijg ik geen licht.

Voorbeeld van een voorwaarde: als er vuur is van vochtige brandstof, is er rook. Als er vuur is van droge brandstof, is er geen rook.

Nyāya gebruikt ook tarka en sāmānyalakṣaṇa om de validiteit van de vyāpti tussen de midden- en majorterm of de generalisatie te funderen:

Tarka of de hypothetische veronderstelling kan worden gebruikt als er twijfel rijst in verband met de vyāpti, bijvoorbeeld: is de vyāpti ook nog aanwezig op andere planeten of in de toekomst?, om de bewering te versterken.

Bijvoorbeeld: de stelling is: er is geen rook zonder vuur. De tarka is: kan er rook zijn zonder vuur? Nyāya repliceert hierop dat de tarka in tegenspraak is met de universele wet van oorzaak en gevolg waar er geen gevolg kan zijn zonder oorzaak zoals men in de praktijk ervaart en dus is de stelling 'geen rook zonder vuur' bewezen.

Sāmānyalakṣaṇa of het waarnemen van het universele, het essentiële in de categorieën, helpt het generaliseren. Zich toespitsen op het particuliere in een entiteit is minder waardevol.

Bijvoorbeeld: alle mensen zijn sterfelijk (= universeel). Sommige koekoeken zijn zwart (= particulier of bijzonder); dus niet alle koekoeken zijn zwart, soms zijn ze gespikkeld en grijs.

14. Er zijn drie classificaties van gevolgtrekkingen met hun eigen onderverdelingen.

Er is **de psychologische classificatie** gebaseerd op het doel van de gevolgtrekking:

- **Svārtha** is 'voor jezelf'. Het doel van de gevolgtrekking is het verwerven van kennis voor en door zichzelf en het redeneringsproces gebeurt dan intern.

- *Parārtha* is 'voor anderen'. Het doel ligt in het voor anderen bewijzen van het eigen inzicht en hen hiervan te overtuigen.

Er is **de classificatie gebaseerd op de natuur van de vyāpti:**

- *Pūrvavat* is de gevolgtrekking waarbij er een oorzakelijke, onveranderlijke uniformiteit is tussen de midden- en majorterm die geldt wanneer een niet waarneembaar effect het gevolg is van een waarneembare oorzaak.
Bijvoorbeeld: het zal regenen want de lucht is zwaar bewolkt.
- *Śeṣavat* is de gevolgtrekking waarbij er een oorzakelijke, onveranderlijke uniformiteit is tussen de midden- en majorterm die geldt wanneer een niet waarneembare oorzaak het gevolg geeft aan een waarneembaar effect.
Bijvoorbeeld: het heeft geregend want het water in de rivier is gestegen.
- *Sāmānyato dr̥ṣṭa* is de gevolgtrekking waarbij er een niet oorzakelijke uniformiteit is tussen de midden- en majorterm en waarbij die uniformiteit gebaseerd is op directe ervaring en algemeen gekende waarheden.
Bijvoorbeeld: We weten dat de maan beweegt hoewel we dit niet kunnen zien; we baseren ons hierbij op het feit dat de positie van de maan verandert in de ruimte.

Noot: Om van een oorzaak-effect of oorzakelijke relatie te kunnen spreken, is een onveranderlijke, onvoorwaardelijke, wederzijdse, omkeerbare, continue, anvayavyatirekī relatie noodzakelijk tussen oorzaak en effect waarbij de oorzaak onmiddellijk (zonder logische tussenstappen) voorafgaat aan het effect en het effect het onmiddellijk gevolg is van de oorzaak.

Er is **de logische classificatie die gebaseerd is op de constructie van de vyāpti:**

- *Kevalānvayī* is de gevolgtrekking waarbij de middenterm enkel positief gerelateerd is aan de majorterm. Zowel de midden- als majorterm zijn aanwezig en de conclusie is positief;
Bijvoorbeeld: alle kenbare objecten zijn noembaar. De pot is kenbaar, dus is hij noembaar.

- *Kevalavyatireka* is de gevolgtrekking waarbij de middenterm enkel negatief gerelateerd is aan de majorterm. Zowel de midden- als majorterm zijn afwezig en de conclusie is positief.

Bijvoorbeeld: wie niet leeft, heeft geen pols. John heeft een pols, dus leeft hij.

- *Anvayavyatirekī* is de gevolgtrekking waarbij de middenterm zowel positief als negatief gerelateerd is aan de majorterm. Middenterm en majorterm zijn beiden zowel aanwezig als afwezig maar middenterm en majorterm verwisselen van plaats in de negatieve vyāpti. De conclusie is positief.

Bijvoorbeeld: alle rokende objecten staan in brand *en* ook alle niet brandende objecten hebben geen rook. Deze heuvel rookt, dus staat hij in brand.

15. *Bij svārtha is geen formele stelling nodig; bij parārtha moet de gevolgtrekking vijf delen bevatten.*

Als men de gevolgtrekking voor zichzelf wil gebruiken (svārtha), dan zijn drie delen (cfr. het syllogisme van Aristoteles) voldoende om geldig te zijn.

Bijvoorbeeld: er is vuur op de heuvel (major – minor).

Want er is rook op de heuvel (hetu – minor).

Waar er rook is, is er vuur (hetu – major).

Maar als men de gevolgtrekking wil gebruiken als formele stelling of verbale expressie om iets te bewijzen of om anderen te overtuigen (parārtha), zijn vijf delen noodzakelijk:

1. **Pratijñā** is de stelling of bewering.

Bijvoorbeeld: geluid is niet eeuwig.

2. **Hetu** is de reden van de bewering.

Bijvoorbeeld: omdat het geproduceerd is.

3. **Udāharana** is de positieve of negatieve universele stelling die de verbondenheid tussen de stelling en de reden weergeeft, met eventueel een voorbeeld.

Bijvoorbeeld: al wat geproduceerd is, is niet eeuwig; zoals een pot.

Bijvoorbeeld: al wat eeuwig is, is niet geproduceerd; zoals een ziel.

4. **Upanaya** is de positieve of negatieve toepassing van de universele stelling.

Bijvoorbeeld: geluid is geproduceerd.

Bijvoorbeeld: geluid is niet niet geproduceerd.

5. **Nigamana** is het besluit of de conclusie.

Bijvoorbeeld: dus geluid is niet eeuwig.

Een ander voorbeeld: 1. **deze** berg heeft vuur.

2. Omdat hij rook heeft.

3. Waar rook is, is vuur; zie een keuken.

4. Deze berg heeft rook.

5. Dus heeft hij vuur.

16. *Er zijn vijf hetvābhāsas of onjuistheden mogelijk in de anumāna.*

Een gevolgtrekking kan op het eerste zicht juist lijken maar dit in werkelijkheid niet zijn omdat er een fout geslopen is in de redenering. Als de juistheid van de redenering afhankelijk is van materiële voorwaarden, kan de gevolgtrekking bijgevolg niet als juist beschouwd worden.

De vijf materiële onjuistheden bestaan uit vijf foutieve middentermen of hetus (reden of grond van de gevolgtrekking):

1. **Savyabhicāra** is de onregelmatige, chaotische, onreglementaire middenterm; dit wil zeggen: de middenterm is veranderlijk en voorwaardelijk, in plaats van onveranderlijk, eenvormig en zonder uitzondering, gerelateerd aan de major-term wat kan leiden tot een juiste maar ook foutieve gevolgtrekking.

Bijvoorbeeld: alle wezens van de Himalaya zijn heilig. Tijgers zijn wezens van de Himalaya, dus tijgers zijn heilig.

'Wezens van de Himalaya' is een onregelmatige middenterm want deze wezens bestaan in verschillende variëteiten en kunnen dus tot verschillende gevolgtrekkingen leiden.

2. **Viruddha** is een tegenstrijdige middenterm, met andere woorden de middenterm verwerpt het voorstel dat moet worden bewezen en bewijst het tegenovergestelde.

Bijvoorbeeld: geluid (minor) is eeuwig (major) want het is veroorzaakt (middenterm) *maar* wat veroorzaakt wordt, is niet eeuwig, dus geluid is niet eeuwig.

3. **Satpratipakṣa** is een tegenstrijdige gevolgtrekkende middenterm, met andere woorden de aantoonende middenterm van de gevolgtrekking is tegengesteld aan de middenterm van een andere gevolgtrekking zodat de majorterm van de eerste conclusie tegengesproken wordt.

Bijvoorbeeld: geluid (minor) is eeuwig (major) want het is hoorbaar (middenterm). Geluid is niet eeuwig want het is geproduceerd zoals een pot (tegenovergestelde middenterm).

4. **Asiddha** is een (nog) niet bewezen middenterm, anders gezegd de middenterm is geen feit maar een onbewezen veronderstelling.

Bijvoorbeeld: de lotushemel (minor) is zoetgeurend (major) want hij lijkt op de natuurlijke lotus (middenterm) *maar* de lotushemel kan niet gelijken op de natuurlijke lotus want de lotushemel bestaat niet.

5. **Bādhita** is een tegenstrijdige niet gevolgtrekkende middenterm, anders gezegd de middenterm wordt tegengesproken door een andere bron van kennis of pramāṇa dan anumāna.

Bijvoorbeeld: suiker is zuur want hij produceert aciditeit *maar* suiker smaakt zoet in pratyakṣa of directe waarneming, dus is 'hij produceert aciditeit' een tegengesproken middenterm.

17. *Upamāna of vergelijking geeft kennis van de relatie tussen een naam en de objecten die ermee aangeduid worden, en tussen een woord en zijn betekenis.*

De upamāna van Nyāya wordt niet als een geldige bron van kennis gezien door de andere Indische systemen. Mīmāṃsa en Vedānta bijvoorbeeld geven aan upamāna een andere betekenis terwijl Sāṃkhya en Vaiśeṣika upamāna beschouwen als een soort gevolgtrekking.

Men kan tot een vergelijking komen als een autoriteit of betrouwbaar persoon weergeeft wat een woord betekent of als hij objecten een naam geeft. Op basis hiervan kan men die woorden of namen gebruiken voor objecten die onbekend zijn maar die een gelijkenis vertonen met de gegeven beschrijving op het moment dat ze zich aan onze zintuigen voordoen (pratyakṣa). Er is dus perceptie van de gelijkenis van de vreemde objecten met de genoemde en beschreven objecten.

Bijvoorbeeld: wanneer een betrouwbaar persoon een beschrijving geeft van een saxofoon als een U-vormig, koperkleurig blaasinstrument... en je ziet nadien een aantal verschillende muziekinstrumenten, kan je aan de hand van de gegeven descriptie een saxofoon herkennen tussen de andere koperblazers en concluderen dat dit een saxofoon moet zijn.

18. Śabda of getuigenis is de kennis van objecten afgeleid van woorden of zinnen medegedeeld door een āpta, en volledig begrepen.

Śabda betekent letterlijk: 'verbale kennis' maar niet alle verbale kennis is geldig. De validiteit van de gesproken kennis is aan twee voorwaarden onderhevig:

- De betekenis van de verklaring of mededeling, gehoord of gelezen, moet volledig worden begrepen;
- de verklaring of mededeling moet geuit zijn door een āpta, dit is iemand die de Waarheid kent en spreekt, wiens gedachten, woorden en daden in perfecte harmonie zijn en die op deze manier anderen leidt en raad geeft, verbaal en/of schriftelijk.

Noot: De Vedas worden als de expressie van diverse āptas gezien en hebben drie soorten spraak: vidhi (bevel, gebod), arthavāda (verklaring van de betekenis) en anuvāda (herhalingen).

19. Śabda kan drṣṭārtha of adṛṣṭārtha zijn, en vaidika of laukika.

Drṣṭārtha en adṛṣṭārtha zijn op de natuur van het object der kennis gebaseerd:

Dr̥ṣṭārtha is aan waarneembare objecten gerelateerd. Het bestaat uit geloofwaardige bevestigingen van personen, heiligen, wijzen, geschriften,... over zintuiglijk waarneembare objecten.

Bijvoorbeeld: de getuigenis van een persoon in de rechtbank, beweringen van fysici,...

Adṛṣṭārtha is aan niet waarneembare objecten gerelateerd en bestaat uit geloofwaardige bevestigingen van personen, heiligen, wijzen, geschriften,... over bovenzintuiglijke realiteiten.

Bijvoorbeeld: een getuigenis over God en onsterfelijkheid, een verklaring over deugdzaamheid,...

Vaidika en laukika zijn op de natuur van de bron van kennis gebaseerd.

Vaidika zijn de Heilige Geschriften, de woorden van God, namelijk de Vedas en de Geschriften gerelateerd aan de Vedas. Ze zijn perfect en onfeilbaar.

Laukika zijn de wereldse getuigenissen van feilbare personen. Zijn deze personen betrouwbaar, dan zijn de getuigenissen geldig; zijn ze niet betrouwbaar, dan zijn hun getuigenissen als dusdanig onbetrouwbaar.

Noot: Zowel in dr̥ṣṭārtha, adṛṣṭārtha, vaidika en laukika betreft het betrouwbare getuigenissen, of ze nu menselijk of goddelijk zijn.

20. Bij śabda moet de structuur van de zin aan vier voorwaarden beantwoorden.

Een woord is een groep van letters of fonemen die in een speciale volgorde gerangschikt zijn, met een bepaalde betekenis. Elk woord is een betekenisvol symbool en heeft de capaciteit of śakti om zijn respectievelijk object aan te duiden. Daarom moeten er bepaalde regels (4) zijn in verband met de rangschikking van de woorden in een zin. Wordt aan deze voorwaarden voldaan, dan kan de zin de juiste betekenis weergeven. Wordt hier niet aan voldaan, dan kan de zin een verschillende of verkeerde betekenis weergeven en misleiden, zelfs indien uitgesproken door een āpta.

De vier regels of voorwaarden zijn:

a) **Ākāṅkṣa** of verwachting.

Dit is de eigenschap waarbij woorden in een zin andere woorden verwachten om betekenisvol te zijn. Op zichzelf kan een woord niet de volle betekenis weergeven, wel in relatie met andere woorden.

Bijvoorbeeld: 'brengen' roept de vraag op: wat moet ik brengen? Een boek brengen, een pen brengen,...

b) **Yogyatā** of geschiktheid, passendheid.

Het is de kwaliteit die wijst op het bij elkaar passen van woorden in een zin. Er mag geen contradictie zijn tussen de termen want anders kan de zin geen juiste kennis geven ondanks haar grammaticale correctheid.

Bijvoorbeeld: vochtigheid met vuur, frustratie door innerlijke vrede,...

c) **Sannidhi** of nabijheid.

Hier gaat het om de nabijheid van verschillende woorden in een zin. Het is immers zeer belangrijk dat woorden in een zin worden gebruikt binnen de limieten van gepaste ruimte en tijd om de continuïteit te verzekeren en zo de communicatie effectief te laten verlopen.

Bijvoorbeeld: men kan niet één woord uit een zin vandaag uitspreken, een ander woord uit diezelfde zin morgen, nog een ander woord overmorgen,...

d) **Tātparya** of intentie.

Deze eigenschap verwijst naar de betekenis die men in gedachten met deze zin wil overbrengen. Een woord kan diverse betekenissen hebben naargelang de context. Men moet proberen de betekenis van het woord te begrijpen in zijn context en vanuit de intentie van de spreker of schrijver, wat soms zeer moeilijk is bij sanskrietwoorden omdat ze vele symbolische begrippen omvatten.

Bijvoorbeeld: breng mij een stok! Dit kan een wandelstok, een bezemstok, een houten bijenhok, een blok hout met een gat er in voor een misdadiger... zijn.

Noot:: De Vedas zijn dus niet makkelijk te begrijpen. Nyāya beveelt de gesystematiseerde interpretatie en regels van Mīmāṃsā aan om de ware betekenis van de Vedas te vatten.

21. *Er zijn twaalf prameyas of objecten van kennis.*

Nyāya groepeerde al de wereldse objecten in twaalf grote categorieën:

1. **Ātmā** of het Zelf of de ziel.
2. **Śarīra** of het lichaam, de zetel van alle organische activiteiten, de zinnen en de gevoelens van pijn en plezier.
3. **Indriyas** of de vijf zintuigen van gehoor - tast - zicht - smaak en reuk die de objecten met **manas** in contact brengen.
4. **Artha** of de objecten van de zintuigen (wat kan gehoord - gevoeld - gezien - gesmaakt en geroken worden).
5. **Buddhi** of kennis (jñāna) of begrip (upalabdhi), als kwaliteit van de ziel.
6. **Manas** of het denkvermogen (één in elk lichaam) dat functioneert als instrument dat de indrukken van de zintuigen internaliseert tot pijn, plezier, verlangen,... en die kennis beperkt in tijd en ruimte (één na één).
7. **Pravṛtti** of de vocale, mentale en fysieke activiteiten zowel goed als slecht (zoals de Heilige Schriften lezen, liegen, devotie, gierigheid, dienen, doden.....).
8. **Doṣa** of de mentale onzuiverheden die aan de basis liggen van de activiteiten. Ze kunnen onderverdeeld worden in rāga (gehechtheid), dveṣa (aversie) en moha (waan, onverlichtheid) waar alle andere onzuiverheden zoals lust, gierigheid, angst, haat, arrogantie, trots,... uit voortvloeien.
9. **Pretyabhāva** of de wedergeboorte of reïncarnatie na de dood als gevolg van de goede en slechte daden.
10. **Phala** of de pijnlijke of vreugdevolle vruchten van de handelingen die het gevolg zijn van de doṣas.

11. **Duḥkha** of het lijden dat uit tweeëntwintig vormen bestaat zoals geboorte, ziekte, dood, het niet verkrijgen van wat men verlangt, het verkrijgen van wat men niet verlangt,...

12. **Apavarga** of de Bevrijding waarin het lijden voor goed teniet gedaan wordt; er is dan geen wedergeboorte meer nodig.

Juiste kennis van deze twaalf prameyas verdrijft onwetendheid (avidyā) en brengt Bevrijding (apavarga).

22. *Aarde, water, vuur, lucht, ether en manas zijn de zes fysische of materiële substanties.*

De fysische of materiële wereld (ook het lichaam en de zinnen behoren hiertoe) is opgebouwd uit verschillende combinaties van de vier bhūtas: **aarde** (prthivi), **water** (ap of jala), **vuur** (tejas) en **lucht** (vāyu). Deze bhūtas veroorzaken, in diverse samenstellingen, alle fysische of materiële objecten en zijn op hun beurt samengesteld uit de eeuwige, niet geschapen, onveranderlijke, ontelbare, ondeelbare en niet veroorzaakte atomen aarde, water, vuur en lucht.

Ether (ākāśa), de vijfde bhūta, veroorzaakt niets en is niet atomisch maar is eeuwig, aldoordringend, oneindig en één.

Deze vijf bhūtas maken alle eigenschappen en werkingen mogelijk.

Manas of het denkvermogen of inwendig zintuig veroorzaakt ook geen samengestelde objecten maar is atomisch, ontelbaar, eeuwig, onzichtbaar en individueel. Elke ziel heeft een manas en kan daardoor functioneren in de wereld der objecten.

Noot:: De substantiële atomen kunnen niet met het huidige begrip atomen vergeleken worden.

Noot:: De Nyāyatheorie van de fysieke wereld is voornamelijk op de Vaiśeṣikakosmologie gebaseerd. Deze wordt in hoofdstuk IV uitgewerkt.

23. *Tijd, ruimte en het Zelf of Ātmā zijn geen fysische substanties maar wel substanties die behoren tot de fysische wereld.*

Tijd (kāla) is de oorzaak van onze kennis van verleden, heden en toekomst, ouder en jonger, maand, kalpa, gisteren, uur, later,...

Ruimte (dik) is de oorzaak van onze kennis van oost, west, hier, daar, ver, dicht, boven, onder,...

Ruimte en tijd zijn niet materieel maar het zijn objectieve ervaringen die één, eeuwig, aldoordringend en oneindig zijn. Ze omvatten en verbinden alle fysische elementen en gebeurtenissen op diverse manieren.

Het **Ātmā of Ātman of de ziel** is een unieke, spirituele substantie, aldoordringend, eeuwig, individueel, één, onafhankelijk, ontelbaar, oneindig en onbewust maar met als hoedanigheid kennis (buddhi), gevoelens zoals verlangen, aversie, pijn, plezier, wilskracht,... en de verschillende staten van Bewustzijn. Zij is de kenner van kennis, de beseffer van het 'ik', de genietster van de objecten, de ondersteuner van het Zelf-verlichtende Bewustzijn, de altijddurende waarnemer die zowel in een staat van gehechtheid aan de materie kan zijn als vrij en ongehecht (apavarga).

De ziel ervaart de externe wereld door het denken en de zintuigen. Al de kennis, de gevoelens en de staten van Bewustzijn rijzen op in de ziel doordat zij gerelateerd is met het denken (manas), het denken met de zintuigen en de zintuigen met de externe objecten. Zonder manas en de indriyas zou er geen kennis, geen gevoelens en geen Bewustzijn zijn in de ziel. Maar ze is niet het lichaam, de zintuigen, manas en Bewustzijn. Het lichaam is immers onbewust, materieel en niet intelligent; de zintuigen kunnen geen herinnering, fantasie, verlangens,... verklaren; manas is het instrument van de ziel, dat sequentieel werkt en niet de waarnemer is en het Bewustzijn is niet essentieel of onafscheidelijk met de ziel verbonden maar een hoedanigheid of kwaliteit ervan. De ziel blijft bestaan wanneer de zintuigen afgesloten worden, manas tot rust is gebracht en zelfs wanneer het lichaam wegvalt en ze verbindt zich geregeld met een lichaam dat passend is in functie van het bereiken van haar Bevrijding.

De ziel kan niet gekend worden door zintuiglijke waarneming maar wel door de getuigenis van spirituele autoriteiten en door interne, mentale waarneming, dit wil zeggen door de gevolgtrekking van het ervaren van pijn, plezier, verlangen, lijden, herinnering,... Er moet immers een permanente entiteit zijn, een ik-besef, die deze pijn, plezier,... ervaart en die iets wil kennen door te vergelijken met vroegere herinneringen en gewoonten. Zij kan immers enkel (her)kennen wat ze met opgestapelde impressies uit een verleden kan vergelijken.

De ziel is subject, onvernietigbaar, oneindig en niet beperkt in ruimte en tijd maar niet alwetend. Er zijn ontelbare zielen, afgescheiden en onwetend van elkaar. De ervaring van de ene ziel is volledig gescheiden van de andere.

24. Nyāya heeft tot doel de individuele zielen te leiden op hun zoektocht naar Bevrijding.

Bevrijding of apavarga wordt bereikt als men achtereenvolgens mithyājñāna (onjuiste kennis), doṣa (mentale defecten), pravṛtti (activiteiten), janma (geboorte) en duḥkha (lijden) verwijdt.

Bevrijding realiseert de ware natuur van de ziel of het Zelf. De ziel is dan vrij van alle verbinding met het lichaam, de zintuigen en de wereldse objecten. Zij is dan zuivere substantie onvoorwaardelijk en absoluut vrij van identificatie met lichaam, manas, pijn, lijden,... zonder ik-besef, ervaring of Bewustzijn. Op dat moment zal men niet meer handelen (pravṛtti) gedreven door passies en impulsen (doṣa), maar ongehecht en zonder het verwachten van de vruchten van zijn daden zodat men vrij komt van karma en het wiel van leven en dood.

Het Bevrijde Zelf is onbewust en niet intelligent en kan niet meer van de andere onbewuste entiteiten onderscheiden worden (cfr. het niet bevrijde individuele Zelf kan bewust zijn, vergelijkt ervaringen met vroegere opgedane ervaringen door herinnering en onderscheidt zich van de andere zielen).

Sommige Nyāyikas geven aan Bevrijding de betekenis van het bereiken van de toestand van 'Gelukzaligheid en Wijsheid' in de plaats van 'vrij van pijn en lijden'.

25. Door ethische voorschriften, spirituele oefeningen en meditatie kan het Ātmā kennis en aldus Bevrijding bereiken.

Alle goede vocale, mentale en fysieke activiteiten, dit wil zeggen: alle activiteiten die leiden naar bevrijding van individualiteit en gehechtheid, zuiveren de ziel en worden voorgeschreven. Alle slechte activiteiten, dit wil zeggen: alle tegengestelde activiteiten, houden de ziel verbonden met het lichaam, de zintuigen en de wereldse objecten en worden ontraden.

Ook spirituele oefeningen zoals ademhalingsoefeningen, concentratieoefeningen, het bestuderen van de Nyāyasūtras en de Heilige Schriften, het discussiëren met Schriftgeleerden,... en herhaalde meditatie, liefst op rustige plaatsen, waardoor

manas vrijkomt van de externe objecten, de zintuiglijke indrukken en de paren van tegenstellingen (zoals honger-dorst, koude-warmte, ziekte-gezondheid...) en zich verenigt met de ziel, zijn nodig om tot juiste kennis te komen en Bevrijding te bereiken.

Juiste kennis verwerven van de prameyas of met andere woorden: het onderscheid kunnen maken tussen wat Werkelijk en onwerkelijk is, bekomt men in drie stadia:

- **Śravaṇa** of het horen van de Waarheid door de studie van de geschriften en het luisteren naar autoriteiten en heiligen;
- **Manana** of het overwegen, ontleden en komen tot een overtuiging in verband met wat men gehoord of gelezen heeft;
- **Nididhyāsana** of de praktische realisatie en dagelijkse toepassing door diepe herhaaldelijke meditatie.

26. En door de genade van Íśvara, een speciaal Zelf.

De ziel, de zintuigen, manas, de atomen,... werken door God of Íśvara. God is de ultieme, eerste oorzaak, niet de materiële oorzaak maar wel de niet veroorzaakte oorzaak van de schepping, de instandhouding en de vernietiging van de wereld der objecten. Hij creëert de wereld niet uit het niets of uit zichzelf maar wel uit de eeuwige coëxisterende entiteiten: de atomen, ruimte, tijd, manas en de individuele zielen. Hij is de oorzaak van de materiële oorzaken van de schepping; hij houdt de atomen samen in een bepaalde volgorde en zorgt voor hun voortbestaan en vernietiging als het nodig is.

Hij bezit acht supernatuurlijke krachten (bijvoorbeeld: hij kan zo klein en zo groot worden als hij wil) en zes perfecties (majestueus, almachtig, glorieus, onbeperkt mooi, alwetend en volledig vrij van gehechtheid). Hij is eeuwig, oneindig, één, niet beperkt door ruimte, tijd, manas en de zielen, aldoordringend, almachtig (prayatna), alwetend (jñāna), absoluut vrij, verlangend (īcchā), wilskrachtig, gelijkmoedig en gelukzalig.

Hij reguleert en ordent de eeuwige, ontelbare entiteiten in functie van zijn Goddelijke wil, in een morele en ethische wereld waarin de individuele zielen pijn of plezier kennen naargelang hun goede en kwade daden en waarin de fysische objecten dienen om het spirituele doel van het leven te bereiken.

27. Er zijn vijf bewijzen voor het bestaan van God.

In de vroegere Nyāya vinden we weinig verwijzingen naar God, maar in de latere Nyāya komt het theïsme wel aan bod en worden er vijf argumenten aangebracht om zijn bestaan te bewijzen:

1. **Het oorzakelijk argument::** Alle objecten van de wereld, samengesteld uit diverse combinaties van atomen, moeten een oorzaak hebben want ze zijn het effect van.

Ruimte, tijd, ether en het individuele Zelf zijn geen effecten want ze zijn eeuwig, oneindig en één. De atomen aarde, water, vuur, lucht en manas zijn ook geen effecten want ze zijn ook één, eeuwig, ondeelbaar en niet intelligent. De objecten zijn wel samengesteld, tijdelijk en gelimiteerd in ruimte en tijd. Ze zijn wat ze zijn door de samenloop van de materiële oorzaken of atomen.

Daarom moet er een intelligente oorzaak zijn die deze samenloop leidt, ordent, dirigeert en coördineert zodat de effecten mogelijk worden. Deze oorzaak moet directe, onbeperkte kennis hebben van de materie (de atomen, ruimte, tijd, manas en het individuele Zelf) en het verlangen en de wilskracht om een einde te realiseren.

Besluit:: God (niet de individuele ziel want die heeft geen kennis van de andere zielen) is de oorzaak van de natuurlijke orde van de wereld, niet van de ultieme bestanddelen van de objecten, en er is een continue relatie tussen God en de wereld.

2. **Het adrṣṭa argument:** Adrṣṭa betekent het niet geziene, het niet gekende, de voorzienigheid. Het is het sumtotaal van goede en slechte verdiensten (straf en beloning) afhankelijk van goede en slechte daden. Deze verdiensten zijn de oorzaak van de pijn en het plezier dat men ervaart in dit of volgend leven naar de morele wet van karma. Adrṣṭa zijn de subtiele indrukken van iemands handelingen, opgeslagen in de ziel, in de vorm van pāpa (straf) voor slechte daden of puṇya (beloning) voor goede daden.

Hoe kan adrṣṭa, dat geen wijs principe is, nu werkzaam zijn? Hoe komt het dat de gevolgen van straf en beloning soms zo ver verwijderd liggen van hun oorzaak zodat het verband nog moeilijk te vinden is? Met andere woorden: waarom komen de gevolgen niet onmiddellijk tot uiting? Adrṣṭa moet dus ge-

leid worden door een intelligente kracht en dit kan niet het individuele Zelf zijn want dit weet niets af van *adr̥ṣṭa*.

Besluit: *Adr̥ṣṭa* wordt gecontroleerd door de eeuwige, almachtige en alwetende God die dit in de juiste banen leidt zoals een goede, wijze vader zijn kinderen straft of beloont.

3. ***Het gezaghebbend argument van de Heilige Schriften:*** Het bestaan van God is hier gebaseerd op de autoriteit van de Vedas die hun onfeilbaarheid en onbetwistbaarheid vinden in het gezag en de betrouwbaarheid van hun auteur.

Wat de zintuiglijke, wereldse objecten betreft kan de geldigheid van de Vedas worden getest zoals de andere wetenschappen door hun gebod of bevel uit te voeren en te kijken of de verlangde resultaten volgen. Wat de bovenzintuiglijke objecten betreft kan dit niet bewezen worden maar ze worden voor waar aanzien door naar hun autoriteit te verwijzen.

Het individuele Zelf kan niet de auteur zijn van de Vedas omdat de kennis van de Vedas het individuele Zelf transcendeert. De auteur van de Vedas moet directe kennis hebben van de objecten van de wereld, van heden, verleden en toekomst en de eeuwigheid.

Besluit: De Vedas en andere Heilige Geschriften worden aan God toegekend en bewijzen zo het bestaan van God.

Noot:: De Heilige Geschriften worden wel niet geschreven door God maar door grote wijzen, individuele zielen die de Waarheid innerlijk ervaren hebben en die deze directe ervaringen zelf of door anderen hebben laten optekenen.

4. ***De getuigenis van de Śruti:*** Het bestaan van God wordt hier bewezen omdat de Vedische en Heilige Geschriften dit getuigen: "Het hoogste, eeuwige Zelf is de Heer van alles, de heerser van alles, de beschermer van alles." *en ook:* "De ene God ligt verborgen in alles, is aldoordringend, is het diepste Zelf van alles."

Iemand die enkel logisch redeneert en geen kritisch onderzoek verricht, zal de getuigenis van de Śruti niet aanvaarden als bewijs voor het bestaan van God. Men kan God niet concluderen op basis van veronderstellingen want God is de ultieme realiteit, de hoogste veronderstelling, de basis van alle veronderstellingen.

Gods bestaan kan enkel direct worden ervaren en dan is er geen bewijs meer nodig om te overtuigen. Zonder deze ervaring kan men zich wel baseren op de geschriften van hen die God wel ervoeren.

5. Het antitheïstisch argument bestaat uit drie delen:

- De argumenten 3 'God is de auteur van de Vedas' en 4 'De Vedas getuigen van God' lijken verkeerd te zijn omdat het bestaan van God bewezen wordt door de Vedas en het gezaghebbende van de Vedas bewezen wordt door te zeggen dat zij de openbaring van God zijn (cfr. het ei en de kip).

Maar er is hier geen gelijklopendheid; het ene komt na het andere en het andere komt na het ene. Eerst heeft God de Vedas geopenbaard en nadien hebben de leerlingen God leren kennen via de Vedas. De kennis van de Vedas is dus niet afhankelijk van God maar kan ook door anderen worden onderwezen.

- God is de creator van de wereld, dus moet hij belichaamd zijn want zonder lichaam lijkt geen actie mogelijk. "Maar", zegt Nyāya: "Als Gods bestaan bewezen wordt door de Śruti, moet men het tegendeel niet meer gaan bewijzen. En als Gods bestaan niet bewezen wordt door de Śruti, is de wel of niet belichaming geen tegenargument meer;"
- Als God de wereld creëert, moet hij een eind in zicht hebben want niemand handelt zonder een einddoel voor ogen te hebben. Maar God is perfect en heeft bijgevolg geen einddoel noch voor zichzelf noch voor anderen. Hij heeft geen verlangen naar een doel want alles is in Hem volbracht. Hij handelt ook niet uit mededogen voor zijn schepsels want anders zou hij ze volmaakt gelukkig scheppen.

Wil dat zeggen dat God de wereld niet heeft gecreëerd? "Jawel", zegt Nyāya: "God schept, onderhoudt en vernietigt vanuit mededogen maar in functie van de Realisatie van zijn morele en spirituele doeleinden (vrij komen van gehechtheid) en niet in functie van het voorbijgaande, vergankelijke geluk van zijn schepping."

Noot:: Nyāya geeft ons geen systematische filosofie van de wereld als één geheel in het licht van een absoluut, universeel principe zoals Sāṃkhya en Vedānta bijvoorbeeld. Het is daarom niet voldoende als theologie. Hier treffen we een wereld van

verschillende onafhankelijke entiteiten zoals de materiële atomen, manas, Ātmā,... en God die extern met elkaar gerelateerd zijn in ruimte, tijd en ākāśa. In dit opzicht is Nyāya ondergeschikt aan Sāṃkhya en Vedānta. Nyāya is vooral belangrijk omwille van zijn kritisch en wetenschappelijk onderzoek en zijn methodologie.

Illustratie 1

Uit “The Nyāyasūtras van Gautama”.

BOOK I - CHAPTER I

1. Supreme felicity is attained by the knowledge about the true nature of the sixteen categories, viz., means of right knowledge, object of right knowledge, doubt, purpose, familiar instance, established tenet, members [of a syllogism], confutation, ascertainment, discussion, wrangling, cavil, fallacy, quibble, futility, and occasion for rebuke.
3. Perception, inference, comparison and word (verbal testimony) - these are the means of right knowledge.
4. Perception is that knowledge which arises from the contact of a sense with its object, and which is determinate [well-defined], unnameable [not expressible in words], and non-erratic [unerring].
5. Inference is knowledge which is preceded by perception, and is of three kinds, viz., *a priori*, *a posteriori* and “commonly seen”.
6. Comparison [analogy] is the knowledge of a thing through its similarity to another thing previously well known.
7. Word (verbal testimony) is the instructive assertion of a reliable person.
9. Soul (self), body, senses, objects of sense, intellect, mind, activity, fault, transmigration [rebirth], fruit, pain, and release - are the objects of right knowledge.
10. Desire, aversion, volition, pleasure, pain, and intelligence are the marks of the soul.
15. Intellect [*buddhi*], apprehension [*upalabdhi*] and knowledge [*jñāna*] - these are not different from one another.
16. The mark of the mind is that there do not arise (in the self) more acts of knowledge than one at a time.
17. Activity is that which makes the voice, mind, and body begin their action.
22. Release is the absolute deliverance from pain.

23. Doubt, which is a conflicting judgment about the precise character of an object, arises from the recognition of properties common to many objects, or of properties not common to any of the objects, from conflicting testimony and from irregularity of perception and nonperception.
28. A dogma of all the schools is a tenet which is not opposed by any school and is claimed by at least one school.
29. A dogma peculiar to some school is a tenet which is accepted by similar schools but rejected by opposite schools.
30. A hypothetical dogma is a tenet which if accepted leads to the acceptance of another tenet.
31. An implied dogma is a tenet which is not explicitly declared as such, but which follows from the examination of particulars concerning it.
32. The members (of a syllogism) are proposition, reason, example, application, and conclusion.
39. Conclusion is the re-stating of the proposition, after the reason has been mentioned.

BOOK I - CHAPTER II

3. Cavil is a kind of wrangling, which consists in mere attacks on the opposite side.
4. Fallacies of a reason are the erratic [inconclusive], the contradictory, the equal to the question [neutral], the unproved, and the mistimed.
18. Futility consists in offering objections founded on mere similarity or dissimilarity.
19. An occasion for rebuke [a clincher] arises when one misunderstands, or does not understand at all.
51. Quibble is the opposition offered to a proposition by the assumption of an alternative meaning.
53. Quibble in respect of a term consists in wilfully taking the term in a sense other than that intended by a speaker who has happened to use it ambiguously.

54. Quibble in respect of a genus consists in asserting the impossibility of a thing which is really possible, on the ground that it belongs to a certain genus which is very wide.
53. Quibble in respect of a metaphor consists in denying the proper meaning of a word by taking it literally while it was used metaphorically and vice versa.

BOOK II - CHAPTER I

22. Perception, it is said, cannot arise unless there is conjunction of self with mind.
24. The self, we point out, has not been excluded from our definition, inasmuch as knowledge is a mark of the self.
40. If there is no present time, there will, it is replied, be no past and future times, because they are related to it.
42. If there were no present time, sense perception would be impossible, [and therefore no] knowledge would be possible.
68. The Veda is reliable like the spell [incantations] and medical science [scripture], because of the reliability of their authors.

BOOK II - CHAPTER II

1. Some say that the means of right knowledge are more than four, because rumour [tradition of hearsay], presumption, probability [deduction], and non-existence [antithesis] are also valid.
2. This, we reply, is no contradiction, since rumour is included in verbal testimony, and presumption, probability, and non-existence are included in inference.
13. Sound is not eternal, because it has a beginning [a cause] and is cognised by our sense and is spoken of as artificial.
16. It is only the things cognised by our sense as belonging to a certain genus that must, we say, be inferred to be non-eternal.
18. Sound is non-eternal, because neither do we perceive it before pronunciation, nor do we notice any veil [obstruction] which covers it.

BOOK III - CHAPTER II

119. Memory is awakened by such causes as attention, context, exercise, signs, marks, likeness, possession, relation of refuge and refugee, immediate subsequence, separation, similar employment, opposition, excess, receipt, intervention, pleasure and pain, desire and aversion, fear, entreaty, action, affection and merit and demerit.

BOOK IV - CHAPTER I

3. The faults are divisible in three groups, as all of them are included in affection, aversion and stupidity.

BOOK IV - CHAPTER II

38. The knowledge of truth is rendered habitual by a special practice of meditation.
39. Meditation, some say, is not practicable by reason of the predominance of certain external objects.
42. We are instructed to practise meditation in such places as a forest, a cave or a sand bank.

BOOK V - CHAPTER I

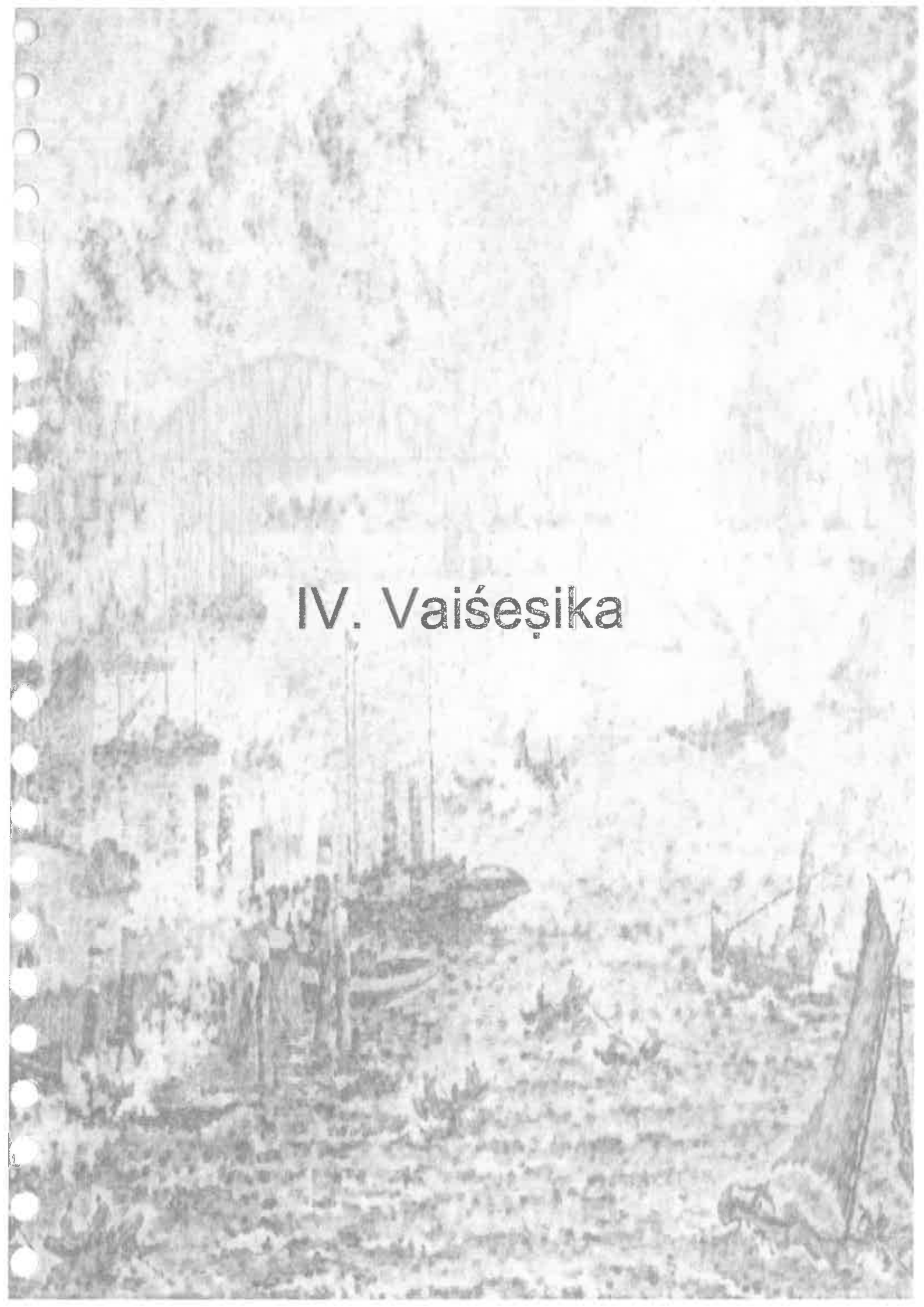
1. Futilities are as follows: - (1) balancing the homogeneity, (2) balancing the heterogeneity, (3) balancing an addition, (4) balancing a subtraction, (5) balancing the questionable, (6) balancing the unquestionable, (7) balancing the alternative, (8) balancing the reciprocity, (9) balancing the co-presence, (10) balancing the mutual absence, (11) balancing the infinite regression, (12) balancing the counter-example, (13) balancing the non-produced, (14) balancing the doubt, (15) balancing the controversy, (16) balancing the non-reason, (17) balancing the presumption, (18) balancing the non-difference, (19) balancing the non-demonstration, (20) balancing the perception, (21) balancing the non-perception, (22) balancing the non-eternality, (23) balancing the eternality and (24) balancing the effect.
2. If against an argument based on a homogeneous or heterogeneous example one offers an opposition based on the same kind of example, the opposition will be called "balancing the homogeneity" or "balancing the heterogeneity".

3. The proposition would be established in the same manner as the fact of a certain animal being the "cow" is established by the presence in it of the class-character of the "cow".
4. Based upon the difference in the properties of the subject and of the example, there occur "balancing an addition", "balancing a subtraction", "balancing the questionable", "balancing the unquestionable" and "balancing the alternative"; and based upon the fact that both require proof, there occurs "balancing the reciprocity".
5. This is, we say, no opposition because there is a difference between the subject and the example although the conclusion is drawn from a certain equality of their characters.
7. If, against an argument based on the co-presence of the reason and the predicate or on the mutual absence of them, one offers an opposition based on the same kind of co-presence or mutual absence, the opposition will, on account of the reason being-non-conducive to the predicate, be called "balancing the co-presence" or "balancing the mutual absence."
8. This is, we say, no opposition because we find the production of pots by means of clay as well as the oppression of persons by spells.
9. If one opposes an argument on the ground of an example not having been established by a series of reasons or on the ground of the existence of a mere counter-example, the opposition will be called "balancing the infinite regression" or "balancing the counter-example."
10. The example does not, we say, require a series of reasons for its establishment just as a lamp does not require a series of lamps to be brought in for its illumination.

BOOK V - CHAPTER II

1. The occasions for rebuke are the following: - (1) hurting the proposition, (2) shifting the proposition, (3) opposing the proposition, (4) renouncing the proposition, (5) shifting the reason, (6) shifting the topic, (7) the meaningless, (8) the unintelligible, (9) the incoherent, (10) the inopportune, (11) saying too little, (12) saying too much, (13) repetition, (14) silence, (15) ignorance, (16) non-ingenuity, (17) evasion, (18) admission of an opinion, (19) overlooking the censurable, (20) censuring the non-censurable, (21) deviating from a tenet, and (22) the semblance of a reason.

2. "Hurting the proposition" occurs when one admits in one's own example the character of a counter-example.
3. "Shifting the proposition" arises when a proposition being opposed, one defends it by importing a new character to one's example and counter-example.
4. "Opposing the proposition" occurs when the proposition and its reason are opposed to each other.
5. A proposition being opposed if one disclaims its import, it will be called "renouncing the proposition".
6. "Shifting the reason" occurs when the reason of a general character being opposed one attaches a special character to it.
7. "Shifting the topic" is an argument which setting aside the real topic introduces one which is irrelevant.
8. "The meaningless" is an argument which is based on a non-sensical combination of letters into a series.
9. "The unintelligible" is an argument, which although repeated three times, is understood neither by the audience nor by the opponent.
10. "The incoherent" is an argument which conveys no connected meaning on account of the words being strung together without any syntactical order.

A black and white photograph of a forest landscape. In the foreground, there is a body of water, possibly a lake or a wide river, with some reeds or tall grasses growing along the shore. In the background, there are several tall, thin trees, likely pines or firs, standing against a light sky. The overall scene is peaceful and natural.

IV. Vaišesika

1. *Vaiśeṣika, ook gekend als Kanāda of Aulūkyā of Kāśyapa Śāstra, is een systeem van pluralistisch realisme en kosmisch atomisme.*

Vaiśeṣika komt van viśeṣa wat bijzonderheid of onderscheid, uniciteit of opmerkelijkheid betekent.

Deze darśana houdt zich voornamelijk bezig met de kosmologie en legt de nadruk op het feit dat verscheidenheid (pluralisme) de essentie is van het universum. De interesse gaat niet naar het generale karakter van de wereld als geheel maar naar de differentiatie als uitdrukkingsvorm van het universele. Het is een meer analytisch en logisch dan filosofisch systeem, minder gericht op de synthese dan op het onderscheid tussen de verschillende, realistische (geen materialistische want het aanvaardt ook niet materiële substanties zoals bijvoorbeeld tijd en ruimte) aspecten van de fenomenale werkelijkheid en de individualiteit van de objecten en de zielen. Het verdeelt dus meer dan het samenbrengt hoewel het de kosmische en sociale relaties tussen de entiteiten, waardoor zij zichzelf kunnen realiseren, niet ontkent. Adṛṣṭa (de universele, kosmische wet) en dharma (de morele wet) spelen een belangrijke rol in Vaiśeṣika.

Net als Nyāya ontwikkelde Vaiśeṣika zich in een tijd waarin scepticisme hoogtij vierde en dit verklaart het hoog gehalte aan logisch kriticisme dat we, naast de fysische en metafysische theorieën, aantreffen in het systeem.

De categorisatie en classificatie (padārthas) van de objecten der kennis die het vaststellen van de identiteit van de objecten aan de hand van hun onderscheiden, karakteristieke en ultieme verschillen mogelijk maken, en de ontwikkeling van de atomistische kosmologie geven aan Vaiśeṣika zijn grootste waarde maar men vindt er eveneens, maar minder nadrukkelijk, een theorie over het individuele Zelf, zijn Bevrijding en God.

Kanāda (de atoom-eter of hij die leeft op de filosofie van de bijzonderheden of deeltjes) of Ulūka (uil) wordt als de stichter van deze leer beschouwd en hij zou ze in sūtras gebracht hebben rond 300 voor Christus. De Vaiśeṣikasūtras bestaan uit tien boeken, elk onderverdeeld in twee secties. De eerste bhāṣya is van de hand van Praśastapāda die voor een belangrijke ontwikkeling van het systeem zorgde, maar ook andere commentaren bleven niet uit (Udayana, Śridhara,...).

2. *Verwant aan Nyāya.*

Vaiśeṣika zou ouder zijn dan Nyāya en hoewel beide systemen in oorsprong elk een eigen ontwikkeling kenden, hebben ze zich in latere tijden verenigd. Zowel Nyāya als Vaiśeṣika ambiëren als einddoel de Bevrijding van het individuele Zelf van avidyā of onwetendheid, de basisoorzaak van alle pijn en lijden. Bevrijding geeft een absolute stopzetting van alle ellende en wordt door de juiste kennis van de Realiteit bereikt.

Vaiśeṣika maakt gebruik van de analytische methoden van Nyāya om tot kennis te komen en Nyāya baseert zich op de kosmologie van Vaiśeṣika. Anders gezegd Vaiśeṣika verklaart de werkelijkheid terwijl Nyāya de juiste kennis van de werkelijkheid aangeeft, maar hun essentiële principes in verband met de zielen, ruimte, tijd, ether, God en het atomisch universum zijn gelijklopend.

3. *Het accepteert twee bronnen van juiste kennis.*

Waar Nyāya vier onafhankelijke bronnen van kennis (vier pramaṇas zie hoofdstuk III 6) heeft, erkent Vaiśeṣika slechts twee bronnen:

- **Pratyakṣa** of de zintuiglijke waarneming (de vijf zintuigen en manas, het innerlijk, zesde zintuig).
- **Laiṅgika** of de gevolgtrekking waaronder upamāna (vergelijking), aitiḥya (overlevering) en śabda (verbale kennis) gebracht worden.

Juiste kennis wordt verkregen door:

- **Pratyakṣa.**
- **Smṛti** of herinnering.
- **Ārśajñāna** of intuïtieve kennis of yogische perceptie.
- **Laiṅgika.**

Onjuiste kennis wordt verkregen door:

- **Samśaya** of twijfel.
- **Viparyaya** of fout, verkeerd verstaan.

- **Svapna** of droom.
- **Anadhyavasāya** of ongedefinieerde kennis (onbepaalde, niet duidelijk omschreven).

Noot: Daar de bronnen van juiste kennis in Vaiśeṣika niet zo sterk verschillen van Nyāya gaan we hier niet uitgebreid op in.

4. Er zijn zeven padārthas die in bhāva en abhāva onderverdeeld worden. Het kennen van deze brengt Bevrijding.

Letterlijk betekent padārtha: wat kan aangeduid worden met een woord. Het gaat dus om wat noembaar (pāda) en denkbaar (artha) is of met andere woorden alles wat bestaat, alles wat gekend en genoemd kan worden of de objecten van kennis of van de Realiteit.

Nyāya verdeelt de werkelijkheid in zestien categorieën als centrale topics van een logisch systeem. Vaiśeṣika kent zeven padārthas of categorieën van de werkelijkheid (die in feite ingesloten liggen in de prameyas van Nyāya) en wil daarmee een volledige analyse en kritische studie geven van de objecten der kennis. Alle objecten kunnen ontleed worden in de zeven padārthas die ook door Nyāya erkend worden.

Bhāva of wat bestaat betreft alles wat is, alle positieve realiteiten zoals de fysische objecten, manas, de individuele zielen,... Het wordt onderverdeeld in zes elementen of groepen tot dewelke men uiteindelijk alles in de Realiteit kan herleiden:

1. *Dravya*: substantie of 'stof'.
2. *Guṇa*: kwaliteit, eigenschap.
3. *Karma*: activiteit, actie, werking.
4. *Sāmānya*: algemeenheid, universaliteit, gemeenschappelijkheid.
5. *Viśeṣa*: uniciteit, eigenheid, bijzonderheid, specialiteit.
6. *Samavāya*: inherentie, van nature onverbreekelijke verbondenheid.

Dravya, guṇa en karma hebben een reëel objectief bestaan, direct intuïtief of zintuiglijk kenbaar. Sāmānya, viśeṣa en samavāya zijn logische categorieën, niet direct waarneembaar maar gebaseerd op intellectuele discriminatie en logische gevolgtrekking.

Abhāva of wat niet bestaat betreft alles wat niet is, alle negatieve realiteiten zoals het niet bestaan van objecten,... Het werd in de latere Vaiśeṣika als zevende padārtha toegevoegd.

5. Het universum heeft de negen dravyas of ultieme realiteiten als basis.

Substantie of dravya is het substratum (de basisstof) waar de kwaliteiten (guṇas) en acties (karmas) inherent in aanwezig zijn, maar waarmee ook de logische sāmānyas, viśeṣas en samavāyas verbonden zijn. Het is bovendien ook de materiële of essentieel samenstellende oorzaak van alle samengestelde substanties of avayavidravyas geproduceerd uit deze enkelvoudige dravya(s), die dan op hun beurt weer andere samengestelde substanties kunnen veroorzaken, zoals bijvoorbeeld een kledingstuk gevormd wordt uit een aantal verschillende gekleurde draden. De draden zijn de essentieel vormgevende materiële oorzaak van het kledingstuk want het bestaat in de draden.

Substantie kan op zichzelf bestaan en is absoluut onafhankelijk maar zonder substantie zijn dus geen eigenschappen, werkingen, algemeenheden, bijzonderheden, inherentie of samengestelde objecten mogelijk.

De negen dravyas zijn:

1. **Aarde** of pṛthivi.
2. **Water** of jala of āpas.
3. **Vuur** of tejas.
4. **Lucht** of vāyu.
5. **Ether** of ākāśa.
6. **Tijd** of kāla.
7. **Ruimte** of dik.
8. **Ziel** of ātman.
9. **Denkvermogen** of manas.

6. De substanties aarde, water, vuur en lucht zijn materieel en nitya of anitya.

In Vaiśeṣika zijn de kleinste, ondeelbare elementen van de materie de atomen of **paramāṇus** van aarde, water, vuur en lucht. Ze zijn **nitya** of eeuwig want niet veroorzaakt en niet vernietigbaar, op zichzelf passief, niet zintuiglijk waarneembaar, niet deelbaar, onveranderlijk, ontelbaar, onafhankelijk, en hebben een ultieme individualiteit. Ze zijn niet vergelijkbaar met ons huidig begrip van atomen want deze bestaan wel uit verschillende delen en zijn dus samengesteld en niet eeuwig.

De elementen of **bhūtas** aarde, water, vuur en lucht, die op hun beurt de andere *avayavidravyas* (lichamen – zintuigen – objecten) samenstellen, worden veroorzaakt door combinaties van de respectievelijke *paramāṇus* aarde, water, vuur en lucht. Ze zijn **anitya** of niet eeuwig want ze ontstaan en vergaan, veranderen, worden anders opgebouwd door scheiding en samenvoeging van de atomen en zijn afhankelijk van andere substanties.

De eerste vereniging van twee atomen noemt men een dyad of *dvyaṇuka*. Drie dyads vormen een triad of *tryaṇuka* (het kleinste waarneembare deeltje). Daaruit ontwikkelen zich alle grotere objecten die een mengeling van de vier *bhūtas* of elementen aarde, water, vuur en lucht inhouden en waarbij één of meerdere elementen overheersend zijn.

Het bestaan van atomen wordt bewezen door gevolgtrekking en niet door waarneming. Alle samengestelde objecten (bijvoorbeeld: een vogel, een stoel,...) bestaan uit delen want wat geproduceerd is, moet uit een aantal delen bestaan die op een bepaalde manier gecombineerd zijn. Als men de delen van een samengesteld object van elkaar scheidt, gaat men van groot naar klein en van klein naar kleiner. Wanneer men aan het kleinste part komt, dit wil zeggen datgene wat niet meer verder kan opgesplitst worden, dat niet bestaat uit delen, stopt het proces van scheiden of opsplitsen. Deze ondeelbare, kleinste partikels noemt men atomen of *paramāṇus*. Een atoom kan niet geproduceerd zijn want het bestaat niet uit delen. Het kan ook niet vernietigd worden want het kan niet meer verder opgesplitst worden in andere delen. Dus kan men besluiten dat een atoom eeuwig bestaat of is.

7. Terwijl ether materieel, één en eeuwig is.

Ether is niet atomisch maar oneindig, eeuwig, één, ondeelbaar en aldoordringend want het is ongelimiteerd en zijn kwaliteit is overal hoorbaar. Het is onafhankelijk (hangt niet af van andere substanties om te bestaan) en niet zintuiglijk waarneem-

baar want het heeft geen noembare dimensie of manifeste kleur, vult dik of de ruimte en bindt de atomen. De vereniging of opsplitsing van de atomen aarde, water, vuur en lucht gebeurt in ākāśa maar ākāśa zelf is niet actief; het is datgene waarin aarde, water, vuur en lucht bestaan.

Ākāśa kan niet direct waargenomen worden maar het kan afgeleid worden uit de waarneming van zijn kwaliteit of eigenschap geluid (want elke kwaliteit moet tot een substantie behoren) waar het de materiële oorzaak van is.

8. Ruimte (dik) en tijd (kāla) zijn niet materieel, één en eeuwig.

Tijd en ruimte zijn inactieve substanties en objectieve ervaringen, één, eeuwig, aldoordringend, onafhankelijk en onwaarneembaar.

Ruimte is de algemene oorzaak van de effecten zoals hier, daar, ver, dicht, aan deze zijde, oost, west,...

Tijd is de oorzaak van concepten zoals nu, vandaag, morgen, verleden, toekomst, uur, maand,...

Ruimte en tijd zijn nodig opdat fysische veranderingen (splitsing en vereniging van atomen) mogelijk zouden zijn. Alle niet eeuwige fenomenen grijpen plaats in ruimte en tijd (de eeuwige dravyas zijn niet in ruimte en tijd).

Ruimte en tijd zijn de instrumentale oorzaken van alle samengestelde wereldse objecten, want ontstaan, bestaan en vergaan is zowel ruimtelijk als tijdelijk. Ruimte zorgt voor positionele relaties tussen de objecten. Tijd zorgt voor successieve relaties tussen de objecten. Tijd brengt geordende beweging van objecten in ruimte. Ruimte maakt beweging van objecten door tijd mogelijk.

Hoewel één en ondeelbaar kan men in ruimte en tijd toch verschillende delen onderscheiden en dus over 'veel' spreken vanwege de upādhis of bepaalde, beperkende condities of voorwaarden waarin wij ruimte en tijd kennen.

Bijvoorbeeld: de ruimte in een kamer, de ruimte in een pot, een ledige ruimte, een volle ruimte, één uur, twintig minuten,...

9. De ene Paramātmā en de ontelbare jīvātmas zijn spiritueel, eeuwig en niet materieel.

Jīvātma of de individuele ziel is spiritueel, niet waarneembaar, aldoordringend, ontelbaar, onafhankelijk, individueel en eeuwig. Prāṇa (de opwaartse levensadem), apāna (de neerwaartse levensadem), nimeṣa (het sluiten van de oogleden), unmeṣa (het openen van de oogleden), jīvana (het leven), manogati en indriyāntaravikāraḥ (het bewegen van manas en de andere zintuigen) net als het beleven van pijn (duḥkha), plezier (sukha), verlangen (icchā), aversie (dveṣa) en wilskracht (prayatna) zijn de karakteristieken van de ziel.

De ziel is het substratum van de eigenschap Bewustzijn (als subject - object). Ze kan dus bestaan zonder bewust te zijn. Bewustzijn is niet de essentie, maar een kwaliteit van de ziel en niet van het lichaam, de zintuigen of manas. De ziel wordt mentaal of innerlijk (manas) waargenomen door de ervaring van pijn, plezier, aversie, verlangen, kennis, herinnering en het besef ik ben gelukkig, ik ben verdrietig,...

Manas, de zintuigen en het lichaam zijn noodzakelijk voor het bestaan van het Zelf en zijn ervaringen (ervaringen zijn enkel mogelijk in een lichaam met zintuigen) tot de ziel bevrijd is. Manas blijft eeuwig verbonden met de ziel; het lichaam en de zintuigen wisselen tot Bevrijding bereikt is.

De bevrijde zielen zijn eveneens individueel, spiritueel, eeuwig en aldoordringend en net als de niet bevrijde zielen blijven ze zich onderscheiden door hun eigen specifieke karakteristieke individualiteit ten gevolge van hun eerdere verbindingen met de lichamen, zintuigen en manas. Maar ze bevinden zich dan in een staat van niet weten, niet herinneren, geen gevoelens van pijn, plezier,..., geen ik-besef en onbewust. Pluraliteit van de zielen in verschillende lichamen met elk hun eigen manas is er niet doordat andere individuele zielen worden waargenomen maar door gevolgtrekking. Het bestaan van andere zielen wordt afgeleid uit de geschriften, uit de verschillen in status (rijk, arm,...) en de variëteit in condities en ervaringen (gelukkig, wijs, ongelukkig,...) want elke ziel ondergaat de gevolgen van haar eigen daden.

Paramātmā of Īśvara of de Opperste ziel is één, eeuwig, spiritueel, aldoordringend, onwaarneembaar en onafhankelijk. Het is een speciale ziel, verschillend van de individuele zielen, zonder de ervaringen van pijn, plezier, dharma,..., volmaakt, alwetend en almachtig. Īśvara en Jīvātma zijn vergelijkbaar maar niet identiek.

Hij is niet de schepper maar wel de leider van de wereld (via adṛṣṭa) en hij bestaat naast de eeuwige substanties. Hij is één want meerdere Goden zouden voor verwarring zorgen, en niet onderhevig aan het wiel van leven en dood.

In Vaiśeṣika is God transcendent, boven de mens en de natuur, en niet immanent wat het theïstische idee niet vergemakkelijkt.

Het bestaan van God wordt als volgt bewezen:

- De auteurs van de Vedas en de overeenkomst in de betekenis van woorden moeten geleid zijn door een eeuwige, alwetende, Heilige Intelligentie.
- De vier bhūtas moeten voorafgegaan worden door iets dat kennis heeft van hen want het zijn de effecten van de eeuwige atomen.
- De passieve atomen moeten in beweging gebracht en geordend zijn en adṛṣṭa moet rechtvaardig geleid zijn door een almachtige en alwetende God.

Individuele zielen kunnen de atomen en adṛṣṭa niet dirigeren of de auteurs van de Vedas leiden want wanneer zij niet verbonden zijn met een lichaam en zintuigen, zijn zij niet intelligent en bijgevolg daartoe niet in staat.

Gans de wereld is een effect van en daar moet een oorzaak voor zijn: God is de efficiënte oorzaak, de atomen zijn de materiële oorzaak.

Noot: Kanāda verwijst niet naar God. Pas in de latere Vaiśeṣika vinden we het idee van God als morele regeerder.

10. Manas, het instrument van de individuele ziel of jīvātma, is eeuwig en materieel.

Manas dat onwaarneembaar, ondeelbaar, eeuwig, ontelbaar (iedere ziel heeft één manas) en atomisch is maar dat geen samenstellingen produceert, is het innerlijk zintuig dat zowel de indrukken van de externe zintuigen binnenkrijgt als de innerlijke indrukken van pijn, plezier, herinnering, droom, fantasie,... waardoor de individuele ziel deze kan ervaren als subject. Manas neemt waar en de ziel ervaart als kenner, waarnemer en genietter door manas. Het is het orgaan dat het contact verzorgt tussen de ziel en de objecten of ook waarmee de ziel de objecten benadert.

Zoals we de externe objecten van de wereld kunnen waarnemen met de externe zintuigen, moeten ook de interne objecten zoals de ziel, de emoties, kennis, ideeën, gedachten, twijfel, intuïtie, droom, fantasie, herinnering... kunnen worden waargenomen door een interne faculteit en deze faculteit is manas.

Bovendien kunnen de vijf externe zintuigen allen gelijktijdig objecten waarnemen, terwijl deze verschillende waarnemingen, zoals geur, kleur,... slechts één na één en niet simultaan gebeuren. Dus hoewel de verschillende zintuigen gelijktijdig in contact komen met hun respectievelijke objecten, hebben we geen gelijktijdige waarneming van kleur, geur, tast, geluid en smaak. Er moet dus een tussenpersoon zijn die deze

zintuiglijke observaties beperkt in aantal en die sequentieel werkt. We nemen enkel de zintuiglijke indrukken waar, waar we onze aandacht op richten. Aandacht is de coördinatie tussen de zintuigen en manas. Elke waarneming vereist dus het contact tussen manas en de objecten via de zintuigen. En als manas nu deelbaar zou zijn, zouden zijn verschillende delen zich gelijktijdig kunnen richten op de diverse zintuigen en de verschillende waarnemingen, maar vermits dit niet gebeurt, kan men zeggen dat manas atomisch is.

Manas en zijn ondeelbaarheid worden dus niet bewezen door waarneming, maar door gevolgtrekking.

11. De 24 guṇas zijn de ultieme mentale of materiële eigenschappen die helpen om de substanties te onderscheiden.

De guṇas zijn inherent aan maar verschillend van de substanties. Ze hebben geen onafhankelijk bestaan maar bestaan enkel in één of meerdere substanties en hebben zelf geen kwaliteiten of activiteiten in zich. Bijvoorbeeld: een rode kleur behoort tot een object en niet tot een andere kleur.

Ze veroorzaken geen materie want ze bepalen enkel de natuur en het karakter van de objecten, maar ze kunnen wel andere guṇas veroorzaken.

Guṇas zijn objectieve, niet meer reduceerbare entiteiten die men kan waarnemen of denken en benoemen en ze zijn niṣkriya (statisch, passief aanwezig in objecten) en permanent maar niet noodzakelijk eeuwig. Eeuwige substanties hebben eeuwige kwaliteiten, niet eeuwige substanties niet eeuwige eigenschappen.

Ze kunnen waarneembaar zijn zoals kleur, geur,... of niet zoals deugd, ondeugd, plezier, pijn,... Men kan ze ook onderverdelen in waarneembaar door één zintuig (geur, smaak, kleur, tast en geluid) of waarneembaar door twee zintuigen (grootte, vloeibaarheid, getal, individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid, nabijheid, viscositeit en snelheid). Guṇas die bestaan in twee of meerdere substanties zoals getal, grootte, individualiteit, vereniging, splitsing, nabijheid, afstandelijkheid, snelheid, zwaarte en veroorzaakte vloeibaarheid, zijn algemeen en eerder subjectief terwijl kwaliteiten die bestaan in slechts één substantie specifiek en meer objectief zijn zoals kleur, geur, tast, smaak, geluid, viscositeit, natuurlijke vloeibaarheid, kennis, pijn, plezier, aversie, verlangen, deugd, ondeugd en saṃskāras.

Er zijn vierentwintig eigenschappen die helpen om de objecten van elkaar te onderscheiden:

- **Rūpa** of kleur (vorm, zicht) is te vinden in aarde, water en vuur en wordt waargenomen door de ogen. De kleuren worden onderverdeeld in wit, blauw, geel, rood, groen, bruin en citra (bontgekleurd). De kleur van vuur en water is permanent; de kleur van aarde verandert wanneer warmte wordt toegepast.
- **Rasa** of smaak is te vinden in aarde en water en wordt waargenomen door de tong als zoet, zuur, scherp, bitter en wrang.
- **Gandha** of geur vindt men in aarde. Het wordt waargenomen door de neus en is welriekend of onwelriekend.
- **Sparsā** of tast vindt men in aarde, water, vuur en lucht. Het wordt waargenomen door de huid en is warm, koud of niet warm niet koud. Het geeft echter niet alleen de temperatuur aan van een object maar ook zijn hardheid, zachtheid, ruwheid en gladheid.
- **Śabda** of geluid (gehoor) is de kwaliteit van ether, waarneembaar door de oren en onder te verdelen in:
 - *varṇa* of wat uitgesproken, gearticuleerd, onder woorden gebracht is.
Bijvoorbeeld: het geluid van een zin.
 - *dhvani* of wat niet uitgesproken, niet gearticuleerd, niet onder woorden gebracht is.
Bijvoorbeeld: het geluid van een bel.

Noot: Elk zintuig is samengesteld uit de fysische elementen waarvan de onderscheiden kwaliteiten kunnen waargenomen worden door de overeenkomstige zintuiglijke receptoren.

- **Sāṃkhya** of getal, nummer laat ons toe om objecten te tellen waarbij gestart wordt met één en dan in stijgende lijn twee, drie, vier,... volgen. Eén is eeuwig of niet eeuwig, de volgende getallen zijn niet eeuwig want alle getallen behalve één zijn concepten van ons denkvermogen omdat het samenvoegen zijn van enen.
- **Parimiti** of grootte, dimensie, omvang laat ons toe om de objecten onder te verdelen in groot en klein. Een atoom is extreem klein; ākāśa, kāla, dik en

ātmā zijn extreem groot omdat ze aldoordringend zijn. De omvang van de niet eeuwige substanties of samengestelde objecten is afhankelijk van het aantal, de grootte en de rangschikking van de samenstellende delen en is niet extreem groot of klein.

- **Prthaktva** of individualiteit, karakteristiek, onderscheidenheid laat ons toe om te weten dat een object verschillend is van een ander object en verwijst naar de kwantitatieve verschillen. Het is toepasbaar op zowel eeuwige als niet eeuwige entiteiten.

Bijvoorbeeld: een pot van een stoel, een stoel van een tafel, een tafel van een schilderij,...

Noot: Viśeṣa is enkel toepasbaar op eeuwige entiteiten en geeft de kwalitatieve bijzonderheid aan.

- **Samyoga** of vereniging, verbinding, combinatie gaat over het verenigen van twee of meerdere objecten of substanties die gescheiden of gesplitst zijn, die op zichzelf kunnen bestaan en die in essentie niet geraakt worden door de unie.

De vereniging kan op drie manieren plaatsvinden:

- *door de beweging van één van de objecten.*

Bijvoorbeeld: wanneer een vogel naar een bergtop vliegt en zich daar nestelt.

- *door de beweging van beide (in geval van twee objecten) of alle (in geval van meerdere objecten).*

Bijvoorbeeld: twee ballen die tegen elkaar botsen.

Bijvoorbeeld: wanneer verscheidene kwikballetjes één grote kwikbal vormen.

- *door een andere vereniging.*

Bijvoorbeeld: wanneer we met een pen schrijven (er is verbinding van de hand met de pen) krijgen we een vereniging van de hand met het papier waarop geschreven wordt.

Noot: Er kan geen verbinding plaatsvinden tussen aldoordringende substanties.

Noot: De relatie tussen een effect en zijn oorzaak is geen verbindingsrelatie want het effect kan niet bestaan zonder zijn oorzaak.

- **Vibhāga** of scheiding, splitsing verwijdert of splitst verenigde substanties van elkaar zodat hun unie tenietgedaan wordt.

Net als in saṃyoga kan dit op drie manieren:

- *door de beweging van één van de substanties.*

Bijvoorbeeld: wanneer de vogel de bergtop verlaat en wegvliegt.

- *door de beweging van beide of alle objecten.*

Bijvoorbeeld: wanneer twee ballen na een botsing terugbotsen in tegengestelde richting.

Bijvoorbeeld: wanneer de grote kwikbal uiteenvalt in diverse kleinere kwikdeeltjes.

- *door een andere splitsing.*

Bijvoorbeeld: wanneer ik de pen uit mijn hand laat vallen en mijn hand op die manier het contact met het papier verliest.

- **Paratva** of afstandelijkheid, het afgelegen zijn van en **Aparatva** of nabijheid, het dichtbij zijn werken zowel ruimtelijk als tijdelijk en zijn niet absoluut.

Bijvoorbeeld in ruimte: hier versus daar, dichtbij versus ver,...

Bijvoorbeeld in tijd: jonger versus ouder, vroeger versus later,...

- **Buddhi** of kennis, jñāna (niet te verwarren met het onderscheidingsvermogen van Sāṃkhya) bestaat uit vidyā (Kennis) en avidyā (onwetendheid, niet kennis).

- **Sukha** of plezier, aangename ervaring.

- **Duḥkha** of pijn, onaangename ervaring.

- **Ichchā** of verlangen, wil, wat men wil verkrijgen.

- **Dveṣa** of aversie, wat men niet wil verkrijgen.

- **Prayatna** of moeite, prestatie, inspanning zorgt ervoor dat een substantie in staat is zijn toestand te veranderen en bestaat op drie manieren:

- *pravṛtti* of zich inspannen voor iets, om iets te bereiken;
 - *nivṛtti* of zich inspannen tegen iets, om iets te verwijderen;
 - *jīvanayoni* of het vitale functioneren.
- **Gurutva** of zwaarte is de eigenschap waardoor objecten, water en aarde 'op de grond' vallen.
 - **Dravatva** of vloeibaarheid doet objecten, aarde, water en vuur vloeien en is *sāmsiddhika* (op zichzelf bestaand, natuurlijk) zoals water, melk,... of *naimittika* (veroorzaakt) zoals aarde door uitwendige factoren vloeibaar wordt.
 - **Sneha** of viscositeit, kleverigheid, stroperigheid is de kwaliteit die uitsluitend tot water behoort en die vlotheid, effenheid en cohesie van diverse partikels tot verscheidene vormen, zoals bijvoorbeeld een regendruppel, teweegbrengt.
 - **Samskāra** of tendens, neiging, aanleg bestaat in drie soorten:
 - *vega* of snelheid: wat een object in beweging houdt in verschillende richtingen. Het bestaat in substanties die opwaarts, neerwaarts en lineair kunnen voortbewegen zoals aarde, water, vuur, lucht en manas;
 - *sthiti-sthāpaka* of elasticiteit: wat een object vanuit onevenwicht terug tot zijn natuurlijke toestand van evenwicht brengt zoals bijvoorbeeld een rubberen kousenband. Het bestaat in substanties die kunnen samentrekken en uitzetten;
 - *bhāvanā* of mentale kracht: wat de ziel mogelijk maakt eerdere ervaringen te herinneren en te herkennen.
 - **Dharma** of deugd, wat in overeenstemming is met de Universele wet. Het brengt geluk en Bevrijding.
 - **Adharma** of ondeugd, wat niet in overeenstemming is met de Universele wet. Het brengt pijn en ellende.

De atomen van **aarde** die vaste materie voortbrengen, hebben naast de kwaliteiten geur, smaak, kleur-vorm-zicht en tast waarbij de geur dominant is, ook getal, grootte,

individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid, nabijheid, zwaarte, vloeibaarheid en snelheid.

De atomen van **water** die vloeibare materie voortbrengen, hebben naast de eigenschappen smaak, kleur-vorm-zicht en tast waarbij de smaak dominant is, ook getal, grootte, individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid, nabijheid, zwaarte, vloeibaarheid, snelheid en viscositeit.

De atomen van **vuur** die lichtende materie voortbrengen, hebben naast kleur-vorm-zicht en tast waarbij de kleur-vorm-zicht overheersend is, ook getal, grootte, individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid, nabijheid, vloeibaarheid en snelheid.

De atomen van **lucht** die gasvormige materie veroorzaken, hebben tast, getal, grootte, individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid, nabijheid en snelheid als guṇas.

Ether of de etherische materie heeft geluid naast getal, grootte, individualiteit, vereniging, splitsing, afstandelijkheid en nabijheid terwijl **ruimte en tijd** enkel over deze zeven laatste beschikken. **Manas** heeft ook deze laatste zeven kwaliteiten naast snelheid.

De **ziel** kent getal, grootte, individualiteit, vereniging en splitsing samen met kennis, pijn, plezier, verlangen, aversie, inspanning, deugd en ondeugd en het receptief zijn voor mentale indrukken terwijl **Īśvara** over jñāna, icchā en prayatna beschikt naast getal, grootte, individualiteit, vereniging en splitsing.

12. Karma of actie brengt scheiding en vereniging van materiële substanties teweeg.

Karma of werking of actie of activiteit is het overgangsproces of de beweging waarbij een object een ander object bereikt (vereniging) of verlaat (splitsing).

Zoals de eigenschappen kan karma niet onafhankelijk bestaan maar behoort het inherent tot een substantie. Werkingen hebben geen guṇas en zijn dynamisch, actief en voorbijgaand in tegenstelling tot de guṇas die passief en permanent zijn. Ze zijn zowel mentaal als fysiek en verschillend van substantie en guṇa. Bijvoorbeeld: de zwaarte van een lichaam is een guṇa terwijl het vallen van een lichaam karma is.

Actie is afhankelijk van de gelimiteerde substanties aarde, water, vuur, lucht en manas. Het wordt niet gevonden in ākāśa, ruimte, tijd en zielen want deze zijn al-doordringend en stabiel waardoor hun positie of toestand niet kan worden veranderd.

Er zijn vijf soorten beweging:

- a. **Utkṣepaṇa** of de opwaartse beweging, het brengen naar een hoger niveau.
Bijvoorbeeld: een bal opwaarts gooien.
- b. **Avakṣepaṇa** of de neerwaartse beweging, het brengen naar een lager niveau.
Bijvoorbeeld: een potlood laten vallen.
- c. **Ākuñcana** of de inwaartse beweging, het samentrekken of het dichter naar elkaar toebrengen van de delen van een object.
Bijvoorbeeld: de tanden op elkaar klemmen.
Bijvoorbeeld: een kledingstuk opplooien.
- d. **Prasāraṇa** of de uitwaartse beweging, het uitzetten of het verder uit elkaar brengen van de delen van een object.
Bijvoorbeeld: de vingers van de hand uitstrekken vanuit grijpstand.
- e. **Gamana** of de lineaire, horizontale of algemene voortbeweging die niet onder a), b), c) of d) valt.
Bijvoorbeeld: het rijden van een trein.
Bijvoorbeeld: het wandelen van een hond.

De acties van de waarneembare substanties aarde, water, vuur en lucht kunnen meestal rechtstreeks waargenomen worden door hun respectievelijke zintuigen maar er zijn ook acties van deze substanties die niet rechtstreeks kunnen worden waargenomen en die afgeleid worden zoals bijvoorbeeld: de beweging van de aarde rond haar as en rond de zon.

De beweging van manas wordt afgeleid uit de ervaringen van de ziel.

13. *Substantie, guṇa en karma zijn onderhevig aan de theorie van causaliteit.*

De theorie van oorzakelijkheid of oorzaak-effect relatie als overduidelijk axioma, intuïtief gekend en door herhaaldelijke observaties bevestigd, is een intellectuele rela-

tie gebaseerd op gegeven feiten, die net als in Nyāya (zie de gevolgtrekking) een belangrijke rol speelt in Vaiśeṣika.

Oorzakelijke relaties zijn natuurlijk, continu, onvoorwaardelijk, onveranderlijk en omkeerbaar. Oorzaak en gevolg of effect zijn zowel positief als negatief gerelateerd. De oorzaak gaat onmiddellijk (logisch en niet chronologisch) vooraf aan het effect en geeft steeds opnieuw hetzelfde effect omdat zij de totaliteit van voorwaarden inhoudt om tot het effect te resulteren.

Zonder oorzaak kan er geen effect zijn maar er kan wel een oorzaak zijn zonder effect. Wat geen oorzaak heeft, wordt eeuwig, niet geproduceerd genoemd en kan afgeleid worden uit zijn effect.

Substantie, guṇa en karma kunnen zowel oorzaak als gevolg zijn terwijl sāmānya, viśeṣa en samavāya (de volgende drie padārthas) geen oorzaak of effect kunnen zijn.

De drie soorten oorzaak zijn:

- **Samavāyi** of de materiële oorzaak betreft de materie waaruit het effect is geproduceerd. Het gaat om substantie die de materiële oorzaak is van guṇas, karmas en andere substanties.

Bijvoorbeeld: de draad waarmee een kledingstuk geweven is.

- **Asamavāyi** of de niet materiële oorzaak betreft de oorzaak die inherent is in de materiële oorzaak. Het gaat om de permanente guṇas of de tijdelijke karmas. Guṇa kan de oorzaak zijn van dravya(s), karma(s) en andere guṇas terwijl karma enkel vereniging en splitsing en geen guṇa(s), substantie(s) of andere karma(s) teweegbrengt.

Bijvoorbeeld: de kleur van de draad waarmee het kledingstuk geweven is, geeft de kleur van het kledingstuk.

Bijvoorbeeld: het weven van de draad tot een kledingstuk.

- **Nimitta** of de doelmatige oorzaak betreft de drijvende, productieve kracht achter het effect en het middel waardoor het effect geproduceerd is (als bijkomende oorzaak of sahakāri).

Bijvoorbeeld: de wever van het kledingstuk.

Bijvoorbeeld: het weefgetouw waarmee het kledingstuk geweven wordt.

Nimitta kan nog eens onderverdeeld worden in:

- *sādhāraṇa kāraṇa* of algemene oorzaken van alle effecten. Dit zijn onder andere: ruimte, tijd, de wil en kennis van Īśvara en adṛṣṭa.
- *asādhāraṇa kāraṇa* of de specifieke oorzaken van specifieke effecten.

14. *Sāmānya of universaliteit is het gemeenschappelijke karakter van alles wat behoort tot dezelfde soort. Het is para, apara of parāpara.*

Sāmānya of algemeenheid verwijst naar een kenmerk of gelijkenis die in veel substanties, acties of kwaliteiten teruggevonden wordt. Het gaat om de universele essentie van de gemeenschappelijke karakteristieken van verschillende entiteiten die in één klasse of categorie verenigd zijn. Met andere woorden er is een gemeenschappelijke essentie aanwezig in diverse entiteiten waardoor ze onder een klasse gebracht worden en ze als essentieel gelijk beschouwd worden. Door hun gemeenschappelijke natuur bezitten ze een algemene naam zoals bijvoorbeeld: mensen, zwanen, schapen,...

Sāmānya is de basis van de gelijkheid die we vinden in de objecten van eenzelfde categorie en die onderscheiden van maar aanwezig is in deze entiteiten.

Het is één want er is slechts één algemeenheid voor één klasse van objecten. Als er twee of meer sāmānyas zouden zijn in eenzelfde categorie van objecten zouden we ze niet in één klasse kunnen onderbrengen; eenzelfde entiteit zou dan tegelijkertijd bijvoorbeeld zowel een mens als een koe kunnen zijn.

En het is eeuwig want het is niet geproduceerd en het bestaat niet in tijd en ruimte al verblijft het in vergankelijke en veelvuldige individualiteiten. Bijvoorbeeld: leiderschap is een afzonderlijk kenmerk dat in veel mensen terug te vinden is. Het bestond reeds voor de eerste leider zich manifesteerde en het zal blijven bestaan zelfs wanneer er geen leiders meer zijn.

Algemeenheden bestaan in:

- **Para** of de hoogste algemeenheid.

Dit is sattā of Zijn omdat het aldoordringend is. Niets wordt uitgesloten; alle wereldse objecten vallen er onder.

- **Apara** of de laagste algemeenheid.

Dit is de universaliteit met de meest beperkende, limiterende omvang of verwijzingstekens.

Bijvoorbeeld: Amerikaan zijn, stoel zijn, pot zijn,...

- **Parāpara** of de middelste algemeenheid.

Dit is de universaliteit die niet veel andere categorieën includeert.

Bijvoorbeeld: substantialiteit (substantie zijn) is para of wijder in relatie tot aarde, water, vuur,... maar apara of enger in relatie tot sattā dat alle objecten insluit. Sattā omvat substanties, guṇas en karmas. Substantialiteit omvat enkel substanties en geen guṇas of karmas.

Sāmānya kan ook in **jāti** en **upādhi** onderverdeeld worden:

- Jāti is natuurlijk, eeuwig en inherent. Het gaat om een natuurlijke classificatie zoals bijvoorbeeld mensen.
- Upādhi is vergankelijk, bijkomend en accidenteel. Het gaat om een kunstmatige classificatie zoals bijvoorbeeld nationaliteit of taalgebruik.

15. Viśeṣa of de ultieme eigenheid onderscheidt de eeuwige substanties kwalitatief van elkaar.

Viśeṣa is de absolute, inherente enigheid, particulariteit of karakteristiek van de eeuwige dravyas, tegengesteld aan sāmānya of de algemeenheid. Het is het unieke van de eeuwige, ondeelbare substanties aarde, water, vuur, lucht, ether, manas, tijd, ruimte en de zielen dat niet geproduceerd, zintuiglijk onwaarneembaar, enkel te kennen via yogische, intuïtieve perceptie, eeuwig en verschillend van de guṇas en karmas is. De ultieme realiteiten zijn verschillend van elkaar door zichzelf. De atomen, zielen en manāṇsi zijn, ondanks hun zelfde natuur, ook onderling verschillend van elkaar door het contact met alle andere individualiteiten.

Viśeṣa behoort niet toe aan objecten die samengesteld en niet eeuwig zijn zoals bijvoorbeeld een fiets, een stoel, een pot,... Entiteiten die niet eeuwig zijn, kunnen gemakkelijk van elkaar onderscheiden worden door het verschil in hun samenstellende delen en hebben viśeṣa niet nodig. De eeuwige substanties echter kunnen niet onderscheiden worden aan de hand van hun samenstellende delen want ze zijn ondeelbaar. Er moet dus een eigenaardigheid of viśeṣa zijn waardoor ze van elkaar kunnen onderscheiden worden. De ontelbare viśeṣas tonen de ultieme verschillen tussen de eeuwige substanties en worden door zichzelf van elkaar onderscheiden.

Bijvoorbeeld: het specifieke van één wateratoom maakt het different van een ander wateratoom.

16. Samavāya is de onverbreekelijke relatie tussen twee van nature verbonden entiteiten.

Samavāya of inherentie is de permanente, onwaarneembare, niet geproduceerde en daarom eeuwige, interne relatie tussen twee entiteiten die van nature innig met elkaar verbonden zijn en waarbij één van de twee niet zonder de andere kan bestaan. Het gaat om de relatie tussen oorzaak en gevolg, geheel en deel, substantie en eigenschap, substantie en karma, eeuwige dravyas en viśeṣa en substantie, guṇa of karma en algemeenheid.

Bijvoorbeeld: de relatie tussen de ziel en zijn guṇas.

De twee objecten zijn inherent gerelateerd en kunnen niet omgekeerd worden. Bijvoorbeeld: er is eigenschap in substantie maar geen substantie in eigenschap; er is kleur in een kledingstuk maar geen kledingstuk in kleur.

Samavāya is één en eeuwig want het gaat om dezelfde soort van niet oorzakelijke relatie of ze zich nu afspeelt tussen guṇa en substantie, karma en substantie,... De relatie is relatief eeuwig omdat de inherentie wordt verbroken als de entiteit waarvan de andere afhangt, vernietigd wordt. Een eigenschap of karma of afgeleide substantie bestaat in een substantie zolang de substantie bestaat. Sāmānya en viśeṣa bestaan zolang hun respectievelijke substanties, guṇas en karmas en eeuwige dravyas bestaan. Het effect bestaat zolang zijn oorzaak er is en het geheel zolang zijn delen bestaan.

Bijvoorbeeld: de kleur rood in de rode roos bestaat zolang de roos niet vernietigd wordt.

Bijvoorbeeld: de opwaartse beweging van een bal bestaat zolang de bal bestaat.

Bijvoorbeeld: een kledingstuk bestaat in zijn geweven draden.

Bijvoorbeeld: de mensheid bestaat zolang er individuele mensen zijn.

Bijvoorbeeld: het onderscheiden karakter van manas ligt in manas zelf.

Inherentie mag niet verward worden met saṃyoga (een van de vierentwintig guṇas) die een externe, accidentele verbondenheid tussen twee onafhankelijke dravyas of objecten inhoudt en die tijdelijk en op elk ogenblik verbreekbaar is.

17. *Abhāva* is de negatieve *padārtha*, absoluut of relatief.

Abhāva of het niet bestaan is de zevende categorie die in de latere Vaiśeṣika toegevoegd werd. De realiteit van het niet bestaan of de afwezigheid van iets, bestaat en moet gekend worden.

Bijvoorbeeld: als je 's nachts naar de hemel kijkt, ben je even zeker van het bestaan van de sterren en de maan als van het niet bestaan van de zon.

De twee soorten niet bestaan zijn:

a) ***Saṃsargābhāva*** is een relatief niet bestaan want er is ontkenning van de aanwezigheid van iets in iets anders. Het gaat over de afwezigheid van een verbinding tussen twee objecten. Het tegengestelde van *saṃsargābhāva* is verbinding tussen twee objecten.

Bijvoorbeeld: er is geen kleur in de lucht.

Het bestaat in drie mogelijkheden:

- *prāgabhāva* of het voorafgaand niet bestaan verwijst naar het niet bestaan van iets alvorens het geproduceerd wordt. Het heeft geen begin (*anādi*) maar wel een einde (*ānta*).

Bijvoorbeeld: een boek bestaat niet in het papier alvorens het geschreven wordt op het papier. Het niet bestaan van het boek wordt beëindigd als het geschreven wordt op het papier.

- *pradhvaṃsābhāva* of het nadien niet bestaan verwijst naar het niet bestaan van iets nadat het vernietigd wordt. Het heeft een begin (*ādi*) maar geen einde (*anānta*).

Bijvoorbeeld: wanneer een pot gebroken is in diverse stukken, bestaat er geen pot meer. Het niet bestaan van de pot begint na zijn destructie maar eindigt niet want dezelfde pot zal nooit meer opnieuw bestaan. Het niet bestaan van de pot blijft dus altijd.

- *atyantābhāva* of het absoluut niet bestaan verwijst naar de afwezigheid van een verbinding tussen twee objecten. Het bestaat in alle tijden (heden-verleden-toekomst) en hangt niet af van een specifieke plaats. Het heeft geen begin of einde en is dus eeuwig.

Bijvoorbeeld: er bestaat geen zoon van een onvruchtbaar koppel.

b) ***Anyonyābhāva*** is een absoluut of wederzijds niet bestaan of verschil want er is een eeuwige ontkenning van gelijkenis tussen twee objecten. Het onderlijnt het

verschil van één object met het andere. Wanneer een entiteit verschillend is van een andere, sluiten zij elkaar wederzijds uit en is er het niet bestaan van het ene als het andere. Het tegengestelde van anyonyābhāva is gelijkenis tussen twee objecten.

Bijvoorbeeld: een pen is geen boek. Er is dus het niet bestaan van een pen in een boek of omgekeerd.

18. Adṛṣṭa, als expressie van de Goddelijke wil, brengt kosmische orde en maakt het de zielen mogelijk om de vruchten te plukken van hun vroegere ervaringen.

Alles wat logisch moeilijk te verklaren viel zoals de opwaartse beweging van vuur, de beweging van de atomen, het begin, de orde en schoonheid van het universum, de werking van de zielen,... werd in de vroegere Vaiśeṣika uitgelegd door adṛṣṭa, de kosmische wet, als panacee voor alle logische problemen. Maar omdat adṛṣṭa niet alles kan verklaren, accepteerde de latere stroming de entiteit God en werd adṛṣṭa het instrument waarmee God werkzaam is. Adṛṣṭa werd afhankelijk van Gods wil en God werd de ultieme oorzaak.

In tegenstelling tot de moderne wetenschappen die de universele wetten uitleggen als blind mechanisch, het resultaat van de beweging van atomen in oneindige tijd en ruimte in verschillende richtingen, zonder een intelligente kracht die deze werking ordent en dirigeert, worden de processen van vereniging en splitsing van atomen volgens Vaiśeṣika geleid door de creatieve en destructieve wil van het Opperste Zijn. God, als ultieme bron van de acties van atomen, doet adṛṣṭa, de universele, kosmische wet geproduceerd door dharma (verdiensten) en adharma (tekortkomingen) werken zodat de individuele zielen in functie van de Goddelijke wil kunnen functioneren. De schepping is een morele, spirituele fase voor de opvoeding, groei en ont-plooiing van de individuele zielen met als doel Bevrijding te bereiken. Het is een monarchie die de uitdrukking is van de wil van een wijze monarch en waarin alle objecten geordend en gestuurd worden tot zelfontwikkeling en zelfverruiming van zijn bewoners tot vrije en verantwoordelijke wezens.

Gans het universum is een systematisch arrangeren en interageren van fysische objecten en individuele zielen met lichamen, zintuigen en manāṇsi in ruimte, tijd en ākāśa. De zielen genieten of lijden in deze wereld afhankelijk van hun wijsheid of onwetendheid, hun deugdelijke of ondeugdelijke verdiensten en hun vroegere impressies of saṃskāras. De orde van de wereld is dus een morele orde waarin het

leven en het lot van de jīvātmas niet alleen door de fysische wetten van ruimte en tijd gedirigeerd worden maar ook door de karmische wetten van oorzaak en gevolg waarbij de zielen de vruchten plukken van hun daden.

19. *Schepping (sṛṣṭi) en vernietiging (pralaya) van het universum zijn werkzaam door Maheśvara.*

Het proces van de schepping en vernietiging van de wereld, dat zonder begin of einde is want elke schepping wordt voorafgegaan door een destructie en elke destructie door een creatie, gebeurt door de wil van de Opperste Heer om een universum te creëren waarin de individuele zielen pijn en plezier kunnen ervaren naargelang van hun verdiensten. De wereld ontstaat en vergaat door God volgens de morele bestemming van de individuele zielen en voor hun Zelfrealisatie.

Door Gods wil (icchā) zullen de krachten (adr̥ṣṭa) in de eeuwige zielen werkzaam worden. Geregeerd door adr̥ṣṭa zullen de zielen contact maken met de luchtatomen waardoor er beweging komt in deze laatsten. Uit de combinatie van de luchtatomen in de vorm van dyads (door Gods idee van dualisme) en triads, ontstaat de mahābhūta lucht als een onophoudelijk vibrerend medium in het eeuwige ākāśa. Door de beweging van de luchtatomen in de wateratomen ontstaat de mahābhūta water in lucht. Daarna komen de aarde-atomen in beweging en vormen ze het element aarde dat bestaat in de expansie van water. In de vuuratomen ontstaat door lucht de mahābhūta vuur in water.

Deze mahābhūtas aarde, water, vuur en lucht zorgen voor de expansie van de hele wereld. Materie is een combinatie van de elementen aarde, water, vuur, lucht en ether.

Wanneer God dit alles nu overdenkt (abhidhyāna), verschijnt er een eerste vormgeving, een embryonaal stadium van een wereld (brahmāṇḍa) uit de atomen vuur en aarde. God bezielt dit embryo met Brahmā, de wereldziel, die begiftigd is met Zijn alwetendheid (jñāna), Zijn ongehechtheid (vairāgya) en Zijn volmaaktheid (aiśvarya). De concrete details van de schepping, het uitwerken van de schepping en karma vertrouwt de Heer nu toe aan Brahmā.

God is niet de schepper van de wereld of de eeuwige substanties; Hij brengt enkel de wetten van hun functioneren teweeg. Hij inspireert adr̥ṣṭa op universeel en individueel niveau maar bemoeit zich dan niet verder meer met het bestaan van het universum.

Deze gecreëerde wereld kan echter niet blijven bestaan. Na één dag werken staat de Heer één nacht rust toe en na verschillende levens in één wereld, voorziet Hij een weg voor de individuele zielen om tijdelijk te ontsnappen aan het lijden door de vernietiging van de wereld.

Wanneer Brahmā zijn lichaam opgeeft zoals de andere zielen, ontstaat in Maheśvara het verlangen om de wereld te vernietigen. De creatieve adṛṣṭa wordt dan tegengewerkt door de vernietigende adṛṣṭa en houdt zo op te functioneren in functie van een actief leven van ervaringen (pijn en plezier).

Deze destructieve adṛṣṭa in contact met de individuele zielen brengt beweging van de atomen die resulteert in de opsplitsing van achtereenvolgens de elementen aarde, water, vuur en lucht waardoor de lichamen, de zintuigen en de fysische objecten uiteenvallen in hun eeuwige bestanddelen. Enkel de eeuwige entiteiten: de atomen aarde, water, vuur en lucht, ruimte, tijd, ether, manas en de zielen met hun verdiensten en saṃskāras of impressies die vreugde of verdriet zullen brengen, blijven over. Zo volgt na een periode van ontstaan en bestaan een periode van vergaan.

De periode van schepping en destructie vormt één kalpa en deze kalpa herhaalt zich eeuwig. In werkelijkheid is er dus, volgens Vaiśeṣika, geen sṛṣṭi of pralaya maar enkel een geordend, moreel, gesystematiseerd verbinden en scheiden van de samenstellende delen.

20. *Ethisch leven, meditatie en kennis van de padārthas...*

Vaiśeṣika maakt een onderscheid tussen onvrijwillige activiteiten of de acties van het organisch leven en vrijwillige activiteiten. Vrijwillig zijn de goede en slechte daden die respectievelijk deugd (dharma) en ondeugd (adharma) en beloning en straf teweegbrengen en die ontspringen uit verlangen en aversie ten gevolge van gehechtheid door onwetendheid en vereenzelviging met manas, lichaam en zintuigen.

Pijn zorgt voor aversie ten opzichte van objecten die pijn veroorzaken; plezier zorgt voor verlangen naar objecten die plezier brengen maar zowel verlangen (icchā) als aversie (dveṣa) leiden tot vrijwillige daden: het verwerven van wat plezier brengt en het vermijden van wat pijn veroorzaakt.

Dharma of de ethische voorschriften zorgen voor wereldse voorspoed en voor spirituele groei.

De universele voorschriften uit de Heilige Schriften zijn:

- **Śraddhā** of vertrouwen.
- **Ahimsā** of geweldloosheid.
- **Bhūtahitātva** of vriendelijkheid, gemoedelijkheid.
- **Satyavacana** of waarheidlievendheid.
- **Asteya** of integriteit, rechtschapenheid.
- **Brahmacarya** of seksuele onthouding.
- **Anupadhā-bhāvaśuddhi** of mentale zuiverheid.
- **Krodhavarjana** of het niet boos zijn.
- **Abhiṣecana** of lichamelijke zuiverheid.
- **Śucidravyasevana** of het gebruikmaken van zuiverende substanties.
- **Viśiṣṭadevatābhakti** of devotie tot de Godheid.
- **Upavāsa** of het vasten.
- **Apramāda** of het niet nalaten van de verplichtingen.

Daarnaast zijn er ook nog de specifieke voorschriften of regels voor de vier kasten (de brahmanen of de priesterlijke en geleerde klasse, de kṣatriyas of de strijders en heersers, de vaiśyas of de landbouwers en handelaars en de śudras of de dienaren en arbeiders) en voor de vier aśramas (brahmacarya of de studentenfase, gārhasthaya of de gezinsfase, vāṇaprastha of de fase van het terugtrekken uit het wereldse, de afzondering en sanyāsa of de celibataire fase van ongehechtheid).

Maar uiteindelijk moet ook dharma (wat een effect is) beëindigd worden wil men ontsnappen aan het wiel van leven en dood en Bevrijding bereiken.

Vereniging van de ziel met lichaam en zinnen, geproduceerd door dharma en adharma, brengt ik-besef met verlangen en aversie en is geboorte. Opsplitsing van de ziel en lichaam en zinnen, geproduceerd door dharma en adharma, is dood.

Ethische voorschriften, śravaṇa, manana en diepe, herhaalde meditatie brengen Inzicht in of Kennis van de padārthas en voeren tot het stopzetten van het zelfzuchtig, egoïstisch handelen om de vruchten, het verdwijnen van gehechtheid, het uitputten van karma, het vernietigen van avidyā, het beëindigen van dharma, het verdrijven van geboorte en dood en het verdwijnen van alle pijn.

21. ... samen met de genade van God brengen mokṣa.

In mokṣa of de toestand van Bevrijding of Zelfrealisatie is de ziel onafhankelijk en absoluut vrij van adṛṣṭa, voorwaarden, kwaliteiten, dharma, kennis, herinnering, gevoelens, lijden, pijn, plezier,... De ziel is dan in haar oorspronkelijke, natuurlijke, zuivere en passieve staat van Zijn, één met alle andere zielen want onbewust.

Vrij van het wiel van leven en dood is er geen verbinding of opsplitsing meer met lichaam en zintuigen. Deze toestand is niet een toestand van zaligheid maar een eeuwig verblijven in niets weten, niets voelen, niets doen,...

Noot: Het concept over God, Bevrijding en de zielen is in Vaiśeṣika in grote mate gelijklopend met Nyāya. Net als Nyāya zwoegt Vaiśeṣika onder het probleem van het theïsme en de realistische zielen als onafhankelijke substanties met hun kwalitatief bewustzijn en intelligentie, en geeft het hier niet genoeg voldoening in. Het maakt van God een auteur, een leider, een morele regeerder van de wereld, gescheiden van de mens en de wereld en dus transcendent maar niet immanent.

Vaiśeṣika is voornamelijk een verbetering van de algemene kijk op de wereld als opgebouwd uit de onderscheiden atomen aarde, water, vuur en lucht die met hun diverse combinaties en kwaliteiten verscheidenheid van de wereldse objecten brengen (atomische kosmologie). Het wil de pluralistische fenomenen unificeren door ze op te breken in delen als basisrealiteiten van het universum maar het kan niet tot een geheel of eenheid komen omdat de connecties tussen de delen niet goed ontwikkeld zijn.

Illustratie 2

Uit “The Vaiśeṣikasūtras van Kaṇāda”.

BOOK I - CHAPTER I

2. Dharma (is) that from which (results) the accomplishment of exaltation and of Supreme Good.
4. The Supreme Good (results) from the knowledge, produced by a particular dharma, of the essence of the predicables, substance, attribute, action, genus, species and combination, by means of their resemblances and differences. Or the Supreme Good (results) from (the study of) this treatise or system, produced by a particular virtue, which teaches the knowledge, etc.
10. Substances originate another substance and attributes another attribute.
11. Action, producible by action, is not known.
12. Substance is not annihilated either by effect or by cause.
16. Inhering in substance, not possessing attribute, not an independent cause in conjunctions and disjunctions, such is the mark of attribute.
17. Residing in one substance only, not possessing attribute, an independent cause of conjunctions and disjunctions, such is the mark of action.
20. Action is the common cause of conjunction, disjunction and impetus.
21. Action is not the cause of substances.
22. (Action is not the cause of substance) because of its cessation.
23. A single substance may be the common effect of more than one substance.
27. Substance is the joint effect of many conjunctions.
29. Throwing upwards (is the joint product) of gravity, volition and conjunction.
31. Under the topic of causes in general, action has been stated to be not a cause of substances and actions.

BOOK I - CHAPTER II

1. Non-existence of effect (follows) from the non-existence of cause.
2. But non-existence of cause (does) not (follow) from the non-existence of the effect.
5. Substance-ness, Attribute-ness and Action-ness are both Genera and Species.
8. Existence is a different object from substance, attribute and action.

BOOK II - CHAPTER I

6. The fluidity of clarified butter, lac and wax, through conjunction with light, is similar to that of water.
7. The fluidity of tin, lead, iron, silver and gold, through conjunction with fire, constitutes their similarity to water.
8. That it has horns, hump, a tail hairy at the extremity and a dewlap such is the admitted mark of being a cow.
12. Air is a substance, also because it possesses action and attribute.
13. The eternality (of air) is evident from its not combining with other substances.
14. The collision of air with air is the mark of its plurality.
24. The attribute of the effect is seen to be preceded by the attribute of the cause.
26. Because it combines with other objects and because it is an object of sense-perception, therefore sound is neither an attribute of soul nor an attribute of mind.
30. (Ether is one), because there is no difference in sound which is its mark and because there exists no other distinguishing mark.
31. And individuality also belongs to ether, since individuality follows unity.

BOOK II - CHAPTER II

4. Hotness (is the characteristic) of fire.
5. Coldness (is the characteristic) of water.

9. The name time is applicable to a cause, as much as it does not exist in eternal substances and exists in non-eternal substances.
20. Doubt (arises) also from science and nescience.
21. Sound is that object of which the organ of apprehension is the ear.
26. (sound does not exist before utterance), because there is no mark of (Sound as) existent (before utterance).
28. And sound is non-eternal, (because it is observed to be produced) by a cause.
31. Sound is produced from conjunction, from disjunction and from sound also.

BOOK III - CHAPTER I

4. (The body or the senses cannot be the seat of perception), because there is no consciousness in the causes (i.e., the component parts of the body).
10. One effect (may be the mark of inference) of another effect.
12. That which has taken place, (is a mark) of that which has not taken place.
13. That which has taken place, (is a mark) of that which has not taken place.
14. (These are valid marks), because the characteristic of an inferential mark is that it is preceded by (the recollection of the) universal relation (of itself and of that of which it is a mark).

BOOK III - CHAPTER II

1. The appearance and non-appearance of knowledge, on contact of the soul with the senses and their objects, are the marks (of the existence) of the mind.
4. The ascending life-breath, the descending life-breath, the closing of the eye-lids, the opening of the eye-lids, life, the movement of the mind and the affections of the other senses and also pleasure, pain, desire, aversion and volition are marks (of the existence) of the soul.
8. Therefore, (the soul is) proved by revelation.

9. (The proof of the existence of the soul is) not (solely) from revelation, because of the non-application of the word 'I' (to other designates of objects).
20. Plurality of Soul is proved by status.
21. (Plurality of Soul follows) also from the authority of significance of the Śāstras.

BOOK IV - CHAPTER I

1. The eternal is that which is existent and uncaused.
3. The existence (of colour, etc.,) in the effect, (follows) from (their) existence in the cause.
6. External perception (takes place), in respect of an object possessing magnitude, by means of its possession of that which is composed of more substances than one, and by means of its colour.
11. Numbers, magnitudes, separateness, conjunction and disjunction, priority and posteriority and action become objects of visual perception, through their combination with substances possessing colour.

BOOK IV - CHAPTER II

1. The aforesaid product-substance, Earth, etc., is again, three fold, under the names of body, sense and object.
7. And (the action of the ultimate atoms arises) from a particular dharma or virtue.

BOOK V - CHAPTER I

8. Owing to the absence of a particular molecular movement, there arises no upward or sideward motion (in the fruit, bird and arrow).
15. The movement of the jewel and the approach of the needle, have adr̥ṣṭam as their cause.

BOOK V - CHAPTER II

2. (If action in Earth happens) with a particular consequence, it is caused by adṛṣṭam.
3. The falling of waters, in the absence of conjunction, is due to gravity.
4. Flowing (results) from fluidity.
7. The circulation (of water) in trees is caused by adṛṣṭam.
8. Condensation and dissolution of water, are due to conjunction with fire.
13. The initial upward flaming of fire, the initial sideward blowing of air, and the initial actions of atoms and of mind are caused by adṛṣṭam.
15. Pleasure and pain (result) from contact of soul, sense, mind and object.
16. Non-origination of that (follows) on the mind becoming steady in the soul; (after it, there is) non-existence of pain in the embodied soul (this is) that yoga.
17. Egress and ingress (of life and mind, from and into body), conjunctions (i.e., assimilation) of food and drink and conjunctions of other products, these are caused by adṛṣṭam.
18. Mokṣa consists in the non-existence of conjunction with the body, when there is, at the same time, no potential body existing and consequently, re-birth cannot take place.
19. Darkness is non-existence because it is different in its production from substance, attribute and action.
24. Attributes are, however, non-combinative causes.

BOOK VI - CHAPTER I

1. In the Veda the composition of sentences has been preceded by understanding.
2. The distribution of names in the Brāhmaṇa (portion of the Veda) is a mark of knowledge, (on the part of the framer of the names), of the things named (therein).

BOOK VI - CHAPTER II

2. Ablution, fast, brahmacharya, residence in the family of the preceptor, life of retirement in the forest, sacrifice, gift, oblation, directions, constellations, seasons and religious observances conduce to invisible fruit.
3. The observance of the four Āśramas (has been already mentioned). Misbeliefs and disbeliefs as well as beliefs are also (sources of adṛṣṭam or dharma and adharma).
14. Application to dharma and adharma has for its antecedents desire and aversion.
15. Conjunction (of soul with body, sense and life), produced by them (i.e., dharma and adharma), (is called birth); disjunction (of body and mind produced by them, is called death).

BOOK VII - CHAPTER I

2. The colour, taste, smell and touch of Earth, Water, Fire and Air, are also non-eternal, on account of the non-eternality of their substrata.
3. By this is implied eternality (of colour, etc., which reside) in eternal substances.
24. By attributes, Space is explained (to be all-pervading).

BOOK VII - CHAPTER II

1. Because of its difference from colour, taste, smell and touch, unity is a different object.
20. The intuition of object from word (takes place) according to the direction (of God).

BOOK VIII - CHAPTER I

2. Among substances, the soul, the mind and others are not objects of perception.
4. Substance is the cause of the production of cognition, where attributes and actions are in contact (with the senses).

BOOK IX - CHAPTER I

11. Perceptual cognition of the soul (results) from a particular conjunction of the soul and the mind in the soul.
12. Perceptual (cognition is) similarly (produced) in the case of the other substances.

BOOK IX - CHAPTER II

6. Reminiscence (results) from a particular conjunction between the soul and the Mind and also from impression or latency.
7. So (also is) dreaming.
8. (So is) consciousness accompanying dreams.
9. (Dreaming and consciousness accompanying dreaming result) from dharma also.

BOOK X - CHAPTER II

9. The authoritativeness of the Veda (follows) from its being the word of God.

A black and white photograph of a person, likely a woman, sitting in a meditative or yoga pose. The person is wearing a light-colored, possibly white, garment with a dark strap across their chest. Their hands are resting on their knees, and their eyes are closed. The background is dark and out of focus. The text 'V. Sāṃkhya' is overlaid in the center of the image.

V. Sāṃkhya

1. Sāṃkhya is een systeem van atheïstisch pluralisme en dualistisch realisme.

Sāṃkhya wordt beschouwd als één van de oudste systemen dat de filosofie van de Vedas in verband met de kosmische evolutie logisch tracht te harmoniseren door middel van theoretisch onderzoek. De meer transcendente, religieuze speculaties laat het over aan anderen hoewel het ons een hogere kennis geeft van het Zelf dan de meeste andere systemen met uitzondering misschien van Vedānta.

Naar grote waarschijnlijkheid is Sāṃkhya origineel gebaseerd op de Upaniṣads waar het de leer van uitdrukt en vertegenwoordigt (ofschoon dit ontkend wordt door Bādārāyana, de auteur van de Vedāntasūtras, en Śaṃkarācārya, de vertegenwoordiger van de Advaita-Vedānta) en zou het in aanvang het theïstisch Absolute of het Absoluut monisme aangehangen hebben. Onder invloed van het jainisme en het boeddhisme zou het deze principes later verworpen hebben en vervangen hebben door een spiritualistisch pluralisme en een atheïstisch dualisme met een veelheid aan Puruṣas maar geen God.

Sāṃkhya betekent: kennis, nummer, getal, onderzoek, discussie, overweging, nadenken, onderscheid. In de Śruti wordt het woord sāṃkhya gebruikt om kennis aan te duiden (in tegenstelling tot het woord yoga dat dan de praktijk of actie aanduidt) en zou het nog niets te maken hebben met de darśana. Als filosofisch systeem werd het zo genoemd omdat het een numerieke opsomming van de vierentwintig kosmisch evoluerende principes en de onderscheiden kennis tussen Puruṣa als subject en Prakṛti als object weergeeft.

Deze filosofie van de juiste kennis, bekomen door reflectie en intellectuele analyse, als metafysisch dualisme waarbij drieëntwintig categorieën van de realiteit afgeleid worden van de ultieme Prakṛti (materie) in interactie met Puruṣa (Bewustzijn), moet een eind stellen aan alle pijn en lijden.

Sāṃkhya zou de grondslag vormen van alle Oosterse culturen en de kennis van de ṛṣis en het zou bovendien alle literatuur van het oude India zoals de Smṛtis, de Purāṇas, de Gītā, de Mahābhārata... doordringen.

Kapila, de grondlegger van deze darśana, wordt gezien als de auteur van de Sāṃkhyasūtras (+/- 700 voor Christus) die grotendeels verloren gingen. Īśvarakṛṣṇa's Sāṃkhya-Kārikā (vijfde eeuw na Christus) werd alzo het oudste, beschikbare en meest populaire werk De Sāṃkhyapravācanasūtras die uit zes boeken bestaan, worden ook aan Kapila toegekend alhoewel ze uit de veertiende eeuw na Christus lijken te dateren omdat ze de rivaliserende systemen uit die tijd aanvallen en omdat ze de tendens hebben om het theïsme te herstellen. Bhāṣyas op de Sāṃkhya-Kārikā zijn onder andere van Gauḍapāda en Vācaspati Miśra. Vijñānabhikṣu zorgde voor een belangrijke commentaar op de Sāṃkhyapravācanasūtras.

2. *Er zijn vijf soorten kennis.*

Dit zijn:

- **Pramā** of juiste kennis, juiste waarneming.
- **Viparyaya** of foutieve, onjuiste kennis, misvatting, vergissing en onvolledige kennis.
- **Vikalpa** of fantasie, verbeelding.
- **Nidrā** of slaap.
- **Smṛti** of herinnering, geheugen.

Noot: Er zijn twee soorten fouten:

- bij één object: het object wordt als deel afzonderlijk gezien en niet als deel van een geheel.
Bijvoorbeeld: de tak los van de boom of struik.
- bij twee objecten: het onderscheid wordt niet gezien en er is vereenzelviging van het ene met het andere.
Bijvoorbeeld: een kristal lijkt rood naast een rode bloem.

3. *Om tot juiste kennis te komen, moeten drie factoren aanwezig zijn.*

Deze drie factoren zijn:

- **Pramāṭṛ** of het subject, wat kent, het bewuste principe of het Zelf als zuiver Bewustzijn dat kennis ontvangt en herkent.
- **Prameya** of het object, wat gepresenteerd wordt aan het Zelf door de modificaties in buddhi.
- **Pramāṇa** of de bron van juiste kennis, het medium, de vṛttis of modificaties van buddhi in de vorm van een object waardoor het Zelf de objecten kent.

4. *Er worden drie pramānas of onafhankelijke bronnen van juiste kennis geaccepteerd.*

De drie pramānas zijn:

- **Pratyakṣa** of directe zintuiglijke waarneming.

- **Anumāna** of gevolgtrekking.
- **Śabda** of gezaghebbende getuigenissen.

Yogische, intuïtieve en interne, mentale perceptie, herkenning en kennis van het niet bestaande worden niet als aparte bronnen van kennis gezien en vallen onder *pratyakṣa*.

Vergelijkingen en hypothesen vallen onder *anumāna*.

Perceptie en gevolgtrekking kunnen foutief of twijfelachtig zijn en vragen daarom bevestiging of uitsluiting. Brengen ze de verlangde resultaten teweeg, zijn ze juist; beantwoorden de resultaten niet aan de verwachtingen, zijn ze onjuist.

5. *Pratyakṣa is nirvikalpa of savikalpa.*

De rechtstreekse, zintuiglijke waarneming of de directe kennis van een object door het contact met de zintuigen neemt de toenemende differentiatie waar in het geheel en bestaat op twee manieren:

Nirvikalpa is ongedefinieerde, onbepaalde perceptie die plaatsgrijpt in het eerste moment van het contact tussen de zintuigen en het object. Er is kennis van het object als iets, zonder het te kennen als een specifiek object. Er is geen herkenning van het object als dit of dat soort object. Het is de onbenoembare ervaring die voorafgaat aan de mentale analyse of synthese van de zintuiglijke indrukken.

Savikalpa is gedefinieerde, bepaalde perceptie, het resultaat van de analyse, synthese en interpretatie van de zintuiglijke indrukken door *manas*. Er is kennis van een object als een specifiek identificeerbaar object waarbij de soort, de kwaliteiten en de relaties tot de andere objecten van het object gedefinieerd worden.

Bijvoorbeeld: dit is een koe.

Bijvoorbeeld: deze roos is rood.

6. *Anumāna is purvavatvīta, sāmānyotodṛṣṭavīta of avīta.*

Anumāna of de gevolgtrekking is de kennis van een niet waarneembare term of begrip gebaseerd op een waarneembare en onveranderlijke term die gerelateerd is aan de eerste term.

Wat wordt waargenomen, leidt tot de kennis van het niet waarneembare door de vyāpti of universele, onvoorwaardelijke relatie tussen beiden.

Kennis van deze vyāpti bekomt men door het herhaaldelijk observeren van hun samengaan.

Vīta is gebaseerd op een universele, affirmatieve propositie of stelling en is onderverdeeld in pūrvavat en sāmānyotodṛṣṭa.

De **pūrvavat** gevolgtrekking is gebaseerd op de observatie van de uniformiteit van het samengaan van twee begrippen (midden- en majorterm).

Bijvoorbeeld: er is vuur want er is rook, want men heeft geobserveerd dat rook altijd samen gaat met vuur.

De **sāmānyotodṛṣṭa** gevolgtrekking is niet gebaseerd op een observatie van het samengaan van de midden- en majorterm maar op de gelijksoortigheid van de middenterm met feiten die uniform gerelateerd zijn aan de majorterm.

Bijvoorbeeld: de waarneming van geuren, kleuren, smaken... zijn activiteiten en veronderstellen dus een middel of instrument. We hebben geen zintuig om onze zintuigen te observeren maar we hebben zintuigen want we horen, zien...

Avīta is gebaseerd op een universele negatieve stelling (cfr. śesavat in Nyāya). De gevolgtrekking is het resultaat van het elimineren van alle andere mogelijke alternatieven.

Bijvoorbeeld: geluid is een kwaliteit want het is geen substantie, activiteit of relatie...

Noot: Net als Nyāya vindt Sāṃkhya ook het vijfkoppig syllogisme de meest overtuigende vorm van gevolgtrekking.

7. Śabda is āptavacana en vaidika.

Śabda of getuigenis geeft kennis van objecten die niet gekend kunnen worden door perceptie of gevolgtrekking. Het gaat om gezaghebbende getuigenissen of autoritaire verklaringen (āptavacana), bestaande uit zinnen opgebouwd uit woorden die op een bepaalde manier gerangschikt zijn. De woorden zijn tekens die iets aanduiden (vācaka) en die de betekenis van objecten weergeven (vācya). Woorden zijn dus symbolen die voor objecten staan en om de zinnen te begrijpen moet men de samenstellende woorden begrijpen.

Er zijn twee soorten getuigenissen:

- **Laukika śabda** is de getuigenis van wereldse, betrouwbare personen maar die valt, volgens Sāṃkhya, onder perceptie en gevolgtrekking.

- **Vaidika śabda** is de getuigenis van de Śrutis of de Vedas en die is śabda volgens Sāṃkhya.

De Vedas geven juiste kennis van bovenzintuiglijke realiteiten die we niet via perceptie of gevolgtrekking kunnen kennen. Ze zijn vrij van onzuiverheden of imperfecties, onfeilbaar en niet door personen samengesteld zodat hun deugdelijkheid en geldigheid vanzelfsprekend en eigen zijn. De Vedas belichamen de intuïtieve kennis, de universele, spirituele, eeuwige, onafhankelijke ervaringen van de ṛṣis en heiligen (āptas), niet beperkt door de wil of het bewustzijn van individuele personen, doorgegeven van leraar op leerling en van generatie op generatie bewaard.

8. De oorzaak-effect relatie is satkāryavāda en pariṇāmavāda.

Er bestaan twee fundamentele causaliteitstheorieën:

-**satkāryavāda** waarbij het effect latent bestaat in zijn materiële oorzaak, alvorens het geproduceerd wordt.

-**asatkāryavāda** waarbij het effect niet bestaat in zijn materiële oorzaak, alvorens het gemanifesteerd wordt. Er kan dus een oorzaak zijn zonder effect.

De Sāṃkhymetafysica, meer bepaald de leer van prakṛti, berust hoofdzakelijk op de satkāryavādatheorie en aanvaardt de materiële (die de materie betreffen waaruit het effect is geproduceerd) en efficiënte (die invloed uitoefenen van buiten uit en de drijvende kracht zijn achter het effect) oorzaken terwijl Nyāya en Vaiśeṣika de asatkāryavādatheorie aanhangen met materiële, niet materiële en efficiënte oorzaken. Zij beweren: als het effect reeds bestaat in zijn materiële oorzaak alvorens het geproduceerd wordt, kunnen we niet spreken van een veroorzaakt of geproduceerd effect en kunnen we niet uitleggen waarom de activiteit van een efficiënte oorzaak nodig is voor de productie van een effect.

Bijvoorbeeld: als de pot reeds bestaat in klei, waarom is er dan nog een pottenbakker of gereedschap nodig voor de productie van de pot.

Als het effect reeds in zijn materiële oorzaak zou zijn, zou het effect niet meer te onderscheiden zijn van zijn oorzaak. Dan zouden we hetzelfde woord (naam) gebruiken om bijvoorbeeld zowel de pot als de klei aan te duiden en oorzaak en effect zouden hetzelfde doeleinde dienen.

Sāṃkhya verwerpt de asatkāryavādatheorie en vervangt deze door de satkāryavādatheorie waarbij de oorzaak en het effect respectievelijk de verborgen, niet ontwikkelde of impliciete en de ontwikkelde, expliciete of gemanifesteerde stadia zijn van één en dezelfde substantie) op volgende gronden:

Bewijs 1 of asadakāraṇāt:

Geen moeite of inspanning van een middel of persoon kan het effect produceren uit de oorzaak als het effect niet bestaat in zijn materiële oorzaak voor zijn productie.

Bijvoorbeeld: niemand kan blauw veranderen in geel.

Bijvoorbeeld: niemand kan suiker veranderen in zout.

Bijvoorbeeld: niemand kan melk produceren uit een stoel.

Het effect moet dus vooraf bestaan in zijn materiële oorzaak en het wordt enkel gemanifesteerd onder bepaalde voorwaarden namelijk door de activiteiten van de efficiënte oorzaak.

Bijvoorbeeld: olie wordt geperst (uit zaden) met een persmachine.

Bijvoorbeeld: de pot wordt gemaakt (uit klei) door de pottenbakker met zijn gereedschap.

Bewijs 2 of upādānagrahaṇāt:

Een materiële oorzaak kan enkel dat effect produceren waarmee het oorzakelijk gerelateerd is. Er moet dus een onveranderlijke, onverbreekelijke relatie zijn tussen oorzaak en effect. Als een effect niet bestaat in zijn materiële oorzaak voor zijn productie, kan het effect onmogelijk gerelateerd zijn aan zijn oorzaak.

Bijvoorbeeld: alleen melk kan kwark produceren omdat melk alleen materieel gerelateerd is aan kwark.

Bewijs 3 of sarvasambhavābhāvāt:

Bepaalde effecten kunnen enkel door bepaalde materiële oorzaken geproduceerd worden omdat er een vaststaande wet bestaat voor de manifestatie van objecten. Ze bestaan dus enkel in bijzondere materiële oorzaken. Men kan niet alles maken uit alles.

Bijvoorbeeld: kwark kan enkel uit melk gemaakt worden.

Was dit niet zo, dan zou gelijk welk effect uit gelijk welke oorzaak kunnen geproduceerd worden.

Bijvoorbeeld: kwark uit hout.

Bijvoorbeeld: appelen uit melk.

Bewijs 4 of śaktasya-śakya-kāraṇāt:

Enkel een potentiële oorzaak kan het wensbare effect bewerkstelligen; dit wil zeggen: de oorzaak moet over de kracht of het vermogen beschikken dat gerelateerd is aan het effect,

wat niet mogelijk is als het effect niet in één of andere vorm aanwezig is in een bepaalde oorzaak. Het effect moet dus potentieel aanwezig zijn in een ongemanifesteerde vorm in zijn materiële oorzaak. Productie is slechts een actualisering van het potentiële alvorens het gemanifesteerd kan worden.

Bewijs 5 of *kāraṇābhāvāt*:

Als het effect vooraf niet bestaat in zijn materiële oorzaak, zou het niet bestaande (effect) bestaand worden wanneer het effect geproduceerd wordt, met andere woorden: iets zou uit het niets komen.

Bijvoorbeeld: de zoon van een onvruchtbaar koppel.

Bijvoorbeeld: een hemelbloem.

Sāṃkhya besluit dus dat het effect in een latente, ongemanifesteerde vorm bestaat in zijn oorzaak naar analogie van de schildpad die zijn poten uitstrekt vanuit zijn schild. De schildpad creëert geen poten maar maakt enkel zijn verborgen poten zichtbaar.

Bovendien is de schildpad niet verschillend van zijn poten die verschijnen en verdwijnen net zo min als gouden oorkingen niet verschillend zijn van het goud waaruit ze gefabriceerd werden. Het effect is dus de essentie van zijn materiële oorzaak en niet verschillend maar essentieel gelijk ermee. Als de obstructies verwijderd worden door efficiënte oorzaken zoals tijd, plaats, objecten... wordt het potentiële geactualiseerd en komt het gevolg vanzelf uit zijn oorzaak.

Bijvoorbeeld: het weefsel is niet werkelijk verschillend van de draden waaruit het is gemaakt.

Bijvoorbeeld: het beeld is het zelfde als de steen waaruit het gemaakt is maar met een nieuwe vorm en naam.

Het effect of gevolg kan:

- een echte transformatie zijn (***parināma****vādin*) waarbij de oorzaak reëel verandert in het effect.

Bijvoorbeeld: een stoel uit hout.

- of een onechte verschijning (***vivarta****vādin*) waarbij de verandering van de oorzaak in het effect slechts schijnbaar is (cfr. de Advaita Vedānta van Śaṅkarācārya).

Bijvoorbeeld: God verandert niet echt in de wereld die hij produceert. Hij blijft dezelfde waar wij mogelijks denken dat hij de wereld wordt.

Sāṃkhya hangt de pariṇā mavādin aan. Alle materiële gevolgen zijn wijzigingen van prakṛti. Zij bestaan vooraf in de eeuwige schoot van prakṛti. Ze komen eruit bij schepping, evolutie, manifestatie en keren er terug in bij oplossing, vernietiging of involutie.

Noot:

- Transformatie door tijd is avasthāpariṇāma.
- Externe transformatie is lakṣaṇapariṇāma.
- Kwalitatieve transformatie is dharmapariṇāma.

9. De Sāṃkhyadarśana steunt op vijftientwintig principes.

Sāṃkhya kent vijftientwintig principes die onderverdeeld worden in vier groepen:

- wat niet geproduceerd is en niet produceert: Puruṣa
- wat niet geproduceerd is maar produceert: Prakṛti
- wat geproduceerd is en niet produceert: manas, de vijf jñānendriyas, de vijf karmendriyas, de vijf mahābhūtas
- wat geproduceerd is en produceert: mahat, ahaṃkāra, de vijf tanmātras

De vijf jñānendriyas of vijf sensorische organen zijn: horen (oren), tasten (huid), zien (ogen), smaken (tong) en ruiken (neus).

De vijf karmendriyas of vijf motorische organen zijn: spreken (mond), grijpen (handen), gaan (voeten), uitscheiding (uitscheidingsorganen) en voortplanting (voortplantingsorganen).

De vijf tanmātras of vijf subtiele elementen zijn: het geluid, het gevoel (de tast), het gezicht (de vorm, de kleur), de smaak en de reuk.

De vijf mahābhūtas of vijf grove elementen zijn: ether, lucht, vuur, water en aarde.

Alle principes, uitgezonderd Puruṣa en Prakṛti, hebben *viparyaya* of onwetendheid, *aśakti* of onbekwaamheid, *tuṣṭi* of tevredenheid en *siddhi* of volmaaktheid als eigenschappen.

Noot: Onwetendheid bestaat uit *avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa* en *abhiniveśa*. Er zijn achten-
twintig vormen van onbekwaamheid en negen vormen van voldaanheid. Siddhi bevat het
redeneren, de mondelinge instructies van de leraar, de studie van dechriften, het vrijkomen
van de drie soorten van lijden, het verwerven van vrienden als gidsen naar spirituele verhef-
fing en de zuivering door onderscheiden kennis en het is de enige kwalificatie die tot Bevrij-
ding kan leiden.

10. Prakṛti is de worteloorzaak van de wereld der verschijnselen.

De Sāṃkhyatheorie van de causaliteit waarbij er een reële transformatie is van de materiële oorzaak in een effect, leidt tot het concept van Prakṛti als de ultieme, oorzaakloze oorzaak van de wereld der objecten. Gans de wereld (objecten, lichamen, zintuigen, manāṃsi, buddhi...) is een serie van effecten die gelimiteerd, afhankelijk, veel, relatief, veroorzaakt, tijdelijk, vernietigbaar en geproduceerd zijn en die bijgevolg een oorzaak moeten hebben .

De oorzaak van de wereld kan niet Puruṣa of het Zelf zijn want dit is passief, niet veroorzaakt, onveranderlijk en het veroorzaakt niets. Het is een intelligent principe dat zich niet kan transformeren in een onintelligente wereld.

Waar Nyāya en Vaiśeṣika geloven dat de atomen aarde, water, vuur, lucht en het niet atomische ether de materiële oorzaken zijn van de wereld, kan dit niet volgens Sāṃkhya omdat de materiële atomen de subtiele producten van de materie zoals buddhi, ahaṃkāra en manas niet kunnen produceren. Er moet dus een andere oorzaak zijn die de grove en subtiele elementen produceert, een oorzaak die subtieler is dan zijn geassocieerd effect, die zijn effect doordringt en dezelfde karakteristieken heeft.

De ongelimiteerde, eeuwige, worteloorzaak van de wereld moet dus het niet Zelf of Prakṛti zijn, een principe dat verschillend is van het Zelf of Puruṣa.

Prakṛti is onafhankelijk, absoluut, ondeelbaar, dynamisch, niet gemanifesteerd, oorzaakloos, één, boven tijd en ruimte, altijd klaar om de objecten van de wereld te produceren, eeuwig, onbewust, niet waarneembaar, latent, zeer subtiel, voorbij ontstaan en vergaan, aldoordringend, onbegrensd, beweeglijk, actief, immanent, niet intelligent, basis van elke manifestatie, altijd veranderend.

Het is de grond van alle grove en subtiele producten die zorgt voor de evolutie en dissolutie van de wereld in een cyclische volgorde. In de staat van pralaya, involutie of vernietiging is het niet gemanifesteerd; in sarga, evolutie of schepping is het wel gemanifesteerd.

Als eerste principe van het universum noemt men het pradhāna (oorsprong, essentieel deel). Als ongemanifesteerde staat van alle gevolgen noemt men het avyakta (onontwikkeld, niet gemanifesteerd, onzichtbaar).

Als de uiterst subtiele en onwaarneembare zaak die alleen afgeleid kan worden uit zijn producten, noemt men het anumāna (deductie, afleiding, overweging).

Als niet intelligent en onbewust principe noemt men het jaḍa (koud, stijf, dom, gevoelloos).

Als de altijd actieve, onbeperkte kracht noemt men het śakti (kracht, energie).

11. Het bestaan van Prakṛti wordt op vijf manieren bewezen door gevolgtrekking.

Bewijs 1

Alle objecten van de wereld zijn gelimiteerd en afhankelijk van elkaar.

Er moet dus een ongelimiteerde, onafhankelijke oorzaak zijn voor hun bestaan; dit is Prakṛti.

Bewijs 2

Alle objecten van de wereld hebben bepaalde, gemeenschappelijke karakteristieken zodat elk van hen pijn, plezier en neutraliteit of onverschilligheid kan produceren.

Ze moeten dus een gemeenschappelijke oorzaak hebben die deze drie karakteristieken bevat; dit is Prakṛti.

Bewijs 3

Alle objecten van de wereld hebben de potentie of mogelijkheid tot het produceren van iets anders, met andere woorden: om zich te transformeren tot iets anders.

Hun oorzaak moet dan ook diezelfde potentie, die impliciet in gans het universum aanwezig is, bezitten; dit is Prakṛti.

Bewijs 4

In het proces van evolutie verschijnt een effect uit zijn oorzaak. Bij dissolutie wordt het effect gereabsorbeerd in zijn oorsprong.

De objecten verschijnen uit oorzaken die uit andere oorzaken te voorschijn komen tot men aan de ultieme oorzaak van het creatieve proces komt; dit is Prakṛti.

Bij vernietiging of involutie van de wereld gebeurt hetzelfde. Objecten worden afgebroken in atomen, atomen in grove energieën, deze in subtiële energieën... tot men aan de ongemani-festeerde Eenheid komt, de primordiale, oorspronkelijke natuur; dit is Prakṛti.

Bewijs 5

Als men een oorzaak wil vinden voor de ultieme oorzaak, begaat men de fallacy of infinite regression. Men moet op een bepaald moment van het onderzoek een ultieme oorzaak definiëren (dit is Prakṛti) en niet meer verder zoeken tot in het oneindige.

Besluit:

De ongelimiteerde, onvoorwaardelijke, aldoordringende, eeuwige, ultieme oorzaak van de wereld die alles insluit behalve het Zelf of Puruṣa is parā (eerste) of mulā Prakṛti, de niet gedifferentieerde, oorzakelijke matrix van de wereld van niet Zelf.

12. Sattva, rajas en tamas zijn de homogene samenstellende delen van Prakṛti en de heterogene elementen van de objecten van de wereld.

Prakṛti is de eenheid van triguṇa (de drie guṇas) sattva, rajas en tamas in hun natuurlijke, gebalanceerde of homogene staat van evenwichtigheid en potentialiteit.

De guṇas zijn de intrinsieke natuur van Prakṛti. Ze zijn de drie samenstellende elementen of bestanddelen van Prakṛti en daardoor van de wereld der objecten, verstrengeld met elkaar zoals de strengen van een touw en essentieel constant intergerelateerd. Ze zijn de basisoorzaken waar het ganse universum uit geëvolueerd is, waardoor we de elementen van de ultieme Prakṛti begrijpen. Ze zijn subtiel, veranderlijk, nooit van elkaar gescheiden, niet waarneembaar en ze bestaan, net als Prakṛti, door gevolgtrekking. We kennen hun natuur uit de natuur van hun producten.

Ze zijn zowel op het kosmische, universele niveau werkzaam als op het individuele psychische en fysische niveau.

Sattva is laghu en prakāśaka en zijn kleur is wit.

Sattva (letterlijk: echt, bestaande) is dat element van Prakṛti dat de natuur van plezier heeft en dat licht, levendig, opgewekt (laghu), schitterend, verlichtend, stralend (prakāśaka) is zoals:

- de manifestatie van de objecten in het Bewustzijn (jñāna).
- de tendens naar bewuste manifestatie in de zintuigen, manas en buddhi of het intellect.
- de glans en lichtsterkte van licht.
- de kracht van een reflectie in een spiegel of kristal.
- de opwaartse beweging van vuur of het verdampen.
- voldaanheid, vreugde, geluk, zaligheid, tevredenheid.

Rajas is cala en upaśāmbhala en zijn kleur is rood.

Rajas (letterlijk: smerigheid, laagheid) is het principe van activiteit, beweeglijkheid en stimulering dat de natuur van pijn heeft. Het beweegt (cala), doet bewegen (upaśāmbhala) en veroorzaakt pijnlijke ervaringen (duḥkha). Het helpt sattva en tamas die inactief en bewegingsloos zijn, te functioneren.

Het zorgt onder andere voor: - rusteloze activiteit,

- koortsachtige inspanning.
- wilde prikkels.
- een onrustige geest.
- het volgen van de objecten door de zintuigen.
- het verspreiden van vuur.
- het waaien van de wind.

Tamas is guru, varaṇala en niyam en zijn kleur is donker.

Tamas (letterlijk: duisternis) is het principe van inertie, passiviteit en negativiteit dat de natuur van neutraliteit heeft. Het veroorzaakt apathie en onverschilligheid. Het is tegengesteld aan sattva doordat het zwaar en verhullend is (guru) en het de manifestatie van objecten verhindert (varaṇala). Het is tegengesteld aan rajas omdat het de activiteit lamlegt en de beweging van objecten weerhoudt (niyam).

Deze guṇa produceert: - onwetendheid.

- verwarring.
- verbijstering en waan.
- slaap.
- luiheid.
- loomheid.
- apathie.

In *Prakṛti* zijn de guṇas vormloos, alomtegenwoordig, zonder vertoon van hun specifieke eigenschappen, niet gescheiden, ondergedompeld in elkaar en homogeen. Er is geen evolutie en het evenwicht tussen hen is niet verstoord.

In *Vikṛti* activeert rajas sattva en tamas wat resulteert in creatie, schepping of evolutie want manifestatie is actie en afhankelijk van beweging. Door het contraheren van rajas zal de unitaire sattvische energie met hoge snelheid evolueren in verschillende delen. Wanneer de snelheid mindert, zullen die delen steeds dichter naar elkaar toe komen tot een tamasische toestand. Rajasische expansie in tamas zal de delen dan weer opsplitsen tot een sattvische staat. Sattva en tamas kunnen zich also manifesteren en hun paren van tegenstellingen voortbrengen.

Het evenwicht tussen de guṇas is verstoord, dit wil zeggen dat één guṇa de andere twee probeert te domineren en in een ondergeschikte positie te brengen. Toch kan geen van de drie iets teweegbrengen zonder de hulp van de andere twee zoals de olie, de lont en de vlam, hoewel tegengesteld, samen het licht van de lamp produceren. Op zulk een manier

werken ook de guṇas door hun tegengestelde kwaliteiten op een conflictueuze manier samen om de objecten van de wereld te produceren.

De natuur van de objecten wordt bepaald door de overheersende guṇa maar in elk object zijn ze alle drie aanwezig zij het in diverse proporties. De classificatie van de objecten in goed, zuiver, intelligent, onzuiver, passief, neutraal, lui,... verwijst naar het overwicht van de overeenstemmende guṇa.

Evolutie begint dus met de heterogene activiteit of wijziging in de guṇas waarbij er dominantie is van de ene over de andere twee en er tumult veroorzaakt wordt in Prakṛti.

13. De transformatie van de guṇas is svarūpa of virūpa.

De guṇas veranderen voortdurend omdat transformatie behoort tot de essentie van de guṇas.

Deze veranderingen gebeuren op twee manieren:

Svarūpapaṇīkāma is de homogene verandering, de transformatie waarbij de guṇas inwendig, in zichzelf veranderen zonder elkaar daarbij te verstoren. Sattva verandert in sattva, rajas in rajas en tamas in tamas. Ze werken niet samen maar ook niet tegen elkaar. Geen enkel object wordt gecreëerd of geproduceerd want niets kan ontstaan zonder de samenwerking en de dominantie van één van de drie guṇas. Het is de gebalanceerde, evenwichtige (sāmyāvasthā) toestand van de guṇas, gekend als Prakṛti, de schepping in pralaya, de dissolutie van de wereld of de staat van avyakta of ongemanifesteerdheid waar geen beweging maar wel homogene transformatie plaatsvindt.

Virūpapaṇīkāma is de heterogene verandering, de transformatie waarbij één van de drie guṇas de andere twee domineert en objecten gemanifesteerd worden. De guṇas werken samen en verstoren elkaar wat leidt tot de evolutie en manifestatie van de wereld. Er is beweging en schepping.

14. Puruṣa of het Zelf is Zuiver Bewustzijn, onderscheiden van Prakṛti.

De tweede Ultieme realiteit, de samen-aanwezige, samen-eeuwige Werkelijkheid naast Prakṛti, is Puruṣa, het principe van Bewustzijn.

Het is vrij en puur Bewustzijn, geen substantie met de hoedanigheid van bewustzijn maar zuiver, transcendent, zelfverlichtend, onveranderlijk, niet veroorzaakt, eeuwig, aldoordrin-

gend, subjectief, passief, statisch, onvernietigbaar, intelligent, gelijkmoedig Bewustzijn, vrij van gehechtheid, ellende, verdiensten of gebreken, binding, bevrijding (Prakṛti bindt en bevrijdt), activiteiten of kwaliteiten. Het is de universele, neutrale ziener, de stille getuige die het kosmische proces van evolutie en involutie leidt en alzo chaos vermijdt. Bewustzijn is zijn essentie en niet een hoedanigheid die het bezit.

Het is geen bewustzijnsstaat maar ziel, bewuste geest, subject van kennis, een blijvende constante boven alle fysische of psychische verandering of activiteit, boven tijd en ruimte, oorzaak en effect en pijn en plezier. Het licht van het Bewustzijn is onveranderlijk ofschoon de objecten der kennis voortdurend veranderen en elkaar opvolgen.

Puruṣa is verschillend van het lichaam, de zintuigen, manas, ahaṁkāra en buddhi en het behoort niet tot de wereld der objecten maar wanneer het zich, door onwetendheid, identificeert met deze, lijkt het deze veranderingen, activiteiten en pijn en plezier te ondergaan en wordt het ondergedompeld in het moeras van ellende en lijden.

Het is geen zalig Bewustzijn want zaligheid en Bewustzijn zijn verschillend van elkaar en kunnen niet samen de essentie zijn van eenzelfde realiteit. Het Zelf is de getuige van alle modificaties en het onderscheidt zich van Prakṛti, de eeuwige, onbewuste, actieve, aldoor-dringende, niet intelligente, materiële oorzaak van het universum.

Noot: Over de natuur van het Zelf vindt men binnen de diverse strekkingen in Sāṃkhya uiteenlopende meningen (zie 23) maar over het bestaan van het Zelf is er een gemeenschappelijke overeenkomst.

15. Er zijn vijf bewijzen voor het bestaan van Puruṣa.

Het Zelf bestaat volgens Sāṃkhya want het manifesteert zichzelf en het niet bestaan van het Zelf kan niet bewezen worden. Het feit dat iedereen voelt dat hij bestaat is de meest natuurlijke en onbetwifelbare ervaring die men heeft. Niemand kan ontkennen dat hij bestaat want het ontkennen veronderstelt een realiteit die het Zelf ontkent.

Het bestaan van Puruṣa als transcendent subject wordt als volgt bewezen:

Bewijs 1

Alle objecten van de wereld zijn middelen om andere entiteiten die verschillend en onderscheiden zijn van deze objecten, toe te laten een doel te bereiken. Objecten kunnen zichzelf niet gebruiken of genieten want ze zijn onbewust en samengesteld uit delen zoals bijvoorbeeld een stoel niet gemaakt is voor een stoel maar voor iemand die er wil op gaan zitten.

Er moeten dus andere entiteiten of zielen zijn die bewust en niet deelbaar zijn en die deze fysische objecten gebruiken en genieten in functie van een bepaald doel namelijk Zelfrealisatie en dit is Puruṣa.

Bewijs 2

De objecten zijn niet bedoeld voor Prakṛti want dit is onbewust en de worteloorzaak van de objecten, de oorspronkelijke balans van de drie guṇas waaruit alle objecten voortspruiten wanneer het evenwicht verstoord wordt. Prakṛti is de essentie van alle pijn, plezier en neutraliteit en niet de genietter van zichzelf net zoals een mens niet op zijn eigen schouders kan zitten.

De gebruiker en genietter van de objecten moet bijgevolg een bewuste realiteit zijn die deze drie guṇas niet bezit en die onderscheiden is van hen in homogene of heterogene toestand. Dit is Puruṣa.

Bewijs 3

Alle objecten van de wereld, inclusief manas, de zintuigen, buddhi,... zijn onbewust en niet intelligent en moeten gecontroleerd en gedirigeerd worden door een intelligent principe zodat ze een doel (Realisatie van Puruṣa) kunnen bewerkstelligen zoals een wagen of machine ook niet werkt zonder de leiding van een persoon of gids.

Dit is Puruṣa, het Bewuste Zelf dat de werkingen en manifestaties van Prakṛti leidt.

Bewijs 4

Alle objecten van de wereld hebben de natuur van pijn, plezier en onverschilligheid en zijn zonder betekenis als ze niet ervaren worden door een bewust iemand. Er moet dus een bewust, intelligent subject of ziel zijn die pijn, plezier en neutraliteit ervaart.

Dit is Puruṣa.

Bewijs 5

Elk menselijk wezen wil uiteindelijk Bevrijding bereiken en spant zich in om zich te ontdoen van alle lijden en miserie. Wat evolueert uit Prakṛti veroorzaakt pijn en lijden. Er moet dus een immateriële entiteit of ziel bestaan, verschillend van Prakṛti, die de fysische objecten overstijgt of transcendeert want anders zou het concept van Bevrijding, de wil om te bevrijden in heiligen en ṛṣis en de wil om bevrijd te worden onbetekenend zijn.

Dit is Puruṣa.

16. *Er is een pluraliteit aan zielen of Puruṣas.*

Sāṃkhya spreekt niet van één universeel Zelf dat alle wezens gelijk doordringt maar van een pluraliteit van zielen, één in elk levend wezen, die eeuwig, onveranderlijk, intelligent, puur Bewustzijn, inactief, subject van kennis en onderscheiden van Prakṛti zijn.

Het bestaan van vele zielen wordt als volgt toegelicht:

- Als er maar één Zelf zou zijn, gerelateerd aan alle lichamen, zouden, wanneer één individu sterft of geboren wordt, ook alle andere individuen gelijktijdig sterven of geboren worden.
- Als er maar één Zelf zou zijn in plaats van vele, dan zouden de zintuiglijke indrukken en de activiteiten van de ene persoon alle andere personen beïnvloeden en activeren.
Bijvoorbeeld: wanneer een persoon slaapt, zouden alle anderen ook slapen.
Bijvoorbeeld: wanneer een persoon blind is, zouden ook alle anderen blind zijn.
- Alle menselijke wezens zijn verschillend van God, de dieren, de planten, de vogels en de insecten maar dit onderscheid zou er niet zijn als ze allen over dezelfde ziel zouden beschikken.

Het verschil in de natuur, de activiteiten, de geboorte, de dood en de sensorische en motorische talenten toont bijgevolg een veelheid aan Puruṣas of zielen aan.

17. *Omwille van bhoga en apavarga interageren Puruṣa en Prakṛti en ontstaat het universum in twee niet chronologische stadia.*

De ganse wereld evolueert volgens een gedefinieerde wet van opeenvolging van tijd en ruimte, modus en causaliteit uit de interactie van Puruṣa en Prakṛti. Deze interactie betekent geen vereniging zoals het samengaan van twee materiële substanties, maar het is een effectieve relatie waarbij Prakṛti beïnvloed wordt door de aanwezigheid van Puruṣa zoals het lichaam geraakt wordt door de aanwezigheid van een gedachte. Deze relatie is essentieel voor de manifestatie van de wereld want Puruṣa is passief, inactief en Prakṛti is onbewust, onintelligent. Prakṛti ontwikkelt de wereld der objecten geleid door de intelligentie van Puruṣa zoals de blinde (Prakṛti) geleid wordt door de lamme (Puruṣa).

Dit interageren van Puruṣa en Prakṛti wordt teleologisch geïnspireerd. Prakṛti, dat het Bewustzijn belichaamt, heeft Puruṣa nodig om gekend en geapprecieerd te worden (darśanārtham) en Puruṣa heeft Prakṛti nodig om zichzelf te onderscheiden van het niet Zelf en zo Bevrijding of Zelfrealisatie te bereiken (kaivalyārtham).

De manifestatie is dus niet blind of mechanisch maar beoogt de aangename en onaangename genieting of ervaring van de wereld (bhoga) en apavarga, het komen tot Zelfbewustzijn voor Puruṣa door het inzicht in het onderscheid tussen Zichzelf en het niet Zelf.

Metaforisch kan men zeggen dat Puruṣa het vaderprincipe is en Prakṛti het moederprincipe. De moeder wordt bevrucht door de vader en Prakṛti is de grond waarin Puruṣa wortel kan schieten. Het Zelf initieert de manifestatie van het universum en het niet Zelf helpt Puruṣa zijn ware natuur, onderscheiden van Prakṛti, te realiseren.

Door de interactie tussen Puruṣa en Prakṛti wordt het equilibrium van de drie guṇas verstoord. Rajas, de actieve energie, raakt geïrriteerd, gaat vibreren en mobiliseert sattva en tamas. Dit veroorzaakt enorme beroering in de oneindige boezem van Prakṛti en elke guṇa tracht nu de andere twee te overheersen.

De graduele integratie en differentiatie van de drie guṇas en hun combinaties in verscheidene proporties doen de wereld der objecten ontstaan in twee stadia:

- **Pratyayasarga of buddhisarga** is het psychische stadium waarin Prakṛti evolueert tot de *antaḥkaraṇa* of de interne zintuigen (buddhi, ahaṁkāra en manas) die toepasselijk zijn op het heden, het verleden en de toekomst, en de *bāhyakaraṇa* of de externe zintuigen (de vijf kennisorganen en de vijf actieorganen) die gelimiteerd zijn tot de huidige objecten.

Ahaṁkāra is niet specifiek, niet gedefinieerd of *aviśeṣa*. Dit wil zeggen dat het gedefinieerde, gedifferentieerde producten veroorzaakt; manas en de indriyas zijn specifiek, bepaald, gedefinieerd of *viśeṣa* want zij kunnen geen nieuwe categorieën van objecten produceren.

- **Tanmātrasarga of bhautikasarga** is het fysische stadium met de evolutie van de vijf subtiele elementen en de vijf niet atomische en atomische mahābhūtas.

De bovenzintuiglijke tanmātras zijn *aviśeṣa*; de grofstoffelijke elementen zijn *viśeṣa*.

Noot:

- De sthūlaśarīra of het grofstoffelijk lichaam is samengesteld uit de vijf mahābhūtas en vormt de fysische basis waardoor het fijnstoffelijk lichaam kan functioneren.
- De līṅgaśarīra of het subtiele lichaam bestaat uit buddhi, ahaṁkāra, de elf zintuiglijke organen en de vijf tanmātras.

- De adhiṣṭhānaśarīra of het causale lichaam werd in de latere Sāṃkhya toegevoegd als ondersteuning voor het subtiële lichaam wanneer het van een grofstoffelijk lichaam naar een ander overgaat.

18. *Het eerste product van de evolutie uit Prakṛti is het kosmische mahat of het individuele buddhi.*

Mahat, het eerste product van de gestarte evolutie, de kiem van al het geschapene is materieel en kosmisch in zijn natuur. Het is de niet gedifferentieerde, kosmische energie die een gedefinieerde lijn volgt.

Het psychologisch, individueel aspect van mahat wordt **buddhi** of het intellect genoemd als basis van alle intellectuele processen. Buddhi leidt tot vaststelling, het te weten komen of kennis en besluitvorming in verband met de objecten en acties. Het maakt het onderscheid tussen subject en object, ik en ander, werkelijk en onwerkelijk, aangenaam en onaangenaam, goed en slecht,... en is de opslagplaats van herinneringen, saṃskāras en vāsanas (neigingen of gewoonten).

Mahat of buddhi ontstaat door de dominantie van sattva in Prakṛti. Doordat het gemaakt is van de subtielste stof of materie kan het een heldere reflectie geven van het Bewustzijn. Waar de zintuigen, ahaṃkāra en manas functioneren voor buddhi staat het intellect het dichtst bij het Zelf en functioneert het rechtstreeks in dienst van Puruṣa zodat het Zelf het onderscheid kan zien tussen Zichzelf en het niet Zelf en tot Realisatie kan komen. Buddhi weerspiegelt Puruṣa zodanig dat het intelligent en bewust lijkt maar is in feite onbewust en onintelligent.

Als niet eeuwige manifestatie heeft het intellect vier sattvische kwaliteiten: *dharma* of deugd, *jñāna* of kennis, *vairāgya* of ongehechtheid en *aiśvarya* of volmaaktheid; maar wanneer rajas het beroert, ontstaat verlangen en worden deze vier hoedanigheden vervangen door hun tamasische opponenten: *adharma* of ondeugd, *ajñāna* of onwetendheid, *avairāgya* of gehechtheid en *anaiśvarya* of onvolmaaktheid.

Slechts jñāna of kennis werkt bevrijdend; de andere zeven eigenschappen zijn bindend. Wanneer het Zelf zich ziet in de spiegel van buddhi vergeet het zijn ware natuur en identificeert het zich met het gereflecteerde beeld zodat het denkt te ervaren wat buddhi ervaart. Maar door kennis reflecteert het intellect zuivere kennis in Puruṣa. Het Zelf vereenzelvigd zich dan niet meer met de objecten van buddhi maar realiseert zijn transcendente, zuivere aard.

18. *Ahaṁkāra* of het ik-besef brengt *manas*, de *jñānen*- en *karmendriyas* en de *tanmātras* teweeg.

Ahaṁkāra is het tweede product van Prakṛti. Het ontspringt uit mahat, de eerste manifestatie, en is het principe van individuatie, het gevoel 'ik' en 'mijn', wat dikwijls vertaald wordt als ego. Het brengt abhimāna of zelfervaring, ik-besef, eigenliefde.

Wanneer Puruṣa zich identificeert met ahaṁkāra beschouwt het zich verkeerdelijk als 'ik', de steller van daden, de strever en verlanger naar de objecten van wensen en doelen, de bezitter en genietter van ideeën, gevoelens, wil en objecten.

Ahaṁkāra is gerelateerd aan het individuele buddhi met zijn voorstellingen en saṁskāras en zijn onderscheid tussen ik en niet ik, aangenaam en onaangenaam,... en claimt de zintuiglijke indrukken die manas geanalyseerd en gesynthetiseerd heeft, eigent zich de objecten toe en identificeert zich met het aangename waardoor er ik-betrokkenheid optreedt, en bepaalt op deze wijze onze houding ten opzichte van de objecten zodat we op verschillende manieren gaan reageren. Bijvoorbeeld: de pottenbakker bakt een pot als hij dit als één van zijn doelen ziet en hij dit doel probeert te bereiken.

Wanneer Ahaṁkāra sattvisch (vaikārika) is, stellen we goede daden en veroorzaakt het manas, de vijf sensorische en de vijf motorische organen; wanneer het rajasisch (taijasa) is, veroorzaakt het slechte daden en levert het de energie die nodig is om de tamasische producten te laten ontstaan, en wanneer het tamasisch (bhūtādi) is, brengt het onverschillige, neutrale daden, luiheid en ijdelheid teweeg en heeft het de vijf subtiële elementen als gevolg.

Noot: In andere commentaren is enkel manas afgeleid van het sattvische ik-besef en komen de indriyas voort uit het rajasische ahaṁkāra.

De vijf jñānendriyas of organen van kennis zorgen voor het horen, het tasten, het zien, het smaken en het ruiken.

De vijf karmendriyas of organen van actie zijn het spreken, het grijpen, het bewegen of gaan, het voortplanten en het uitscheiden.

Samen conditioneren zij de functie van de interne organen.

Noot: De fysische, waarneembare, externe organen zoals de ogen, de neus, de handen, de tong,... zijn de scheden of omhullingen van de sensorische en motorische organen met andere woorden: de indriyas zijn de onwaarneembare, door gevolgtrekking gekende energieën, van de uitwendige organen.

Manas is het centrale orgaan dat de motorische en sensorische organen dirigeert. Zonder manas kunnen deze laatste niet functioneren in relatie tot de objecten van de wereld.

Manas is niet atomisch, niet eeuwig want veroorzaakt, zeer subtiel en samengesteld uit delen zodat het met diverse zintuigen tegelijkertijd in contact kan komen. Het heeft als taak de onbepaalde, zintuiglijke indrukken afkomstig van de jñānendriyas samen te vatten in bepaalde, gedefinieerde waarnemingen, ze door te geven aan het ego en dan de bevelen van het ego dat gerelateerd is met buddhi uit te voeren via de karmendriyas.

De vijf tanmātras zijn de subtiële elementen, niet zintuiglijk waarneembaar maar gekend door gevolgtrekking en yogische perceptie. Het zijn de potentiële elementen of essenties, de oorzaak van de vijf mahābhūtas, die gradueel evolueren:

- eerst **śabda** of de klankessentie,
- dan **sparśa**, de tastessentie,
- vervolgens **rūpa**, de zichtessentie
- daarna **rasa**, de smaakessentie,
- en als laatste **gandha**, de reukessentie.

20. De vijf mahābhūtas spruiten progressief voort uit de tanmātras.

De vijf grofstoffelijke elementen als werktuigen van de vijf subtiële zijn atomisch en niet atomisch.

De vijf mahābhūtas zijn:

1. **Ākāśa** of ether wordt veroorzaakt door śabda en heeft als eigenschap klank of geluid die waargenomen wordt door de oren.
2. **Vāyu** of lucht wordt teweeggebracht door sparśa en śabda en heeft klank en tast als kwaliteiten. De dominante eigenschap tast wordt waargenomen door de huid.
3. **Tejas** of vuur wordt veroorzaakt door rūpa samen met sparśa en śabda. Het heeft klank, tast en kleur, vorm als eigenschap. De dominante hoedanigheid is kleur, vorm en ze wordt waargenomen door de ogen.

4. **Ap** of water wordt veroorzaakt door rasa samen met rūpa, sparśa en śabda. Het heeft als dominante kwaliteit smaak naast klank, tast en kleur. Smaak wordt waargenomen door de tong.

5. **Pr̥thivi** of aarde wordt door gandha teweeggebracht samen met śabda, sparśa, rūpa en rasa. De dominante hoedanigheid die wordt waargenomen door de neus is reuk maar het bezit ook klank, tast, kleur en smaak.

Noot: Alle objecten zijn enkel modificaties van de atomische mahābhūtas.

21. De vijf prāṇas zijn modificaties van de antaḥkaraṇa.

De materiële buddhi, ahaṁkāra en manas die de drie psychologische aspecten weten, willen en voelen vertegenwoordigen door hun karmayonis, motiveren het individu tot activiteit via de vijf prāṇas of vijf externe (willekeurige) en interne (autonome of onwillekeurige) vitale of levenskrachten.

De vijf **karmayonis** zijn:

- **Dhṛti**: de vasthoudendheid aan een doel waardoor men een doel wil bereiken.
- **Śraddhā**: het vertrouwen dat plichtsbewust maakt.
- **Sukhā**: het verlangen naar zaligheid waardoor men de Vedische voorschriften naleeft.
- **Vividiṣa**: het verlangen om te weten waardoor men naar de werkelijke natuur van de entiteiten zoekt.
- **Avividiṣa**: het onvermogen tot weten, de onwetendheid waardoor men zich naar buiten, uiterlijk richt in de plaats van naar binnen, innerlijk.

Noot: Enkel vividiṣa brengt Bevrijding. De andere karmayonis zorgen voor gehechtheid tenzij ze inwaarts gericht worden.

De vijf **prāṇas** of modificaties van vāyu zijn:

- **Prāṇa**: de levensstroom.
- **Udāna**: de opwaartse stroom.
- **Samāna**: de inwendige stroom.

- *Vyāna*: de verspreidende stroom.
- *Apāna*: de neerwaartse stroom.

Deze stromen belevendigen of vitaliseren de fysieke lichamen.

22. *De eeuwige ruimte en tijd zijn aspecten van Prakṛti.*

Ruimte en tijd zijn geen onafhankelijke entiteiten maar universele, onwaarneembare, ongelimiteerde, eeuwige, aldoordringende, specifieke aspecten van het dynamische Prakṛti.

Zij maken activiteit, beweging of verandering mogelijk. Potentiële evolutie en involutie kunnen slechts plaatsgrijpen in ruimte en tijd.

Als modificaties van het niet Zelf zijn ruimte en tijd gelimiteerde producten van ākāśa, geen substanties maar relaties die de cyclische stadia van ontwikkeling en inwikkeling ten gevolge van het onevenwicht van de guṇas binden.

Tijd is dan de opeenvolging van momenten in ruimte. Een kṣaṇa of moment is het kleinste tijdpakketje, de tijd die nodig is om een atoom van één plaats in de ruimte naar een andere plaats te laten bewegen. Twee momenten gebeuren niet gelijktijdig maar volgen na elkaar. Successie van de begrensde objecten is gebaseerd op tijd in ruimte en doet zich voor in manas.

23. *Sattvische buddhi brengt samen met de zintuigen en manas juiste kennis voor het Zelf.*

De activiteit van de zintuigen zorgt voor externe en interne (herinnering, fantasie, ideeën,...) onbepaalde zintuiglijke indrukken via perceptie, gevolgtrekking en śabda, die gedefinieerd worden in manas en die vervolgens wijzigingen of transformaties (vṛttis) teweegbrengen in buddhi.

Bijvoorbeeld: wanneer je een tafel ziet, produceert die tafel indrukken in je ogen die geanalyseerd en gesynthetiseerd worden door manas en waardoor buddhi getransformeerd wordt in die tafel.

De zintuigen, manas en buddhi zijn echter onbewuste, objectieve, onintelligente, materiële entiteiten die geen objecten kunnen ervaren of waarnemen. Voor deze waarneming is het Zelf of het Bewustzijn nodig. Wanneer buddhi dominant sattvisch is, transparant en stralend, reflecteert Puruṣa er in zoals het licht van een lamp weerspiegelt in een spiegel.

Door de reflectie van het Bewustzijn in het intellect worden de onbewuste wijzigingen of modificaties in buddhi verlicht in een bewuste waarneming. Het Zelf reflecteert in het zuivere, sattvische buddhi dat op zijn beurt dit licht weerspiegelt in het object. Het intellect ervaart dan het object alsof het bewust is. Het wordt schijnbaar een bewust subject dat pijn, plezier en neutraliteit ervaart ten opzichte van de wereldse objecten en dat de objecten kent. In het voorbeeld van de tafel worden de modificaties in de vorm van de tafel in buddhi verlicht waardoor Puruṣa de tafel kent.

Er bestaat echter ook een andere visie in Sāṃkhya waarbij het gewijzigd intellect verlicht wordt door het bewuste Zelf en waarbij buddhi op zijn beurt reflecteert in Puruṣa met als gevolg dat het object gepresenteerd wordt aan het Zelf. Puruṣa wordt dan schijnbaar actief, ervaart pijn, plezier en neutraliteit en kent de objecten.

Beide visies kan men zien in het licht van de identificatie van het Zelf met buddhi. Hoe minder vereenzelviging er is, hoe meer Puruṣa als aandachtige toeschouwer en stille, passieve getuige zal toekijken. Hoe meer identificatie, hoe meer het Bewustzijn actief zal betrokken lijken.

Hoe dan ook, het Zelf kent de objecten enkel door het onrechtstreekse toedoen van de zintuigen en manas, en de rechtstreekse activiteit van buddhi omdat Puruṣa niṣkriya, bewegingsloos, passief of zonder activiteit is. Als het Zelf de objecten van de wereld zou kennen door zichzelf, zou iedereen alles altijd kennen want Puruṣa is ongelimiteerd en oneindig.

Waar buddhi in oorsprong sattvisch is, is het rajasisch of tamasisch in het individu omwille van de saṃskāras en vāsanās uit vorige levens.

Rajasische buddhi brengt verlangen en tamasische buddhi veroorzaakt onjuiste kennis. Beiden zijn onzuivere vormen die identificatie tot gevolg hebben van Puruṣa met de wereldse objecten en het ik-besef.

Sattvische buddhi maakt het onderscheid tussen het Zelf en het niet **Zelf**, het Werkelijke en het niet Werkelijke (viveka) en brengt op deze manier juiste kennis voor het Zelf. Puruṣa zal zich dan niet identificeren met de modificaties van buddhi in relatie met ahaṃkāra, manas en de zintuigen.

24. Zuivering van buddhi door ethische en spirituele training brengt viveka en vairāgya...

De dominantie van rajas en tamas in het individu brengt onwetendheid, aviveka (het niet onderscheiden van het Werkelijke van het niet Werkelijke), verlangen naar en gehechtheid aan de wereldse objecten en vereenzelviging.

Buddhi, gerelateerd aan de zintuigen, manas en ahaṁkāra, verliest zijn capaciteit tot het filteren van de ervaringen die nuttig en doelmatig zijn voor het Zelf. Er wordt onnodige, mentale afval geaccumuleerd en verinnerlijking wordt geblokkeerd. Men blijft veruiterlijkt en dit leidt op het niveau van manas tot twijfel, wantrouwen en verwarring, vervolgens tot frustratie en ontgoocheling en uiteindelijk tot volledige vernietiging, met andere woorden: ellende troef.

Om deze reden beveelt Sāṁkhya aan het intellect te zuiveren, het sattvisch te maken en geeft het een complete methode met meditatie, prāṇāyāmas, āsanas, morele voorschriften,... (cfr. de praktijk van de yogadarśana):

- Door sattvische, deugdelijke, evenwichtige gedachten en daden te cultiveren, zal rajas die rusteloosheid, hyperactiviteit, fluctuaties in de geest en verschuiving van de dominantie van sattva naar tamas veroorzaakt, in balans gebracht worden en tamas zal hersteld worden tot sattva.

Geen van de drie guṇas moet vernietigd worden maar een sattvische discipline met licht, vreugde, wijsheid, vrede, geluk,... zal de staat van lichtheid brengen nodig om het zuiver Bewustzijn te reflecteren.

- Het controleren en zuiveren van het intellectuele en emotionele gedachteproces en de zintuigen is nodig omdat het denken aan een zintuiglijk object gehechtheid en verlangen naar het bereiken van dit object veroorzaakt. Het niet verkrijgen van het gewenste object brengt woede, ongeduld, begoocheling of waan, verwarring, het niet meer herinneren en desoriëntatie in buddhi, kortom pijn en lijden waardoor de objecten niet in hun ware natuur gezien worden.

- Herhaaldelijke affirmatie van de niet identificatie met het lichaam, de zintuigen, manas, ahaṁkāra en buddhi brengt Zelfbewustzijn of Bewustzijn van de ware natuur tot stand waardoor de identificatie ophoudt en er gehandeld wordt vanuit het Bewustzijn: niet ik handel maar er wordt gehandeld in Prakṛti.

- Constante aandacht en onderzoek, spirituele training met devotie, voortdurend leren en mediteren op de Ultieme Waarheid zullen ervoor zorgen dat de innerlijke staat niet meer beroerd wordt, dat men vrede en blijmoedigheid kent en intuïtieve ervaringen opdoet. Dan zullen ervaringen op de juiste manier gefilterd worden door buddhi en zullen juiste kennis

en volledig begrip volgen. De correcte attitudes ten opzichte van de externe objecten zullen zich ontwikkelen, het intellect zal bij elk opkomend verlangen het juiste onderscheid maken en de juiste beslissing nemen en onzelfzuchtige activiteiten zullen plaatsgrijpen.

Sāṃkhya ontraadt externe rituelen omdat de meeste mensen de betekenis ervan toch niet begrijpen en omdat de uitvoering van deze riten op het grofstoffelijk niveau inhoudelijk niets bevatten.

De leraar moet niet noodzakelijk een brahmin zijn en de śūdras worden niet uitgesloten als leerling.

Sāṃkhya adviseert ook de terugtrekking uit het wereldse niet. Leven in de wereld zonder van de wereld te zijn, is het motto.

Zuivering van buddhi door perfecte, mentale zelfdiscipline en controle heeft onberoerdheid in de getijden eb en vloed van de oceaan van de wereldse objecten, standvastige wijsheid, voldaanheid in zichzelf, vrijheid van boosheid, angst, plezier,... tot gevolg en brengt viveka (juiste kennis, het onderscheid tussen het Werkelijke en het niet Werkelijke) en vairāgya (on-gehechtheid).

Noot: Dharma en adharma zijn modi van buddhi. Moraliteit, net als ervaring, zijn enkele belangrijk op het empirische, experimentele vlak.

25. ... en leidt tot jīvanamukti en videhamukti.

Het leven op aarde is een mengeling van vreugde en pijn waar alle levende wezens in mindere of meerdere mate aan onderworpen zijn. Men kan zelfs zeggen dat gans het universum vol is van miserie en lijden want wat beschouwd wordt als plezier, eindigt uiteindelijk toch in ontgoocheling en pijn vanwege de verandering, de niet continuïteit,... en ieder individu is onderhevig aan verval, ziekte en dood.

De drie soorten pijn zijn:

- **ādhyātmika** is lijden door intra-organische oorzaken zoals lichamelijke en mentale kwalen.

Bijvoorbeeld: koorts, hoofdpijn,, angst, boosheid.

- **ādhibhautika** is lijden door extra-organische, natuurlijke oorzaken zoals dieren, mensen en planten.

Bijvoorbeeld: een slangenbeet, een doornprik, een moord.

- **ādhideivika** is lijden door extra-organische, bovennatuurlijke oorzaken zoals demonen en geesten.

Elk individu wil eens en voor altijd ontkomen aan en vrij zijn van pijn en dit kan effectief bereikt worden door de juiste, onderscheiden kennis van de realiteit

Lijden wordt veroorzaakt door onwetendheid. Het volledig kennen van de pluraliteit van de zielen en de objecten van de wereld, maakt vrij van alle lijden en is het doel van Puruṣa. De kennis van het onderscheid tussen Puruṣa en Prakṛti heeft Apavarga, Puruṣārtha of Zelfrealisatie tot gevolg, het absolute, totale beëindigen of ophouden van pijn (geen zaligheid) als het ultieme doel of summum bonum van het leven. Puruṣa realiseert zijn eigen natuur en herwint de vrijheid die het eigenlijk altijd al bezat, dit wil zeggen: absolute vrijheid van kennis, pijn, plezier, kwaliteiten, tijd, ruimte, beperkingen, onwetendheid, individualiteit, volmaaktheid, onvolmaaktheid, gehechtheid, sāṃsāra, saṃskāras, bevrijding,... Herstel van het Zelf in zijn natuurlijke conditie, als onberoerde getuige van alle fysische en psychische wijzigingen, is in feite het enige, ware, uiteindelijke doel waar bhoga of de wereldlijke ervaring de noodzakelijke voorafgaande van is.

De manifestatie van het universum in vierentwintig stadia is niet bedoeld om gehechtheid of onwetendheid te creëren voor Puruṣa maar om het Zelf te helpen zich te realiseren dat het vrij en onderscheiden is van Prakṛti.

De externe objecten zijn er niet voor de fysieke of mentale genieting want het lichaam, de zintuigen, manas, akamkāra en buddhi functioneren niet voor zichzelf maar om ervaringen te scheppen voor Puruṣa.

Prakṛti is de meedogende moeder die het Zelf voorziet van alles wat het nodig heeft om zijn ware aard te begrijpen. Het manifesteert zichzelf uit mededogen voor Puruṣa zoals een moeder melk produceert voor haar kind.

De manifestaties van Prakṛti zijn gezond voor Puruṣa tot ze bevuild worden door valse identificatie, zelfzuchtig handelen, bezitterigheid, gebrek aan onderscheiding,...

Prakṛti blijft dansen tot haar onderscheidende rol vervuld is en trekt zich terug in haar onge-manifesteerde toestand wanneer zij haar taak volbracht heeft.

Er bestaan twee soorten Bevrijding:

- **Jīvanamukti** is de Bevrijding die bereikt wordt tijdens het leven, de Bevrijding van een ziel in een lichaam. Elke ziel kan zichzelf realiseren en mukti bereiken in dit leven in deze wereld. Het individu leeft dan als bevrijd wezen, in de wereld maar niet van de wereld, en geniet van de wereldse objecten tot hij zijn lichaam verlaat wanneer al zijn saṃskāras vernietigd zijn.

Noot: Volgens sommigen is jīvanamukti niet de echte, absolute Bevrijding omdat het Zelf dan nog steeds gebukt gaat onder de fysische en mentale veranderingen door de verbinding met het lichaam.

- **Videhamukti** is de Bevrijding na de dood van het lichaam. Er is de totale Bevrijding van de ziel van de grove en subtiële śarīras.

Noot: Dood en geboorte van een niet bevrijde ziel betreft de transmigratie van het subtiële lichaam met zijn saṃskāras in een ander grof lichaam.

26. Het bestaan van God moet niet noodzakelijk aangetoond worden.

Waar de primitieve Sāṃkhya in een opperste God, onderscheiden van de individuele zielen en Prakṛti, zou geloofd hebben, vindt men geen vermelding van God of Īśvara in de klassieke geschriften.

De klassieke Sāṃkhya zou dus atheïstisch geweest zijn op basis van volgende argumenten tegen het bestaan van God:

1. Het universum als systeem van oorzaak en effect is onbetwifelbaar maar God of Brahman kan niet de oorzaak van de wereld zijn.

God is eeuwig en onveranderlijk. Hij kan bijgevolg niet de actieve oorzaak van iets zijn. De Ultieme oorzaak van het universum is het eeuwige, altijd veranderlijke, onbewuste, materiële principe Prakṛti.

2. Prakṛti is niet intelligent en moet gedirigeerd en geleid worden door een intelligentie om de wereld te produceren.

De individuele zielen of Puruṣas zijn gelimiteerd in kennis en kunnen dus de subtiële, materiële oorzaak van de wereld niet leiden. Er moet een onbegrensde, wijze God zijn die Puruṣa dirigeert. Maar leiden en dirigeren zijn activiteiten en God is passief, niet ac-

tief. En wat zou God, die perfect is en geen onbereikte doelen heeft, ertoe bewegen om Prakṛti te controleren en de wereld te scheppen?

3. De schepping is vol van leed. Zij kan dus moeilijk het werk van God genoemd worden vermits God enkel het welzijn van zijn schepselen voor ogen heeft.
4. Het geloof in God strookt niet met de onderscheiden realiteit en onsterfelijkheid van de zielen.

Als de zielen deel zouden uitmaken van het Goddelijke, zouden ze ook beschikken over goddelijke krachten. Als ze gecreëerd zouden zijn door God, zouden ze sterfelijk en niet eeuwig zijn.

Besluit:

God bestaat niet. Prakṛti is voldoende als oorzaak van de wereld der objecten. Het schept de wereld onbewust voor het welzijn van de individuele zielen zoals een koe melk levert voor het kalf.

Sommigen beweren dat Kapila God niet echt ontkende. Door het niet vermelden van een God in zijn sūtras zou hij enkel willen bevestigd hebben dat het rationeel aantonen van het bestaan van God onmogelijk is. Het niet spreken over God zou de mensen aansporen om onafhankelijk en moedig te zijn zodat zij al hun mogelijkheden en verborgen talenten in zichzelf ontwikkelen. Zonder een juist begrip bestaat het gevaar dat het concept God passiviteit teweegbrengt met last voor zichzelf en anderen.

Latere evoluties in de Sāṃkhya (onder andere Vijñāna Bhikṣu) verlangden wel naar een theistische visie omdat het moeilijk is de natuur van het universum en de zielen uit te leggen zonder een opperste Puruṣa.

God bezit geen creatieve activiteit maar is het volmaakte, alwetende en eeuwige Bewustzijn, als getuige van de wereld, dat Prakṛti aanzet te handelen en te creëren door zijn aanwezigheid zoals een magneet ijzer aantrekt.

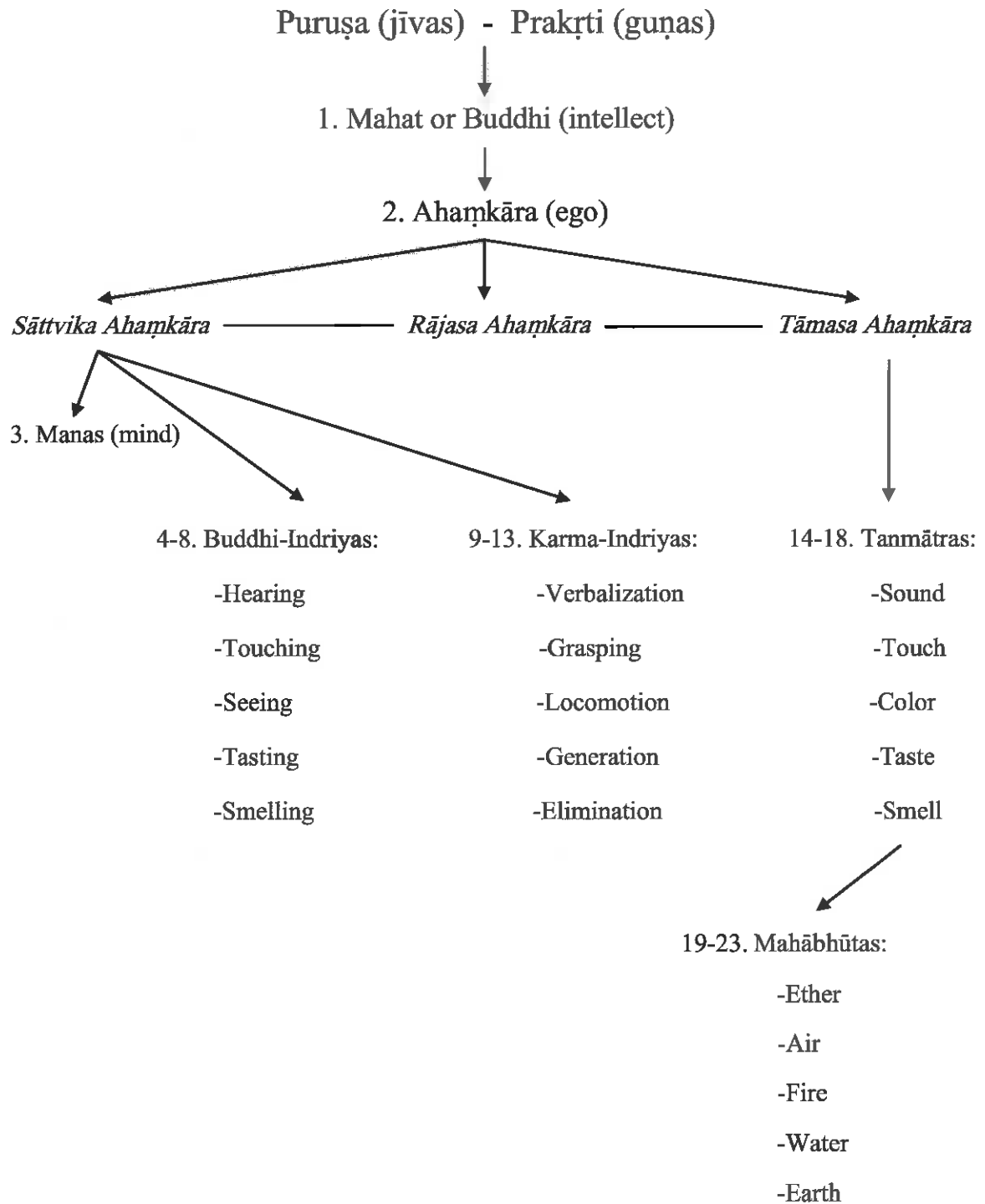
Er moet een Opperwezen of universele Puruṣa zijn dat Prakṛti onafhankelijk leidt, want als één ziel dat zou doen, zou dit tegen de wil van de andere zielen zijn; en als alle zielen zouden leiden, zou er communicatie en overeenkomstigheid moeten zijn tussen hen. En er kan nergens bewezen worden dat alle Puruṣas samen beslissen.

Het bestaan van God wordt door de theïstische Sāṃkhya bewezen zowel door de geschriften als door de intuïtieve ervaringen.

Noot: Sāṃkhya, als dualistisch realisme met de twee Ultieme principes Puruṣa en Prakṛti, is belangrijk als teleologisch, gesystematiseerd stelsel van Zelfontwikkeling om Bevrijding te bereiken maar het bevat toch een aantal punten die geen voldoening schenken zowel vanuit het theïstische als atheïstische standpunt. Denk maar aan het probleem (hoe en waarom?) van het interageren tussen het Zelf en het niet Zelf en de reflectie van Puruṣa in buddhi waardoor het intellect schijnbaar bewust en intelligent wordt. Ook de noodzaak tot het evolueren en involueren van Prakṛti voor Puruṣa dat geen doelen heeft, is niet voldoende uitgewerkt; net als het kosmische aspect mahat en de manier waarop de heterogene actie van de guṇas ontstaat en het evenwicht verstoord wordt. Maar het niet erkennen van een Ultieme Eenheid is misschien wel het meest fundamentele probleem van deze darśana. Of heeft Sāṃkhya het ervaarbare enkel uitgediept tot het rationeel verstaanbare en mentaal begrijpbare niveau...?

Illustratie 3

Sāṃkhya's twenty-three Evolutes of Prakṛti :



Illustratie 4

Uit “The Sāṃkhya-kārikā of Īśvara Kṛṣṇa”.

- VII. Non-perception may be because of extreme distance, extreme proximity, injury to the organs, non-steadiness of the mind, subtlety, veiling, suppression, and blending with what is similar.
- VIII. The non-perception of that [i.e., Primal Nature] is due to its subtlety, not to its non-existence, since it is perceived in its effects; the great one (*mahaḥ*) [i.e., the intellect] and the rest are its effects, with are both like and unlike their cause – Nature.
- IX. The effect is existent; (1) because what is “non-existent” cannot be produced; (2) because there is a definite relation of the cause with the effect; (3) because all is not possible; (4) because the efficient can do only that for which it is efficient; (5) because the effect is of the same essence as the cause.
- X. The evolved is caused, non-eternal, non-pervasive, mobile, manifold, dependent, mer-
gent, conjunct [i.e., with the parts] and heteronomous; the unevolved is the reverse of all these.
- XI. The manifest is “with the three attributes” (*guṇas*), “undistinguishable” (or “non-separative”), “objective”, “common”, “insentient” and “productive”. So also is Nature. The spirit is the reverse, and yet also [in some respects] similar.
- XII. The attributes are of the nature of pleasure, pain, and delusion; they serve the purpose of illumination, action, and restraint; and they are mutually subjugative, and supporting, and productive, and co-operative.
- XVII. (a) Because all composite objects are for another’s use, (b) because there must be absence of the three attributes and other properties, (c) because there must be control, (d) because there must be someone to experience and (e) because there is a tendency towards “isolation” or final beatitude, therefore, the spirit must be there.
- XVIII. The plurality of spirits certainly follows from the distributive nature of the incidence of birth and death and of the endowment of the instruments of cognition and action, from bodies engaging in action, not at all at the same time, and also from the differences in the proportion of the three constituents;
- XIX. And from that contrast, it follows that the spirit is “witness” and has “isolation”, “neutrality”, and is the “seer”, and “inactive”.
- XX. Thus from this union, the insentient “evolute” appears as if “sentient”; and similarly, from the activity really belonging to the attributes, the spirit, which is neutral, appears as if it were active.

- XXI. For the perception of Nature by the spirit and for the isolation of the spirit, there is union of both, –like that of the halt and the blind; and from this union proceeds evolution.
- XXIII. Intellect is determinative. Virtue, wisdom, non-attachment, and the possession of lordly powers constitute its *sāttvika* form [i.e., its form when the constituent *sattva*, goodness, predominates]; the reverse of these are of its *tāmasa* form [i.e., of its nature, when *tamas*, darkness, preponderates].
- XXIV. Individuation is conceit in the ego. Therefrom, creation proceeds in two ways, as the eleven-fold aggregate and as the five-fold subtle elements.
- XXIX. Of the three [the internal organs–intellect, individuation, and mind], the functions consist of their respective characteristics; this is peculiar of each. The function common to the organs consists in the five breaths (*prāṇa*) and the rest.
- XXXIII. The internal organs are three; and the external, ten, exhibiting objects to the former three. The “external” organs act at the present time, and the “internal” at all the three points of time.
- XXXV. For the reason that the intellect with the other internal organs ascertains the nature of the objects of sense, the internal organs are the principal ones, while the rest of the organs are the entrances thereto.
- XXXVII. In as much as it is the will that accomplishes the spirit’s experiences, and again it is will that discriminates the subtle difference between Nature and spirit [it is will that is regarded as superior to the other two].
- XXXVIII. The rudimentary elements are “non-specific”; from these five proceed the five gross elements; these latter are said to be “specific”, because they are calm, turbulent, and deluding.
- XXXIX. (1) The “subtle” bodies, (2) “those born of parents”, and (3) the “gross” elements,—these are the three kinds of the “specific”. Of these, the “subtle” bodies are everlasting, and “those born of parents” are perishable.
- XL. The “mergent” [subtle] body formed primevally, unconfined, lasting, composed of will and the rest down to rudimentary elements, migrates, is devoid of experiences, and is invested with dispositions.
- XLI. Just as a picture does not exist without a substrate, or a shadow without a post or the like, so too the cognitive apparatus [*linga*: intellect, etc.], does not subsist supportless, without what is specific [i.e., a subtle body].
- XLIV. By virtue is obtained ascent to the higher planes, by vice, descent to the lower; from wisdom results the highest good, and bondage from the reverse.

- XLV. From dispassion results “mergence into Nature”; from attachment which abounds in the *rajas* attribute, transmigration; from power, non-impediment; and from the reverse, the contrary.
- XLVI. This aggregate of sixteen—[eight causes and eight effects, mentioned in the last two verses]—is a creation of the intellect, and is distinguished as ignorance, infirmity, complacency, and attainment ôr success]; Their varieties due to the suppression of one or more of the constituents, because of their relative inequalities in strength, are fifty in number.
- XLVII. Five are the varieties of ignorance; the varieties of infirmity due to organic defect are twenty-eight; complacency [or contentment] is nine-fold, and attainment eight-fold.
- XLVIII. Of error there are eight forms; as also of delusion; extreme delusion is ten-fold; gloom is eighteen-fold, and so is also “blind gloom”.
- XLIX. Injuries to the eleven organs along with the injuries to the intellect are declared to constitute infirmity; the injuries to the intellect are seventeen resulting from failure of the nine-fold complacency and the eight-fold attainment.
- L. The nine forms of contentment have been held to be the following: Four internal, named Nature (*prakṛti*), (2) means (*upādāna*), (3) time (*kāla*), and (4) luck (*bhāgyā*); and five external due to the abstinence from objects.
- LI. The eight attainments are the proper use of reasoning, oral instruction from a teacher, study, the three-fold suppression of the three kinds of misery, the intercourse of friends, and purity; those mentioned before [viz., ignorance, infirmity, and complacency] are the three-fold curb on attainment.
- LIII. The “celestial” evolution has eight forms, the “animal” has five; the “human” has only one form; thus in brief is the “material” evolution.
- LIV. In the worlds above, there is predominance of *sattva* (goodness); in the sphere of the lower order of creation, *taṃas* (darkness) predominates; in the middle, *rajas* (passion) predominates; this is so from Brahmā down to a blade of grass.
- LV. Therein does the sentient spirit experience pain arising from decay and death, due to the non-discrimination of the spirit from the body [or, until the dissolution of the subtle body]; thus pain is in the very nature of things.
- LXVII. Virtue and the rest having ceased to function as causes, because of the attainment of perfect wisdom, the spirit remains invested with the body, because of the force of past impressions, like the whirl of the potter’s wheel, which persists for a while by virtue of the momentum imparted by a prior impulse.

Illustratie 5

Uit “The Sāṃkhya Aphorisms of Kapila”.

BOOK I - THE SUBJECT

1. Well, the complete cessation of pain (which is) of three kinds is the complete end of man.
7. There would be no rule in the enjoining of means for the liberation of one bound essentially.
9. There is no rule, where something impossible is enjoined; though it be enjoined, it is no injunction.
15. Because this soul is (unassociated with any conditions or circumstances that could serve as its bonds, it is) absolute.
27. (The bondage) thereof, moreover, is not caused by any influence of objects from all eternity.
28. Also (in my opinion, as well as in yours, apparently), between the external and the internal there is not the relation of influenced and influencer; because there is a local separation; as there is between him that stays at Srughna and him that stays at Pāṭaliputra.
29. (It is impossible that the soul's bondage should arise) from an influence received in the same place (where the object is; because, in that case), there would be no distinction between the two, (the bond and the free).
42. Not thought alone exists; because there is the intuition of the external.
50. We cannot admit that the soul is other than all-pervading; because by its being limited, since it would come under the same conditions as jars, etc., there would be a contradiction to our tenet (of its imperishableness).
56. Bondage arises from the error (of not discriminating between nature and soul). The removal of it is to be effected by necessary means, just like darkness.
60. The knowledge of things imperceptible is by means of inference; as that of fire (when not directly perceptible), is by means of smoke, etc.
62. (The knowledge of the existence) of the five ‘Subtle elements’ is (by inference) from the ‘Gross elements’.

63. (The knowledge of the existence) of self-consciousness is (by inference) from the external and internal (organs), and from these ('Subtle elements', mentioned in Aph. 62).
64. (The knowledge of the existence) of Intellect is (by inference) from that (self-consciousness, etc.).
65. (The knowledge of the existence) of nature is (by inference) from that ('Intellect', 64).
66. (The existence) of soul (is inferred) from the fact that the combination (of the principles of nature into their various effects) is for the sake of another (than unintelligent nature, or any of its similarly unintelligent products).
67. Since the root has no root, the root (of all) is rootless.
83. There is scripture for it, that he who has attained to discrimination, in regard to these (i.e., nature and soul), has no repetition of births.
89. Perception (Pratyakṣa) is that discernment which, being in conjunction (with the thing perceived), portrays the form thereof.
95. (The scriptural texts which make mention of the 'Lord' are) either glorifications of the liberated soul, or homages to the recognized (deities of the Hindu pantheon).
99. The internal organ, through its being enlightened thereby (i.e., by soul), is the overruler; as is the iron, (in respect to the magnet).
104. Experience (whether of pain or pleasure), ends with (the discernment of) thought, (or soul, as contra-distinguished from nature).
118. And because it (the product) is (nothing else than) the cause, (in the shape of the product).
121. Destruction (of anything) is the resolution (of the thing spoken of as destroyed) into the cause (from which it was produced).
129. Since they are other than both (soul and nature, the only two uncaused entities), mind and the rest are products; as is the case with a jar, or the like.
143. (And soul is not material); because of (its) being the experiencer.
146. It (soul), has no intelligence as its attribute; because it is, without quality.
162. (The nature of soul is) constant freedom.
163. And, finally, (the nature of soul is) indifference (to pain and pleasure, alike).

BOOK II - THE CREATION AND ITS FORMATION

11. Since creation is for the sake of soul, the origination of these (products of nature) is not for their own sake.
12. (Relative) space and time (arise) from the ether, etc.
13. Intellect is judgment.
14. Merit, etc., are products of it.
29. The being the seer, etc., belongs to the soul; the instrumentality belongs to the organs.
31. The five airs, viz., breath, etc., are the modification, in common, of the (three internal) instruments.
32. The modification of the organs take place both successively and simultaneously.

BOOK III - DISPASSION

1. The origination of the diversified (world of sense) is from that which has no difference.
12. Not independently (can the subtle body exist), without that (gross body); just like a shadow and a picture.
23. From knowledge (acquired during mundane existence, comes) salvation (soul's chief end).
29. From the achievement of (the worship termed) meditation there is, to the pure (soul), all (power), like nature.
30. Meditation is (the cause of) the removal of desire.
31. It (meditation) is perfected by the repelling of the modifications (of the mind, which ought to be abstracted from all thoughts of anything).
32. This (meditation) is perfected by restraint, postures, and one's duties.
33. Restraint (of the breath) is by means of expulsion and retention.
34. Steady and (promoting) ease is a (suitable) posture.
35. One's duty is the performance of the actions prescribed for one's religious order.
36. Trough dispassion and practice.

48. Aloft, it (the creation) abounds in (the quality of) purity.
49. Beneath, it (the creation) abounds in darkness.
50. In the midst, it (the creation) abounds in passion.
63. From discriminative knowledge there is a cessation of nature's creating; as is the case with a cook, when the cooking has been performed.
71. Bondage and liberation do not actually belong to soul, (and would not even appear to do so), but for non-discrimination.

BOOK IV - TALES ON DECLARATION OF THE SĀṂKHYA

13. Though he devotes himself to many institutes and teachers, a taking of the essence (is to be made); as is the case with the bee.
14. The meditation is not interrupted of him whose mind is intent on one object; like the maker of arrows.
21. Through devotion to something under a superinduced form, (attainment to, or approach towards, knowledge takes place) by degrees; as in the case of those who devote themselves to sacrifices.

BOOK V - REFUTATION OF THE OPINIONS OF THE OPPONENTS

10. It is not established (that there is an eternal Lord); because there is no evidence of it.
11. There is no inferential proof (of there being a Lord); because there is (here) no (case of invariable) association (between a sign and that which it might be token).
12. Moreover, there is scripture for (this world's) being the product of nature (not of a Lord).

BOOK VI - THE SUMMING UP

1. Soul is; for there is no proof that it is not.
8. It (pleasure), is also mixed with pain; therefore the discriminating throw it to the side of (and reckon it as so much), pain.

11. Though it (the pain), be the property of something else, yet it exists in it (the soul), through non-discrimination.
20. Liberation is nothing other than the removal of the obstacle (to the soul's recognition of itself as free).
24. There is no (absolute) necessity that what is steady and promoting ease should be a (particular) posture, (such as any of those referred to in Book III, Aph. 34).
25. Mind without an object is meditation.
45. The multicity of soul (is proved) by the distribution (announced by the Veda itself).
54. Self-consciousness, not soul, is the agent.

A tall, vertical stack of approximately 20 books of varying thicknesses, creating a columnar shape. The books are rendered in a grayscale, slightly pixelated style. The stack is positioned on the left side of the page, with the text 'VI. Bibliografie' centered over it.

VI. Bibliografie

A sourcebook in Indian Philosophy by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore.

Six systems of Indian Philosophy by Madan Mohan Agrawal.

A History of Indian Philosophy volume I by Surendranath Dasgupta.

Indian Philosophy part III by Radhakrishnan.

Hindu Philosophy by Theos Bernard.

Seven systems of Indian Philosophy by Pandit Rajmani Tigunait, Ph. D.

Outlines of Indian Philosophy by M. Hiriyanna.

An introduction to Indian Philosophy by Satischandra Chatterjee, M.A., Ph.D. and Dhirendramohan Datta, M.A., Ph.D.

Dharma Śāstra, de hindoeschriften door Atma Muni.

Nyāya - Vaiśeṣika by Umesh Mishra.

Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought by Pulinbihari Chakravarti, M.A.

The Nyāya Sūtras of Gotama by Satis Chandra Vidyabhusana.

Informatie en afbeeldingen van diverse internetsites.