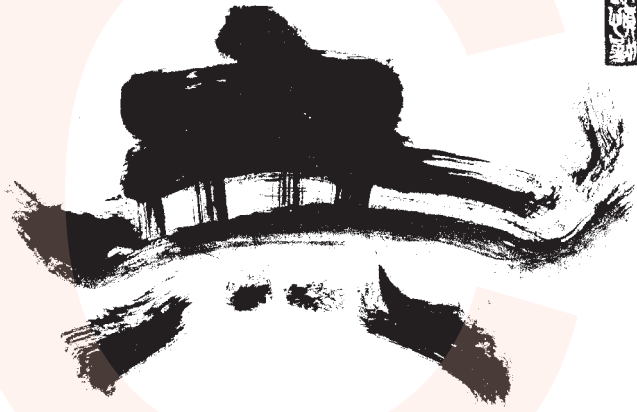


Grondregels van de filosofie van het midden



鳳龍公



NĀGĀRJUNA

Grondregels van de filosofie van het midden

uit het Sanskriet vertaald,
ingeleid en becommentarieerd door

Erik Hoogcarspel



Olive Press



ISBN 97890 77787 31 1 / NUR 739 (2e herziene druk)

Copyright © Erik Hoogcarspel 2005/2011. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd, in welke vorm dan ook zonder toestemming van de uitgever. All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without written permission from the publisher.

Vertaald uit het Sanskriet door Erik Hoogcarspel,

Olive Press: Leeuwerikstraat 4-B, 1021 GL Amsterdam, The Netherlands.

E-mail: info@olivepress.nl / www.olivepress.nl

Omslagontwerp: Alfred Scheepers. De afbeelding op het omslag is van een papieren kamerscherm door Doan (Yamada Toriyiko), ca.1560, nu in het bezit van het Minneapolis Institute of Arts.

Olive Press is lid van de Vereniging van Zelfstandige Uitgevers

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	5
Voorwoord.....	7
Inleiding	9
DEEL I	23
1. Oorzakelijkheid	25
2. Het gaan	37
3. De zintuigen.....	47
4. De componenten.....	51
5. De elementen	57
6. De emoties	61
7. Ontstaan, voortduren en vergaan.....	67
8. Dader en daad	77
9. Zelfbewustzijn	81
10. Vuur en brandstof.....	85
DEEL II.....	91
11. De bestaanskringloop	93
12. Het lijden.....	97
13. De mentale factoren	101
14. Samenwerking	105
15. Substantie.....	109
16. Gebondenheid en verlossing.....	115
17. <i>Karma</i>	119
18. Het zelf.....	129
19. De tijd	135
20. De voorwaarden.....	139
21. Vergaan en ontstaan.....	147
22. De Boeddha.....	155

23. Verkeerde opvattingen	161
24. De boeddhistische leer	169
25. <i>Het nirvāṇa</i>	181
26. De twaalf schakels	187
27. Tegen de dogmatiek	191
Index	197
Literatuur	201

Woord Vooraf

Het is alweer enige tijd geleden dat ik met een groepje medestudenten onder leiding van een boeddholoog van de Universiteit van Leiden probeerde de *Kārikā's* van Nāgārjuna te vertalen. Het viel niet mee, maar er ontstonden leerzame en interessante discussies. Mijn voornemen was toen om een proefschrift te schrijven dat een vergelijking behelsde tussen de Duitse filosoof Martin Heidegger en Nāgārjuna. Doordat ik gedwongen werd te werken buiten de academische sfeer en doordat de openbaringsfilosofie van Heidegger mij steeds minder kon inspireren, is het project uiteindelijk niet afgemaakt. Ik had echter de vertaling van de *Kārikā's* en ik besloot om deze voor publicatie geschikt te maken. Toen ik na jaren de vertaling weer las, leek het wel of de tekst in mij was gerijpt. Sommige verzen leek ik beter te begrijpen en na herhaald lezen begon ik ook het Sanskriet beter te doorzien.

Ik moet toegeven dat ik wat van de wetenschappelijke precisie heb ingeleverd. Het is niet mijn bedoeling geweest om een academisch werk te schrijven. Het was ook niet de bedoeling om een letterlijke vertaling te maken. Deze vertaling is ongeveer wat ik me voorstelde dat Nāgārjuna graag zou hebben gezien: toegankelijk, met eigentijds taalgebruik, provocerend en zo duidelijk als het onderwerp het toelaat. De oorspronkelijke tekst is in een strak metrum geschreven, dus een beetje geforceerd hier en daar. In de vertaling is hier niets meer van te merken.

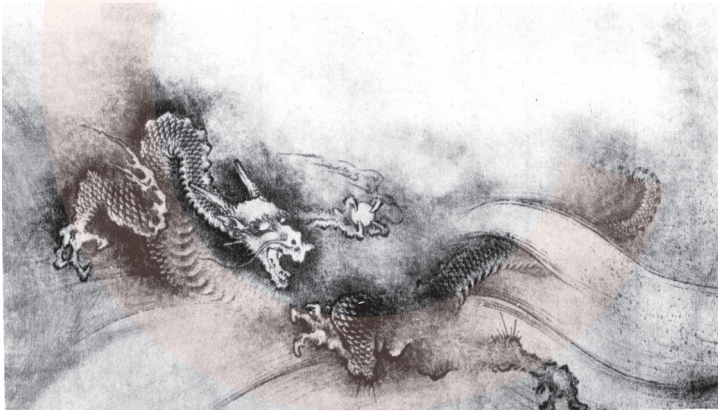
Ik heb ook geprobeerd om hier en daar aan te geven wat Nāgārjuna's belang is in het licht van de westerse filosofie. Dit niet om te vergelijken, maar omdat het de lezer kan helpen de tekst beter te begrijpen. Heidegger geloofde niet dat niet-westerse filosofie mogelijk was omdat hij filosofie zag als een historisch fenomeen, ik denk dat hiermee het zoveelste bewijs is

geleverd dat hij zich heeft vergist. Mogelijk hebben het christendom en de verlichting de westerse filosofie geïsoleerd, maar sinds deze invloeden aan het vervagen zijn, komt er weer ruimte voor een internationaal filosofisch vertoog.

Ik voel me een dwerg op de schouders van reuzen. Naast alle filosofen van wier arbeid ik veel heb geleerd, mijn docenten aan de universiteiten van Groningen en Leiden, moet ik vooral professor Vetter bedanken, zonder wiens kunde en inzicht dit werk niet mogelijk was geweest.

Daarnaast is het een goede gewoonte dank uit te drukken aan Nāgārjuna en aan zijn leraar, de Boeddha zelf.

Rotterdam, juni 2005



Chen Rong: *Negen draken rolschildering* (detail), ca. 1000

Inleiding

Er zijn nogal wat mythen in omloop over het leven van Nāgārjuna. De meeste vinden we terug in Tibetaanse bronnen onder andere Tāranātha's *Geschiedenis van het boeddhisme in India*, maar ook in het reisverslag van de Chinese pelgrim Xuanzang, *Verslag van de westelijke wereld*.

Een aantal mythes betreft zijn lange levensduur. De oorsprong van deze mythes is begrijpelijk. Het was in India niet ongebruikelijk om teksten te signeren met de naam van een illustere voorganger of inspirator. Toen er naast oude teksten uit de tweede eeuw ook teksten van een yogi, die zich Nāgārjuna noemt, uit de zevende en een alchemist Nāgārjuna uit de negende eeuw opdoken, begon men in Tibet te vermoeden dat hij 600 jaar oud is geworden.

De naam Nāgārjuna is ook aanleiding geweest tot wilde speculaties. Arjuna is de naam van de held uit de meest vereerde tekst van India, de *Bhagavad Gītā*. Het is ook de naam van een boom en het betekent letterlijk 'helder' of 'wit'. Er wordt wel vermeld dat Nāgārjuna onder dit soort boom werd geboren. *Nāga's* zijn een soort mythische slangen of draken die, naar men zegt, in een stad leven op de bodem van de oceaan.† De naam kan dus worden uitgelegd als 'De heldere onder de draken' (*nāga-arjuna*). Dit gaf aanleiding tot verhalen waarin Nāgārjuna onderricht aan de *nāga's* geeft en hun koning van een ziekte geneest. Hij zou zelfs enkele maanden bij hen gelogeed hebben en kostbaarheden en heilige boeken van hen hebben gekregen.

Alle bronnen zijn het er wel over eens dat Nāgārjuna ergens in het midden van de tweede eeuw is geboren in Vidarbha in Zuid-India.‡ Zijn

† Er is een enkele maal een zgn. 'lintvis' opgevisst die op grote diepte schijnt te leven en meer dan 10 meter lang kan worden. ‡ Het huidige Berar.

vader was een rijke brahmaan. Volgens een legende zou een astroloog bij de geboorte hebben voorspeld dat Nāgārjuna niet ouder dan zeven jaar zou worden. Net voor zijn zevende verjaardag stuurden de bedroefde ouders de kleine Nāgārjuna weg met een bediende, omdat ze zijn dood niet konden aanzien. Onderweg kreeg Nāgārjuna van een voorbijganger de raad om zich in te schrijven bij de universiteit van Nālandā of Nālendra.† Daar zou hij een levensverlengend ritueel hebben geleerd waarmee hij zijn aanstaande dood kon afwenden. Hij werd beroemd, reisde veel en schreef een groot aantal boeken.

Een andere legende vertelt dat Nāgārjuna een bevriende koning had beloofd dat deze pas na hem zou sterven. De zoon van de koning wilde zelf graag de troon en haalde Nāgārjuna over om zijn hoofd te geven, want als Nāgārjuna eenmaal dood was zou zijn vader snel volgen. Nāgārjuna kon als *bodhisattva* geen verzoek weigeren. De koning stierf inderdaad niet lang na Nāgārjuna en de zoon volgde zijn vader op. Hij begroef het hoofd van Nāgārjuna op een grote afstand van zijn lichaam. Volgens sommige versies kon het hoofd alleen worden afgehakt met een stengeltje gras. Elk jaar kruipt het hoofd nu een stukje dichter naar het lichaam en ooit zal het zich weer met het lichaam verenigen.‡

Kumārajīva (344-413) heeft de *Mūlamadhyamakakārikā* en een biografie van Nāgārjuna in het Chinees vertaald. Hij was een geleerde uit Kucha (koninkrijk ten westen van China), die op last van de keizer van China boeddhistische teksten moest vertalen. In deze biografie staat vermeld dat Nāgārjuna een talentvolle student van de Veda's†† was. Toen hij vierentwintig was, probeerde hij met vier vrienden door middel van een tovertruc onzichtbaar te worden en zo stiekem de harem van de koning binnen te dringen. Ze worden gesnapt en alleen Nāgārjuna weet te ontkomen, de andere drie worden gedood. Wijs geworden werpt hij zich op boeddhistische studies.

Uit de tekst zelf zijn geen biografische gegevens te destilleren, behalve dan dat Nāgārjuna ervan overtuigd is dat hij een betere uitleg geeft van de leer van de Boeddha dan zijn tijdgenoten. Zijn verwijzingen naar een besef

† Zie Walleser '79 blz. 8, waarschijnlijk toen nog geen grote universiteit, zie blz. 35 ibidem. ‡ Zie de biografie door Sera sMad Geshe Lobsang Tharchin op <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/4886/naga1.htm>. †† Oudste en belangrijkste teksten van de brahmanen.

van de leegte van alle fenomenen lijken op ervaring te berusten. Hij richt zich voornamelijk tegen de verkeerde opvattingen van andere boeddhisten, met name de *Sarvāstivādaschool*. Zijn leerling Āryadeva zal later de opvattingen van niet-boeddhistische stromingen bekritisieren.

Naast de *Mūlamadhyamakārikā's* worden nog 11 andere teksten aan Nāgārjuna toegeschreven†, daar is trouwens nog verschil van mening over bij deskundigen. Bovendien worden door verschillende tradities nog 36 andere teksten aan Nāgārjuna toegeschreven die waarschijnlijk niet van hem zijn.

Een enkele tekst, de *Suhyllekha*, komt qua datering wel in aanmerking aan Nāgārjuna te worden toegeschreven, maar qua inhoud niet. De tekst is nogal saai. Hij is gericht aan een vorst die wordt aangeraden zich vroom en oppassend te gedragen. Het is erg traditioneel en er is geen verwijzing naar de thema's die in de *Kārikā's* worden besproken. Dit zou verklaard kunnen worden door aan te nemen dat het een jeugdwerk is en dat de andere werken pas geschreven zijn na het doorbreken van nieuwe inzichten.

Nāgārjuna maakt gebruik van de *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*). Hij laat alleen de absurde consequenties zien van het standpunt van zijn tegenstander. Later zal er een discussie ontstaan over de vraag of dit wel voldoende is. Volgens de Indiase discussieregels moest je namelijk zelf ook een standpunt formuleren. Nāgārjuna schrijft in een ander werk, de *Vigrahavyāvartanī*, echter uitdrukkelijk hiervan af te zien. Een zekere Buddhapālita (470-540) vond in elk geval dat dit wél nodig was. Zijn volgelingen noemden zich *Svātantrika's* (*svatantra* betekent 'eigen stelling'). Een tijdgenoot, Bhāvaviveka (490-570), bestreed dit als een ongewenste afwijking van Nāgārjuna's standpunt. Zijn volgelingen noemden zich *Prāsaṅgika's*.

Het standpunt van Nāgārjuna is nooit helemaal door de boeddhistische traditie verworpen. Het werd min of meer ondergesneeuwd door de Yogācārafilosofie, die meer nadruk legde op de mentale training waardoor de fenomenen konden worden herkend als effecten van het werelds bewustzijn. Latere boeddhistische geleerden zoals Śāntarakṣita (8e eeuw) brachten beide filosofieën onder in één systeem.

† Zie Lindtner blz. 10.

De mūlamadhyamakakārikā's

De tekst bestaat uit 27 hoofdstukken van zes tot veertig vierregelige verzen, *kārikā's*. Deze zijn bedoeld om uit het hoofd te worden geleerd en zo een vaste basis te verschaffen voor eigen overpeinzing en discussie met anderen. Overpeinzing van de verzen vormt een belangrijke bijdrage tot het ontdekken van de leegte, hetgeen uiteindelijk moet leiden tot het bereiken van het *nirvāṇa*.

De gebruikte Sanskrietversie is ontstaan in de 10e eeuw. De vertaling in het Chinees van Kumārajīva is uit de 4e eeuw. Er zijn wel verschillen, maar deze zijn niet zo groot dat je kunt spreken van conflicten.

De meeste hoofdstukken behandelen onderwerpen die in de tijd van Nāgārjuna vaak tussen de verschillende boeddhistische scholen werden besproken. Je kunt ze bij voorbeeld terugvinden in de *Abhidharmakośa* van Vasubandhu†. In de regel toont Nāgārjuna aan dat ze het allemaal bij het verkeerde eind hebben, omdat ze het belangrijkste obstakel voor inzicht over het hoofd zien: het geloof dat woorden naar op zichzelf bestaande dingen verwijzen. Het lijkt erop dat de tekst enige tijd bestaan heeft uit de eerste tien hoofdstukken. Deze maken over het algemeen een vrij zakelijke indruk. De daarop volgende hoofdstukken ademen een sfeer van triomf en bevatten positieve uitspraken over de ervaring van *nirvāṇa*. Het lijkt erop dat Nāgārjuna ze later heeft toegevoegd, nadat hij al roem en succes had verworven en ook zijn ervaringen verdiept had. In de eerste tien hoofdstukken komen weliswaar verzen voor met positieve uitspraken, maar ze wekken de indruk later te zijn toegevoegd. De hoofdstukken 17 (eerste 20 verzen), 26 en 27 wijken af en wel zo dat het waarschijnlijk lijkt dat ook deze later aan de tekst zijn toegevoegd.

Er is een commentaar op de tekst geschreven in de 7e eeuw door de boeddhistische geleerde Candrakīrti, getiteld *Prasannapadā* ('Heldere woorden'). Deze staat echter op zekere afstand van Nāgārjuna. Hij doet vaak niet veel meer dan tegenwerpingen van een tegenstander verzinnen om van de tekst een soort toneelstukje te maken en ondersteunende tekstpassages in de canonieke literatuur erbij slepen.

† Vert. in het Frans door L. de la Vallée Poussin, Parijs 1925.

De tekst is verschillende malen vertaald, zoals te zien is in de tabel op de bladzij hiernaast. De vertaling van Streng is onbetrouwbaar, die van Batchelor uiterst vaag. Kalupahana heeft sterke vooroordelen, wat leidt tot een nogal geforceerde vertaling. Bij De Jong, May en Sprung zijn de verzen ingebed in een vertaling van Candrakīrti's commentaar. Geen van drie geeft een volledige vertaling, sommige hoofdstukken zijn weggelaten, maar De Jong en May vullen elkaar aardig aan, hoewel er dan altijd nog 10 kleinere hoofdstukken ontbreken. Een poging tot een filosofische uitleg van de tekst op basis van Kant en de Vedānta is *The Central Philosophy of Buddhism* van T. R. V. Murti.

dat.	auteur	titel	brontaal
1931	<i>Schayer</i>	<i>Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā</i>	Sanskriet
1949	<i>Jong, J. W. de</i>	<i>Cinq chapitres de la Prasannapadā</i>	Sanskriet
1959	<i>May, J.</i>	<i>Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti</i>	Sans./Tib.
1967	<i>Streng, F.</i>	<i>Emptiness</i>	Sanskriet
1970	<i>Inada, K.</i>	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i>	Chinees
1979	<i>Sprung, M.</i>	<i>Lucid Exposition of the Middle Way</i>	Tibetaans
1986	<i>Kalupahana, D. J.</i>	<i>The Philosophy of the Middle Way</i>	Sanskriet
1995	<i>Garfield, J. L.</i>	<i>The Fundamental Wisdom of the Middle Way</i>	Tibetaans
2000	<i>Batchelor, S.</i>	<i>Verses from the Centre</i>	Tibetaans

De transcendente wijsheid

Na de dood van de Boeddha ontstonden verschillende scholen die met elkaar van mening verschilden over allerhande onderwerpen. Een belangrijk verschil van mening bleek al gauw de status van de leken. Volgens sommige scholen waren alleen monniken in staat om substantiële vorderingen te maken op het boeddhistische pad naar de verlossing en moesten leken zich beperken tot het vergaren van verdienste en maar hopen dat zij eens in een volgend leven ook monnik zouden kunnen worden. De eerste grote splitsing in de monniksorde was die tussen de scholen waar de scheiding tussen monniken en leken voorop stond en de *Mahāsaṅghika's*, waar ook leken deel mochten nemen aan religieuze bijeenkomsten. Vanuit deze beweging ontstond een ander soort boeddhisme, de *Mahāyāna*, waarbij het streven is niet alleen zichzelf te verlossen van de zorgen van het werelds bestaan, maar

bovendien een boeddha te worden. Een boeddha is niet alleen zelf verlost, maar verlost ook anderen. Iemand die op weg is om boeddha te worden, wordt een *bodhisattva* genoemd. Of deze beweging een vernieuwing is, dan wel aansluit op de leerredes van de Boeddha zelf, is een onderwerp van discussie.

Daarnaast groeide er een scheiding tussen de *Sauvāntika's* die vóór alles de uitspraken van de Boeddha zelf (*sūtra's*) als richtlijn namen en de abhidharmascholen, die de schematisering en uitwerking ervan (*abhidharma*) als uitgangspunt namen.

In kringen van de *Mahāsaṅghika's* werd in de eerste eeuw voor het begin van onze jaartelling de 'leerrede van de transcendentale wijsheid' (*Prajñāpāramitāsūtra*) geschreven, althans de eerste twee hoofdstukken daarvan. Hierin wordt verteld hoe de Boeddha een leerling een nieuw soort wijsheid laat verkondigen. De boodschap is echter alleen voor een elite bestemd. De meeste mensen begrijpen er niets van en schrikken alleen maar. Deze tekst is in de loop der eeuwen uitgebreid en er zijn zelfs verschillende versies ontstaan. De oudste staat bekend als de versie van 8000 verzen. De centrale boodschap in deze teksten is dat inspanning, discipline en goede werken niet helpen om boeddha te worden. Het gaat om een speciaal soort inzicht: de transcendentale wijsheid (*prajñāpāramitā*). Dit komt erop neer dat de echte verlossing niet in het verlengde ligt van de wereldse idealen, maar daar haaks op staat. De goede eigenschappen en de verworven verdienste hebben op zich niets met verlossing te maken. Een monnik of non, een heilige zelfs, is niet dichter bij de verlossing dan een gewoon mens. De heilige denkt namelijk nog helemaal volgens het wereldse patroon van meer en minder, van verworvenheden en verlies, van goed en kwaad. De echte verlossing is een sprong in een andere denkwijze. Je zou dit een paradigmawisseling kunnen noemen of een verandering van taalspel.†

De transcendentale wijsheid is een paradigmawisseling. De ideale boeddhist is niet langer een monnik die veel mediteert of die zich nauwkeurig

† In de geschiedenis van de wetenschap komen dit soort wisselingen af en toe voor. Aan het begin van de 20e eeuw werd bijvoorbeeld de klassieke natuurkunde vervangen door kwantummechanica. Gebeurtenissen die eerder onmogelijk leken zoals een deeltje dat zich als golf gedraagt en omgekeerd, werden nu heel normaal. Deze wisseling in een wetenschap is meer dan alleen een theoretische verandering. Het brengt een heel nieuw soort onderzoek met zich mee: andere apparaten, andere modellen, een andere

aan de regels houdt. De ideale boeddhist is iemand die de transcendent wijsheid begrijpt en dat is een wijsheid die alle normen en feiten van de samenleving ziet als het spel van de wereld. De monnik of non maakt nog deel uit van de wereld, want hij of zij streeft nog naar beloning, naar veiligheid en waardering. Het is voor een monnik of non wel gemakkelijker om de transcendent wijsheid te begrijpen, omdat hij of zij veel onderricht krijgt en gelegenheid om erop te mediteren en erover na te denken. Het is echter niet noodzakelijk om monnik of non te worden. In *De leerrede van het onderricht van Vimalakīrti*†, die waarschijnlijk in de eerste eeuw is geschreven, legt een leek aan monniken uit wat transcendent wijsheid is. Transcendent wijsheid heeft veel te maken met het inzicht dat de wereld een spel is, in de zin dat de wereld niet zozeer bestaat als wel gedaan wordt. De beloning, zoals bezit en reputatie is buiten het spel, dat de wereld is, niets waard. Om dat te begrijpen moet je de binding met het spel doorbreken, dit is een soort fascinatie, die Pierre Bourdieu ‘illusio’ heeft genoemd. Dit blijkt uit onderstaand fragment van de *Ratnaḡaṇasamcayagāthā*, een tekst die korter en waarschijnlijk iets ouder is dan de eerste *Prajñāpāramitāsūtra*.‡

‘Wij kunnen geen wijsheid vinden, geen hoogste perfectie, geen *bodhisattva*, ook geen gedachte van ontwaken. Iemand die niet verbijsterd is wanneer hij dit hoort en op geen enkele manier bezorgd, deze *bodhisattva* verblijft in de wijsheid van de Boeddha. Hij vindt nergens een rustplaats, niet in vorm, gevoel, waarneming of bewustzijn. Hij gaat rond zonder huis, fenomenen houden hem niet vast, noch grijpt hij naar hen. Hij is op weg het lichaam van de overwinnaar te verkrijgen.

De zwerver Srenika kon door zijn inzicht in de waarheid geen basis vinden, hoewel de componenten niet waren ontbonden. Zo trekt een *bodhisattva*, wanneer hij naar behoren de fenomenen begrijpt, zich niet in de heilige rust terug. Hij verblijft dan in wijsheid. «Wat is deze wijsheid, waarvandaan en van wie komt zij?» vraagt hij, en dan ziet hij dat al deze fenomenen volledig leeg zijn.

Als de mens die geconfronteerd wordt met deze ontdekking zonder vrees en onverschrokken blijft, dan is hij niet ver af van de verlossing. Wie

manier van vragen stellen en ook een ander begrip van wat goede en wat een slechte wetenschap is. Het is alsof je van een damspel overgaat op tafeltennis: opeens is het niet meer interessant om een dam te halen. † *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. ‡ Bewerkt naar een vertaling van Edward Conze.

zich in de componenten† (vorm, gevoel, waarneming, wil enz.) ophoudt, wie er niet in slaagt hen vanuit wijsheid te beschouwen, of wie zich deze componenten voorstelt als zijnde leeg; verblijft in het teken en kent het pad van het niet-ontstaan niet.

Hij echter die niet verblijft in vorm, gevoel of waarneming, in wil of bewustzijn, maar rondzwerft zonder huis, zich niet bewust van het onafgebroken verblijven in wijsheid, zijn gedachten gericht op het niet-ontstaan – bij hem beklijft de beste van alle kalmerende verzonkenheden (meditaties). Hierdoor verblijft de *bodhisattva* nu stil in zichzelf, zijn toekomstige boeddhaschap wordt door de boeddha's uit het verleden gegarandeerd. Hij hecht zich niet, of hij nu geabsorbeerd is in verzonkenheid of niet. Hij kent immers de dingen zoals zij zijn, hij kent hun wezenlijke oorspronkelijke aard. Aldus verblijft hij in de wijsheid van de boeddha's en toch neemt hij geen fenomenen waar waarin hij verblijft. Dit verblijven kent hij wijselijk als niet-verblijven. Dit is zijn beoefening van wijsheid, de hoogste volmaaktheid. De dwazen veronderstellen dat wat niet bestaat bestaat. Zij verbeelden zich zowel niet bestaan als bestaan, terwijl bestaan en niet-bestaan beide als feitelijke fenomenen niet echt zijn. Een *bodhisattva* verlaat zijn huis wanneer hij dit wijselijk inziet. Als hij weet dat de vijf componenten een illusie zijn, maar niet van de illusie één ding maakt en van de componenten een ander, als hij in vrede verblijft, bevrijd van het begrip van veelvoudige dingen, dan is dat zijn beoefening van wijsheid, de hoogste volmaaktheid. Wie goede leraren heeft en diep inzicht, kan bij het horen van de diepzinnige principes van de moeder niet bang gemaakt worden, maar wie slechte leraren heeft, die door anderen kunnen worden misleid, wordt erdoor geruïneerd, als een ongebakken pot die met vochtigheid in contact komt.

Er is dus een nieuw soort wijsheid en die bestaat eruit in te zien dat de dingen niet echt bestaan, dat zij leeg zijn, dat hun bestaan een illusie is. Dit is een ontologisch inzicht, dat wil zeggen een inzicht in wat het betekent te bestaan. Als je de bestaande opvattingen niet verandert en alleen maar een soort correctie aanbrengt door je voor te stellen dat alles leeg is, zit je er glad naast. Opvattingen over wat echt is en wat niet, wat bestaat en wat niet, veranderen radicaal. Deze begrippen zijn niet langer tegenstellingen. Belangrijk is dat je dit kunt aanvaarden en niet bang wordt, dat je het zijn vertrouwt en niet de zijnden. Lukt dat, dan is er een diepe innerlijke vrede

† Samenstellende delen van een persoon.

en verlossing van de zorgen van het bestaan. Het is echter een gevaarlijk pad, elk misverstand kan je ruïneren.

De Kārikā's

Nāgārjuna heeft zich tot taak gesteld om deze visie van de transcendentale wijsheid filosofisch te onderbouwen. Zijn uitgangspunt is dat deze transcendentale wijsheid doorbreekt als iemand ophoudt overal substanties te zien, of liever gezegd: als iemand beseft dat hij substanties ziet, maar er tegelijk van doordrongen is dat ze er niet zijn. Een substantie is in filosofische terminologie iets dat uit zichzelf bestaat en dat zelf voor zijn kenmerken zorgt. Deze letters bestaan uit zichzelf en hebben ook hun eigen kleur, daarom zijn deze letters substanties.

Wij leven in een wereld van substanties. De trein vertrekt niet omdat wij het willen, maar vanwege de dienstregeling. Het waait niet omdat wij vinden dat het waait, er staat nu eenmaal een wind van 4 Beaufort. Het heeft geen zin om te zeggen dat het spoorboekje een conventie is en dat dit ook geldt voor '4 Beaufort'. Wie dat zegt maakt zich even een voorstelling van die zaken als zijnde leeg, maar er verandert verder niets. Er zijn dan even een paar lege dingen, maar er is nog steeds een duidelijk onderscheid tussen leeg en niet leeg. We blijven verwickeld in wat Bourdieu 'het sociale spel' noemt. Dit is zo vanzelfsprekend dat we erin verdiept zijn zonder het te merken.

'Als u in tegendeel een geest hebt die gevormd is in overeenstemming met de structuren van de wereld waarin u speelt, dan vindt u alles vanzelfsprekend en zelfs de vraag of u wel weet of het spel de moeite waard is wordt niet gesteld. Anders gezegd: sociale spelen zijn spelen die zich aan de aandacht onttrekken, evenals de 'illusio', de betoverende binding met een spel, die het gevolg is van een band van ontologische medeplichtigheid tussen de mentale en de objectieve structuren van de sociale ruimte. Dit is wat ik bedoelde met 'belang'. U vindt het belangrijk, interessant, de spelen zijn voor u van belang, omdat ze zich aan u hebben opgedrongen en in uw hoofd en in uw lichaam zijn binnengedrongen in de vorm van wat men de zin van het spel noemt.'†

† Bourdieu 1994 blz. 151

Elk spel heeft substanties als inzet. Een wereld zonder substanties is ondenkbaar. We geloven in substanties. Elk zelfstandig naamwoord, elk substantief, kondigt een substantie aan. Ons geloof in substanties wordt voortdurend bevestigd door de taal, daarom moeten we ons losmaken van de taal als we iets van de boeddhistische verlossing willen begrijpen. Dit lijkt onmogelijk, want er zijn altijd gedachten, maar Nāgārjuna verwijst naar momenten van diepe innerlijke vrede, waarin de dingen zijn opgehouden te bestaan. Anderzijds kunnen we door het lezen van teksten als deze en erover na te denken, de werking van de taal beter leren begrijpen zodat we deze meer gaan beseffen en de taal meer transparant wordt. Dit moet leiden tot transcendente wijsheid. Transcendente wijsheid is een totale omslag van onze manier van denken, waarbij we niet langer het spel van de wereld voor absoluut nemen. Uiterlijk verandert er misschien weinig, maar we zien het spel van de wereld als een spel en investeren niet meer. De begeerte om te zijn of niet te zijn is weg. De ‘illusio’ van de wereld, het geloof dat er iets te verkrijgen of te verliezen valt, is doorbroken. Het belang is geen dwang meer, het is meer een esthetisch plezier. Dit brengt een andere manier van leven met zich mee.

Nāgārjuna zegt op verschillende plaatsen met zoveel woorden dat de monniksdiscipline hier niets helpt en hooguit als spel moet worden beoefend, ‘op ironische wijze’ zou Richard Rorty zeggen. Dit kan omdat het inzicht is doorgebroken dat begrippen niet overeenkomen met dingen, maar er een model van zijn. Alle woorden zijn volgens Nietzsche metafoeren, dus elk woord vormt een model. Een model hoeft niet te lijken op wat het voorstelt. Een landkaart hoeft niet dezelfde kleur te hebben als het land dat het voorstelt. Zelfstandige naamwoorden hoeven niet te verwijzen naar zelfstandig bestaande substanties.

Nāgārjuna laat zien dat de transcendente wijsheid ook heel logisch is. Het substantialisme is juist inconsequent. We zijn hier alleen zo aan gewend dat we het niet meer zien. We blijven opgesloten in ons substantieperspectief doordat we dat als absoluut nemen. Deze letters lijken op zichzelf te bestaan, maar ze zijn alleen maar wat ze zijn voor iemand die Nederlands kan lezen en dan nog: voor sommigen zijn het misschien symbolen van absurde onzin, voor anderen een bron van nieuwe inzichten. Voor iemand die blind geboren is, bestaan ze niet eens. Als deze letters niet op zichzelf bestaan, hoe dan wel? Ze bestaan immers wel degelijk, anders zouden we

ze niet kunnen lezen! De letters bestaan voor iemand die ze kan lezen, die dus kijkt vanuit het leesperspectief. Iemand die kan lezen, veroorzaakt het bestaan van de letters niet en de letters veroorzaken niet dat iemand kan lezen, maar lezen en letters impliceren elkaar. Als het ene er is, is het andere er. Dit is ook de formulering die de Boeddha gebruikte in het onderricht aan Sakuludāyin: †

*als het ene er is, is het andere er
als het ene ontstaat, ontstaat dat
als het ene er niet meer is, is het andere er niet
als het ene niet ontstaat, ontstaat het andere niet.*

Gewoonlijk hebben we geen oog voor deze wederzijdse implicatie. We geloven dat de dingen er zijn omdat er oorzaken voor zijn. De gewone visie is dus dat de wereld oorzakelijk in elkaar zit, de verlore visie dat de wereld samenhangt door wederzijdse implicatie. Het is daarom niet zo gek dat Nāgārjuna in het eerste hoofdstuk begint met aan te tonen dat oorzakelijkheid onzin is.

In de volgende hoofdstukken toont Nāgārjuna telkens weer aan dat het substantiebegrip onhoudbaar is. Het meest kwetsbare punt is wel dat substanties worden geacht zelfstandig te zijn, terwijl voor de hand ligt dat de dingen alleen maar zijn wat ze zijn in onze ogen. Een stoel is voor ons een stoel, maar niet voor een hond en wat een stoel voor iemand twintig eeuwen geleden was, is hij vandaag niet meer voor ons. Bovendien zijn relaties of processen met en tussen substanties ondenkbaar, want substanties bestaan per definitie onafhankelijk van elkaar en zijn per definitie onveranderlijk. Een substantie wordt als zodanig dan ook nooit waargenomen, reden waarom de Europese empiristen sinds Hume er niets van moesten hebben (maar ze zijn terugschrokken voor de consequenties daarvan). Ten slotte moet een substantie benoemd worden door een activiteit of eigenschap, maar die benoeming vervult dan een dubbele functie: zij benoemt zichzelf en de substantie waar zij aan toe wordt geschreven. Als we zeggen dat een wandelaar wandelt, dan zit het wandelen al in de wandelaar. Als substantie ontleent de wandelaar zijn identiteit aan het feit dat hij wandelt,

† Majjhimanikāya

maar het wandelen is ook de activiteit die hij uitoefent. Zo is ook ‘de regen regent’ dubbelop en ‘het vuur brandt’ of ‘de pijn doet zeer’. Hieruit leidt Nāgārjuna af dat taal geen afbeelding van de werkelijkheid is, maar een benoemen ‘bij wijze van spreken’. Wat de taal noemt bestaat niet, is een illusie. De werkelijkheid is het speelveld van de taal en daarom leeg van substanties.

Nāgārjuna probeert aan te tonen dat de substantialistische kijk op de wereld complete onzin is. Het alternatief is de nonsubstantialistische blik, waarin er van substanties geen sprake meer is, maar dan valt er ook niets meer te zien. Zonder substanties betekenen onze woorden en gedachten niets meer en valt er daarom niets te zeggen en te denken. Het enige dat nu overblijft, is een leven in de ironie, een leven met twee waarheden: een conventionele en een ultieme. De dingen zijn leeg van substantie, dat betekent dat de substantie eraan ontbreekt. De term ‘leegte’ is in sommige commentaren tot een nieuw soort substantie geworden. Onder andere de commentatoren van de Kyōtoschool, hebben leegte opgevat als het Platoonse niets, dat zoveel betekent als de afwezigheid van beperkingen, dus ‘het zijn’, de absolute volheid, die alle andere dingen in zich sluit.† Dit is voor een belangrijk deel te danken aan de invloed van de Rijnlandse mystiek en de negatieve theologie, die ook de Romantische Duitse filosofen nogal heeft beïnvloed. Bij Nāgārjuna is echter geen spoor van een dergelijke romantiek van het niets te vinden.

Verschillende filosofen staan ten slotte in opvatting deels dicht bij Nāgārjuna. Om te beginnen moeten we hierbij denken aan de Chinese filosoof Zhuangzi. In het antieke Europa waren het de sceptici die meenden dat een mens geluk kon ervaren door het geloof in leerstellingen op te geven. Hoe dicht hun gelukservaring bij die van Nāgārjuna komt, kunnen we niet weten, maar verschillende argumenten van Nāgārjuna vinden we terug bij Sextus Empiricus.

In de moderne tijd is Nietzsche ongetwijfeld iemand die affiniteit met Nāgārjuna heeft.† Vooral met Nietzsche’s opvattingen over waarheid en taal, zou Nāgārjuna goed kunnen leven. Nāgārjuna is zonder meer een postmodern filosoof, want hij wijst een vaststaande waarheid af. Daarnaast

† Als een ‘absoluut transcendent veld’, Nishitani 1982; ‡ zie Mistry 1981, blz. 92 e.v.

vertonen de opvattingen over taal van de latere Wittgenstein veel overeenkomst met die van Nāgārjuna.

Het inzicht van Nāgārjuna en de *Prajñāpāramitāsūtra's* lijkt totaal nieuw, maar je zou je af kunnen vragen in hoeverre de Boeddha op hetzelfde spoor zat. Hij heeft lang rondgelopen met de vraag of er wel iemand zou zijn die zijn nieuwe inzichten zou begrijpen. Het eerste onderricht dat later is opgeschreven lijkt helemaal niet zo diepzinnig. De meeste lezers begrijpen dit de eerste keer al. Wat zou er nu zo moeilijk te begrijpen zijn?

Centraal staat in dit onderricht dat noch luxe noch strenge ascese tot verlossing kan leiden. De Boeddha noemt dit de middenweg. Dit betekent natuurlijk niet dat je maat moet houden of je grenzen moet kennen omdat je anders ziek wordt of je tijd verdoet. Als dat de diepzinnige wijsheid is die verlost van alle zorgen dan was de helft van alle mensen al spontaan verlost. Wat meer voor de hand ligt, is dat de Boeddha er na jaren van strenge ascese achter was gekomen dat dit niet hielp omdat het irrelevant was. Je moest je lichaam en je wereldse gehechtheden niet overwinnen, maar begrijpen. Misschien was dit wel zo moeilijk omdat dit een inzicht van een totaal andere orde was. Nāgārjuna haalt zelf een leerrede aan, waarin de Boeddha spreekt over de middenweg als het verwerpen van het zijn en het niet zijn van de dingen. Als hinderpalen naar de verlossing noemt de Boeddha ook de dorst naar lust, naar zijn en naar niet zijn. Mogelijk staat de leer van de transcendent wijsheid dichter bij het onderricht van de Boeddha dan je op het eerste gezicht zou zeggen. De beide laatste en oudste boeken van de *Suttanipāta*, de *Aṭṭhavagga* en de *Pārāyanavagga* verwoorden bovendien een scepticisme dat zonder meer kan worden gezien als een voorloper van de *Prajñāpāramitāsūtra's*.†

Nāgārjuna spreekt ten slotte van een gevaarlijke wijsheid. Als transcendent wijsheid inderdaad van een andere orde is, dan heeft ze niets te maken met maatschappelijke idealen. De weg naar het boeddhachap wordt dan doortrokken van toeval. Je kunt niet door goed gedrag de verlossing afdwingen. Goede eigenschappen zoals mededogen, daadkracht en doorzettingsvermogen zijn heel mooi, ze leiden tot Nobelprijzen en heiligheid en zijn voor ieder mens een zegen, maar ze brengen de verlossing geen stap

† Luis O. Gomez: *Proto-Mādhyamika in the Pāli canon* (Philosophy East and West, 26:2 April 1976, p. 137-165).

dichterbij. Ook de monniksdiscipline is slechts een middel. Het enige dat je nodig hebt is rust en gelegenheid tot nadenken.



DEEL I





Hiroshige III, *Spoorlijn in Yokohama*, 1873, ōban-triptiek

I. Oorzakelijkheid

1. *Er is nooit iets geweest, wat dan ook, dat is ontstaan zonder oorzaak, uit zichzelf, uit iets anders of uit beide.†*

Het lijkt een beetje een vreemd begin. Waarom geen introductie? Waarom zou Nāgārjuna juist beginnen met een kritiek op het begrip ‘oorzakelijkheid’? Zijn de verzen door elkaar geraakt en is deze toevallig de eerste geworden?

Blijkbaar houdt Nāgārjuna van een zakelijke benadering en heeft hij geen behoefte aan onnodige woorden. Dat had voordelen, want de verzen waren bedoeld om uit het hoofd geleerd te worden.

Maar dan nog: waarom oorzakelijkheid en geen ander onderwerp, bij voorbeeld het lijden of de vergankelijkheid? Blijkbaar vindt Nāgārjuna, net als vele westerse filosofen, het begrip oorzakelijkheid van groot belang. We staan er gewoonlijk niet bij stil, maar dat is niet zo vreemd als het lijkt. Wie twijfelt of hij droomt of slaapt, knijpt zich in de arm. Hij controleert met andere woorden of een handeling wel de verwachte gevolgen heeft. Als we een geluid horen en we zijn er niet zeker van of we ons dit verbeelden, gaan we op zoek naar de oorzaak. Alleen als we die gevonden hebben, zijn we er zeker van dat we echt iets hebben gehoord.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) schreef in zijn boek *De wereld als wil en voorstelling* dat iets alleen echt bestaat als het een oorzaak voor een gevolg is. Daarom bestaan spoken niet, want ze kunnen niets teweeg brengen. Iets

† Kumārajīva heeft hier twee introductieverzen: *Ik eer de volledig ontwaakte, de hoogste leraar, die onderwees / het afhankelijk ontstaan, het heilzame stilvallen van alle fenomenen // geen ontstaan, geen vergaan, geen tijdelijkheid en geen eeuwigheid / geen identiteit en geen verschil, geen opkomen, geen ondergaan.*

dat dus geen enkel gevolg heeft, had er net zo goed niet kunnen zijn en bestaat daarom niet. De werkelijkheid waarin we leven, is een structuur van oorzaken en gevolgen. Als er geen oorzaken en gevolgen zijn, is de werkelijkheid een illusie. Oorzakelijkheid is iets waar we van jongs af aan mee vertrouwd zijn, maar het is al vaker beweerd dat het niet te bewijzen valt.

De filosoof David Hume (1711-1766) schrijft in zijn boek *An Enquiry concerning Human Understanding*: ‘Het staat vast dat de meest onwetende en domme boeren – ja zelfs kinderen en stomme dieren – van ervaring leren en de kenmerken van de dingen in de natuur leren kennen uit de gevolgen die zij hebben. Wanneer een kind een pijnervaring heeft gehad bij het aanraken van een kaarsvlam, zal het ervoor zorgen zijn handje nooit meer dicht bij een kaars te houden...’ †

De vraag is hoe dit kind zeker weet dat het de volgende keer dezelfde ervaring zal hebben. Het ervaart namelijk geen oorzakelijk verband, maar alleen dat de ene ervaring na de andere komt en het is echt niet zo dat het, na twintig keer een brandblaar te hebben gehad na met vuur in aanraking te zijn geweest en zich urenlang te hebben suf gepiekerd over de vraag waar die brandblaren toch vandaan zijn gekomen, de conclusie trekt dat ze wel eens door het vuur veroorzaakt zouden kunnen zijn. Nee, het kind weet dat al na één enkele ervaring. Het vraagt zich ook niet af of het wel klopt, het probeert het oorzakelijk verband ook niet te bewijzen. Het gelooft domweg dat het ene komt door het andere. Ieder mens gelooft in oorzakelijkheid en vaak ten onrechte. Velen geloven dat je verkouden wordt door afkoeling, maar in feite komt het door een bacil. Velen geloven dat extra vitamine c beschermt tegen verkoudheid, maar ook daar is geen aanwijzing voor. De reclame maakt overvloedig gebruik van dit mechanisme. Als we iemand op het strand zien genieten in een reclame voor een verzekering, dan geloven we dat we rijk zullen worden door de verzekering, terwijl de verzekeringsmaatschappij toch alleen maar op ons geld uit is. Nāgārjuna meent blijkbaar dat we ons in ons dagelijks leven ook door ons geloof in oorzakelijkheid laten beetnemen. En hij komt met argumenten.

† Hume 1777/1978 blz. 67–75.

2. *Want in de oorzaken van de dingen en dergelijke zit geen substantie en als iets niet door zichzelf wordt bepaald, wordt het ook niet door iets anders bepaald.†*

Het woord ‘substantie’ is een vertaling voor het Sanskrietwoord *svabhāva*, letterlijk ‘(uit) zichzelf-zijn’, dit is ook de gebruikelijke filosofische definitie van het begrip ‘substantie’, in de woorden van de filosoof Baruch de Spinoza (1632–1677) ‘iets dat uit zichzelf bestaat en uit zichzelf gekend wordt’. Een substantie is wat zij is en heeft vaste eigenschappen, of er nu iemand is die ze kent of waarneemt of niet. We zijn eraan gewend te denken dat alle dingen zo bestaan. Een stoel is om op te zitten en iemand die dat niet weet, is gewoon achterlijk. De stoel is geen stoel omdat wij dat vinden, het is gewoon zo. De stoel is uit zichzelf wat hij is en toont zich uit zichzelf als wat hij is. Een stoel bestaat niet zoals een woord, bijvoorbeeld ‘substantie’. Een woord bestaat niet uit zichzelf, het is iets dat bestaat op grond van een conventie: de betekenis die wij eraan geven en die betekenis toont zichzelf niet, maar moet geleerd worden. Een filosofische conventie is om het woord ‘substantie’ op te vatten als een zelfstandigheid, een andere conventie is om het te interpreteren als ‘spul’ of ‘goedje’.

3. *Er zijn namelijk vier soorten oorzaak: de effectieve oorzaak, de objectoorzaak, de precedente oorzaak, verder de dominante oorzaak en geen vijfde.*

Deze vier soorten worden aanvaard in vele scholen van het boeddhisme, ook in de Sarvāstivādaschool, waartegen Nāgārjuna zich speciaal richt.

De effectieve oorzaak is de oorzaak die wij in het dagelijkse leven ook kennen. Gewoon dat waardoor iets komt. De andere soorten oorzaak zijn typisch boeddhistisch, ze zijn bedoeld om de gebeurtenissen binnen ons bewustzijn te verklaren.

De objectoorzaak (letterlijk ‘het steunpunt’) bestaat uit de uitwendige oorzaken die ons bewustzijn bepalen, dus de verschijnselen, de dingen zoals ze ons bij het waarnemen verschijnen. Deze bepalen samen met oorzaken

† Dit vers komt gewoonlijk pas na het volgende. De volgorde is veranderd omdat er zo een logische redenering ontstaat.

binnen onze geest wat we denken. De Sarvāstivādins hadden een dualistisch wereldbeeld: geest en materie zijn volgens hen absoluut verschillend. Materie kan daarom niet iets geestelijks veroorzaken. De invloed die de dingen om ons heen op onze geest hebben is daarom niet met de gewone oorzakelijkheid te verklaren. Er moest dus een nieuwe soort oorzakelijkheid worden verondersteld, want dat de dingen invloed hebben op onze geest is duidelijk. Letters zoals u die nu leest zijn wat hun materie, hun vorm betreft inktvlekken, maar omdat ze iets betekenen kunnen ze veel invloed hebben op de geest van de lezer, wat bij voorbeeld merkbaar wordt bij het lezen van een belastingaanslag.

De derde soort oorzaak, de precedente oorzaak, is het verdwijnen van de vorige gedachte – of bewustzijnsmoment – dat het ontstaan van het volgende veroorzaakt. Nāgārjuna heeft het hier over *dharma's*, fenomenen, dat wil zeggen alles wat zich in het bewustzijn manifesteert: verschijnselen, gedachten of voorstellingen. Gedachten verdwijnen en verschijnen voortdurend en een gedachte is volgens boeddhistische voorstellingen al bezig te verdwijnen direct nadat hij is verschenen. We kunnen door een gedachte ook niet een volgende gedachte bepalen of verhinderen. Een gedachte veroorzaakt dus niet een opvolgende gedachte zoals de ene biljartbal een andere laat bewegen. Nee, bij een gewoon mens komt een gedachte vanzelf als het ware door de zuigende werking van de verdwijnende vorige gedachte. Vandaar dat volgens de Sarvāstivādins het beste middel om concentratie te bereiken bestaat uit het vasthouden van een aanwezige gedachte.

De vierde soort oorzaak, heet letterlijk ‘de hoogste heer’. Daarmee wordt bedoeld dat een verschijnsel door te overheersen meer invloed heeft dan alle andere. Er zijn twee soorten: objectief en subjectief. Als het mooi weer is en we hebben tegelijkertijd griep, dan bepaalt de daadwerkelijke aanwezigheid van de ziekte ons bewustzijn en niet het weer. Als we een hekel hebben aan honden dan bepaalt de aanwezigheid van een hond ons bewustzijn in hoge mate en niet het mooie weer.

4. *Een gevolg heeft geen oorzaken en is ook niet oorzaakloos. Oorzaken zijn niet zonder gevolgen en toch zitten ze er niet in.*

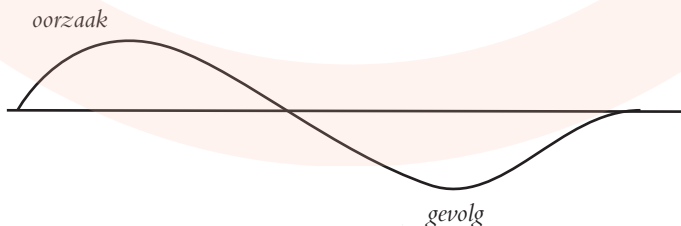
Laten we eerst eens kijken naar de gewone oorzaak zoals wij die ook kennen. We laten een pen vallen en de val van de pen veroorzaakt een geluid.

Het geluid op zich bevat geen pen en niet het oppervlak waarop de pen terecht komt, het staat volkomen op zichzelf. Het klinkt echter niet zonder dat er een oorzaak voor is: als de pen niet neerkomt horen we niets. Het laten vallen van de pen bevat niet het geluid, maar dat klinkt wel steeds als de pen valt. Wat hebben oorzaak en gevolg nu met elkaar te maken?

5. *Als je zegt dat deze dingen die men oorzaken noemt afhankelijk zijn van die, hoe komt het dan dat ze niet oorzaakloos zijn zolang de andere er niet zijn?*

Goed, laten we dan zeggen dat oorzaak en gevolg afhankelijk van elkaar zijn en dat we sommige gebeurtenissen of dingen ‘oorzaken’ noemen en andere ‘gevolgen’. Maar zo gemakkelijk komen we er niet vanaf. Want het merkwaardige feit doet zich dan voor dat het neerkomen van de pen eerst een gebeurtenis is zonder meer, maar dan na het weerklinken van het geluid opeens de oorzaak daarvan is geworden. We zien dit nog duidelijker bij oorzaken van ziekte of ongelukken. Als er een vliegtuig is neergestort willen we graag weten hoe het komt, want niemand reist graag met vliegtuigen die op willekeurige momenten uit de lucht komen vallen. Stel dat dit een breuk in een metalen balk is. Deze breuk is de oorzaak voor het neerstorten, maar alleen nadat het vliegtuig is neergestort en niet daarvoor, bijvoorbeeld tijdens de vorige vlucht toen alles nog goed ging. Toch blijft het dezelfde breuk. Door wat voor soort tovenarij wordt de breuk, die toch uit zichzelf breuk is, van een breuk-zonder-meer opeens breuk-als-oorzaak?

6. *Een oorzaak van iets is onzin, of het nu bestaat of niet. Iets dat bestaat heeft geen oorzaak nodig, iets dat niet bestaat ook niet.*



Iets dat er al is, bij voorbeeld het geluid van het vallen van een pen, bestaat op zich en heeft niet iets anders nodig om te bestaan. Luister maar als de pen neerkomt: het geluid is gewoon wat het is. En het is natuurlijk helemaal onzin om te spreken van een oorzaak van iets dat niet bestaat.

7. *Als een bestaand fenomeen niet tot stand komt en een niet bestaand ook niet, noch één dat wel en niet bestaat: hoe kun je in al die gevallen van een oorzaak spreken?*

Een fenomeen of verschijnsel dat bestaat kan, zoals we hebben gezien, niet tot stand komen, want het is er al. Een fenomeen of verschijnsel dat niet bestaat kan ook niet tot stand komen, want iets komt niet zomaar uit het niets. Een pen die niet valt maakt geen geluid. En als we proberen beide mogelijkheden te combineren, maken we het dubbel absurd.

In India waren er twee oorzakelijkheidsmodellen: de *satkāryavāda*, dat wil zeggen het model waarbij het gevolg al in de oorzaken besloten ligt, en de *asatkāryavāda*, het model waarbij dat niet zo is. Hier en in het vorige vers worden beide modellen weerlegd: te zeggen dat een ding ontstaat als het totaal nieuw is, is onzin, maar een ding dat er al is te laten ontstaan ook.

De *satkāryavāda* gaat uit van de continuïteit tussen oorzaak en gevolg: er verdwijnt nooit iets. Oorzakelijkheid is niets anders dan gedaanteverwisseling. Een eikel komt voort uit een eikenboom en is een manifestatie daarvan en later wordt de eikel weer een eikenboom. Dit model wordt in boeddhistische kringen het eeuwigheidsmodel genoemd.

De *asatkāryavāda* ziet in het gevolg daarentegen een transgressie van de oorzaak, het is iets compleet nieuws dat niet in de oorzaak was te vinden. Oorzakelijkheid is hier het verdwijnen van de oorzaken ten gunste van een nieuw fenomeen. Dit wordt in boeddhistische kringen het vernietigingsmodel genoemd. Als je een trui breit, is de trui iets geheel nieuws dat niet in de kluwen wol was te bespeuren en de kluwen zijn niet in de trui terug te vinden.

De groei van planten en dieren lijkt een illustratie voor continuïteit, voor het transformatiemodel: je ziet uit het zaadje zich langzaam een plant ontwikkelen en het lijkt wel of de plant een manifestatie is van iets dat zich al in het zaadje bevindt. Andere natuurverschijnselen als onweer en een regenboog, of dingen die door mensen gemaakt worden, pleiten weer voor

discontinuïteit, voor het transgressiemodel, want het gevolg lijkt iets totaal nieuws te zijn.

Ook in de westerse filosofie vinden we deze modellen terug, al worden ze niet expliciet tegenover elkaar gezet. Demokritos (470-360 v. j.) zou, indien gevraagd, zich een aanhanger van het transgressiemodel verklaren. In zijn optiek ontstaan en bestaan alle fenomenen uit samenklittende atomen en de atomen lijken niet op het verschijnsel dat uit ze is opgebouwd, en dus door ze wordt veroorzaakt. Ook nu nog vinden we het vanzelfsprekend dat de atomen van dit papier niet wit zijn en het papier wel. Aristoteles (384-322 v.j.), en met hem de meeste middeleeuwse Europese filosofen, was een aanhanger van het continuïteitsmodel; het vermogen om boter te worden zit bijvoorbeeld volgens hem al in de melk.

8. *Een fenomeen, zegt men, is juist iets dat zonder object bestaat. Als een fenomeen geen object heeft, waar is het object op zijn beurt dan goed voor?*

Nāgārjuna begint nu over de objectoorzaak. Als we naar een film zitten te kijken hebben we een goed voorbeeld van een object dat aanleiding is voor gedachten. We voelen spanning, hebben medelijden of sympathie voor de hoofdpersoon en kunnen ons maar moeilijk met iets anders bezighouden. Er is in de film of in het licht of in het filmdoek echter niets te vinden dat onze gedachten veroorzaakt. Je kunt ook niet zeggen dat er een bepaald object is dat al deze gevoelens teweeg brengt. Trouwens, bij iedereen zijn de gevoelens en gedachten weer anders. Als er dan geen object is dat het fenomeen, dat wil zeggen de film zoals wij die zien en die ons boeit veroorzaakt, wat voor zin heeft het dan om over objectoorzaak te spreken? Het fenomeen is er toch wel, want dat zit niet in de dingen. Nāgārjuna probeert dus eigenlijk te zeggen: als er dan niets in het materiële proces van de filmvertoning is aan te wijzen dat de toeschouwers de film op een bepaalde manier laat interpreteren, kun je ook niet zeggen dat hun interpretatie en daarmee gepaard gaande gevoelens door de film komt.

9. *Als fenomenen niet ontstaan, kun je niet zeggen dat ze verdwijnen; dus is een (veroorzakend) vorig moment onzin en als ze toch verdwijnen: welke factoren zijn er dan?*

Dit vers gaat over de derde soort oorzaak en knoopt aan bij de conclusie van vers 7: fenomenen kunnen niet ontstaan. Wat niet ontstaat kan ook niet verdwijnen. De theorie dat het verdwijnen van het ene fenomeen de oorzaak is van het verschijnen van het andere, slaat dus nergens op. Bovendien moeten ze door hun verdwijnen iets teweeg brengen, namelijk het ontstaan van een volgend fenomeen en dat veronderstelt dus oorzakelijke factoren, maar wat voor oorzakelijke factoren kun je verwachten van iets dat al verdwenen is? Er is geen moment dat ze er tegelijk zijn (zie tekening).

10. *Er is niet zoiets als een bestaan van non-substantiële dingen, dus als men zegt dat het ene in het andere zit, dan is dat totaal onmogelijk.*

Bestaat er zoiets als een non-substantiële auto? Sommigen zullen misschien geneigd zijn om te zeggen van wel. Je kunt dromen van een auto en Donald Duck heeft ook een auto. Dit lijkt bij nader inzien toch een beetje te gemakkelijk. We zijn namelijk gewend om van dit soort auto's te zeggen dat ze juist niet bestaan. Je kunt de auto van Donald Duck ook niet stelen of verkopen. Iets dat niet bestaat kan niets bevatten. Het is dus volkomen onzinnig om te zeggen dat een ding substantie of bestaan bevat, want dat veronderstelt dat het er eerst is en dan bovendien nog substantie of bestaan heeft.

11. *Het gevolg bestaat niet in de oorzaken apart en ook niet in alle samen; hoe kan iets uit de oorzaken ontstaan als het er niet in zit?*

Hoe zit het nu met de dominante oorzaak? Daar hebben we het nog niet over gehad. Een dominante oorzaak veronderstelt minstens ook een effectieve oorzaak. In welke oorzaken zit het gevolg nu: in de effectieve, in de algemene, in beide apart of samen? Het gevolg zit niet in deze oorzaken, want het is er nog niet. Anders hoefde het niet veroorzaakt te worden. Als het gevolg echt iets nieuws is dat niet in de oorzaken zit, hoe kan het er dan

opeens zijn? Iets dat er echt is, een substantie, komt toch niet uit het niets? Zonder eieren kun je geen omelet maken. Iedereen kan wel een omelet fantaseren, maar het typische van een gefantaseerde omelet is dat hij niet gebakken hoeft te worden.

12. *Als het gevolg dan toch niet bestaat en later uit de oorzaken ontstaat, waarom ontstaat het dan niet uit wat geen oorzaak is?*

De nu volgende argumenten gelden voor alle soorten oorzaak. Stel dat we een gevolg hebben dat eerder niet heeft bestaan. We hebben een omelet gebakken, die er eerst niet was. De omelet is een substantie, hij is er dus uit zichzelf en toont zichzelf als omelet, onverschillig wie ernaar kijkt. Als substantie is hij iets nieuws, hij zat niet in de eieren of in de koekenpan of in de bakolie. Een substantie ontstaat dus uit substanties waar hij zelf niet in zit. Verklaar dan maar eens waarom we geen omelet kunnen maken van een pak yoghurt.

13. *Het gevolg ontstaat uit de oorzaken, maar de oorzaken ontstaan niet uit zichzelf; hoe kan een gevolg ontstaan zijn uit oorzaken, die niet eens zichzelf kunnen laten ontstaan?*

Een antwoord op vers 12 zou kunnen zijn dat het verschil tussen de eieren, de bakolie, het kookvuur en de koekenpan enerzijds en een pak yoghurt anderzijds is dat zij het vermogen hebben om een omelet te laten ontstaan. Voor alle soorten oorzaken geldt dat zij oorzaak kunnen worden genoemd omdat ze iets kunnen laten ontstaan. Oorzaken hebben dus een oorzakelijke werking en niet-oorzaken niet. De eieren, de bakolie, de koekenpan, enzovoort bevatten dan wel geen omelet, maar ze hebben toch het vermogen om een omelet te laten ontstaan en dat kun je niet van een pak yoghurt zeggen. Dat is dus het verschil!

Nāgārjuna is met dit antwoord nog niet tevreden. Hoe komen oorzaken aan hun oorzakelijke werking? Ze hebben zichzelf niet laten ontstaan, dus zoveel oorzakelijke werking hebben ze niet. Is deze oorzakelijke werking er al eerder in gekomen? Heeft de kip in de eieren het vermogen tot omeletwording gedaan en de fabriek in de andere ingrediënten? In dat geval blijft

het een raadsel waarom de kip geen omeletten legt, of waarom de omeletten niet al in de winkel in de koekenpan liggen.†

14. *Het gevolg is dus niet uit oorzaken ontstaan en (ook) niet uit dingen die geen oorzaak zijn. Hoe kunnen er oorzaken en niet-oorzaken zijn, als er geen gevolg is?*

Omdat iets ofwel een oorzaak is ofwel niet en is bewezen dat oorzaken niet kunnen voortkomen uit één van beide soorten dingen, is het ontstaan en dus het bestaan van gevolgen niet houdbaar. En als blijkt dat er geen gevolgen bestaan, dan kun je ook niet spreken van oorzaken en dus ook niet van dingen die geen oorzaak zijn. We hebben hier een mooi voorbeeld van een cirkelredenering. Of niet?

Nāgārjuna is in discussie met meerdere boeddhistische scholen, onder andere de Sarvāstivādins. Sommige van hun opvattingen komen echter overeen met die van het gezonde verstand, bijvoorbeeld het begrip van de effectieve oorzaak. Nāgārjuna laat zien dat deze opvattingen niet kloppen. Dit betekent niet dat hij ontkent dat er zoiets bestaat als oorzaak en gevolg. Meerdere malen verwijst hij naar de dagelijkse praktijk waarin oorzaken en gevolgen een rol spelen, maar hij verwijst zijn tegenstanders dat ze oorzaak en gevolg zien als substanties. Dit verwijst geldt echter niet alleen voor boeddhistische scholen, want anders zou de tekst niet meer zijn dan een discussie tussen twee boeddhistische opvattingen. Boeddhistische monniken zijn niet de enigen die oorzaak en gevolg en nog veel meer zaken zien als substanties: dat doen we allemaal! Het verrassende is bovendien dat deze opvatting wordt tegengesproken door dezelfde dagelijkse praktijk als waaruit ze voortkomt.

Het is opmerkelijk dat sommige van de argumenten van Nāgārjuna terug te vinden zijn bij Sextus Empiricus, nota bene een tijdgenoot. Ze kunnen natuurlijk nooit contact met elkaar hebben gehad, want Zuid-India en Rome waren toen absoluut gescheiden werelden. Ook Sextus merkt op

† Misschien speelt in deze kritiek de letterlijke betekenis van het Sanskriet woord voor gevolg een rol: *phalam* betekent ook vrucht. Een vrucht ontstaat door groeikracht uit een plant. Deze zorgt er ook voor dat de plant opgroeit. Bij een plant kun je dus zeggen dat de vrucht al in de plant besloten ligt. De vrucht is een soort manifestatie van de plant en de plant is weer een manifestatie van een vorige vrucht.

dat we de oorzaak pas kunnen denken als we het gevolg kennen en vice versa.† Hij vindt ook dat we oorzaak en gevolg niet kunnen ontkennen. Wat bij Sextus meer naar voren komt, is dat oorzaak en gevolg begrippen zijn die elkaar in stand houden, net zoals ‘dag’ en ‘nacht’: je kunt het ene niet denken zonder het andere, ze impliceren elkaar. Bij Sextus staat echter niet het begrip ‘substantie’ centraal.

† SE 167-169



Ando Hiroshige, (1753-1806), *Man met paard bij een brug*

2. Het Gaan

1. *Het begane wordt niet begaan, terwijl het te gane (ook) niet wordt gegaan. Maar het gaande gaat niet los van het begane en het niet begane.*

Nāgārjuna gaat nu bewijzen dat beweging onbegrijpelijk is als je vasthoudt aan het substantiebegrip en dat anderzijds beweging zonder substanties ondenkbaar is. Hij richt zijn kritiek in de eerste plaats tegen de Sarvāstivādins, maar zij zijn niet de enigen die in een wereld van substanties leven, dit doen we allemaal. Het begrip ‘substantie’ is moeilijk te verenigen met het begrip ‘beweging’, maar het kan ook niet gemist worden. Toch is er beweging: U leest en uw blik gaat over de letters. Ook in de Europese filosofie heeft men dit probleem gezien. Eén van de oudste filosofische teksten uit Europa gaat juist over dit probleem. Het is het gedicht van Parmenides (530-455 v.j.), waarin in de vorm van een soort openbaring wordt uitgelegd dat alleen het zijnde kan zijn en het niet-zijnde er niet is en dat dit ook niet kan veranderen. Wat er is kan er dus nooit niet zijn geweest. Het typische van beweging is dat iets komt, dat het dus ergens eerst niet en later wel is. Parmenides trekt daaruit de conclusie dat beweging niet bestaat. We zien wel dingen bewegen, maar dat is een illusie. Waarneming is volgens Parmenides een illusie, alleen wat bewezen kan worden is waar. Het standpunt van Parmenides komt op vele punten overeen met dat van de Sarvāstivādins. Ook hij gaat uit van een substantie, want als iets is dan is het er uit zichzelf en kan het er nooit niet zijn. Beiden wijzen beweging af ten gunste van substanties, Nāgārjuna wijst beide af.

Als je een auto voorbij ziet rijden, dan zie je de weg in twee delen: het afgelegde stuk, waar de auto net over heen gegaan is en het nog af te

leggen stuk, waar de auto nog over heen moet rijden. Waar rijdt de auto nu? Niet op het stuk waar hij net over heen is gekomen en ook niet over het stuk waar hij nog over heen moet. Nāgārjuna ontkent niet dat de auto rijdt, want anders had hij dit nooit kunnen schrijven, want dan was er geen beweging. Je zou misschien zeggen dat de auto rijdt waar hij zich bevindt, maar dat is geen plaats, het is alleen het verschil tussen de afgelegde en nog af te leggen weg. Sommigen zouden misschien zeggen dat de auto toch een behoorlijke plaats inneemt, maar daar gaat het niet om. We kunnen de discussie ook laten gaan over het punt precies in het midden tussen voor- en achterwielen, en een punt heeft, zo leren we van de meetkunde, geen afmetingen. Als er iets is dat gaat, als je echt wilt volhouden dat de auto een ding is dat gaat: waar zit dat gaan dan precies, op welk plekje van de weg?

2. *Omdat de gang† is waar de beweeger is, precies in het gaande, daarom is de gang in het gaande – De beweeger is niet in het begane of niet begane.*

Je zou kunnen zeggen dat het gaan niet op de weg zit, maar in wat aan het gaan is, in wat beweegt. We zien de auto bewegen, daar vindt dus het gaan plaats en niet ergens op de weg.

3. *Hoe kan er dan een gaan van een gaande zijn, als er geen gaande kan zijn zonder dat hij gaat?*
4. *Als er een gaan was van het gaande, zou daaruit volgen dat er een gaande is buiten de gang, maar het is het gaande dat gaat.*

Als je van iets dat gaat zegt dat het gaat, dan heb je een ding, het gaande, dat de activiteit uitoefent van gaan. Maar dat is wel een gek ding, want het bestaat niet zonder zijn activiteit. Je spreekt niet van een gaande dat stilstaat.

† Nāgārjuna gebruikt twee woorden die bijna synoniem zijn: de gang en het gaan. Het gaan verwijst meer naar het feit van het gaan, de gang meer naar de handeling van iemand die gaat, maar dit nuanceverschil hoeft niet bedoeld te zijn. De woordkeuze kan ook dienen om het metrum kloppend te maken. (zie May 1959, blz. 57n.)

5. *Als er een gaan zou zijn van het gaande zou dat betekenen dat er twee keer een gaan is: naast het gaan waardoor het gaande aan het gaan is, is er ook dat welke het gaande gaat.*

Als de rijdende auto echt als substantie zou bestaan, dan zou hij een gaan hebben waardoor hij zich van alle niet rijdende dingen zou onderscheiden. Daarnaast zou er nog een gaan moeten zijn in de vorm van de activiteit die de substantie rijdende-auto uitoefent. Zonder het eerste rijden zouden we de substantie 'rijdende auto' niet van andere kunnen onderscheiden en zou het woord 'auto' in de zin 'de auto rijdt' geen betekenis hebben. Zonder het tweede rijden zou het woord 'rijdt' in de zin geen betekenis hebben.

De Griekse filosoof Aristoteles (384-321 v.j.) verdeelde de wereld in 8 of 10 categorieën, waaronder substantie, eigenschap en handeling, waarbij hij er vanuit ging dat dit allemaal verschillende bestaande dingen waren. Wat we auto noemen bestaat dus uit de substantie 'auto', maar deze heeft ook een activiteit, eigenschappen, enzovoort. Als taal een afbeelding is van de werkelijkheid moet de activiteit, hier het gaan, echt bestaan, naast substantie, eigenschap, enzovoort. Een auto rijdt omdat de substantie 'auto' de activiteit van rijden uitvoert. De vernieuwing van Gallileo Galilei (1564-1624) maakt het niet eenvoudiger. Beweging wordt relatief en staat los van de dingen.† Het ventiel van een fietswiel beweegt ten opzichte van de as van het wiel in een cirkel, maar ten opzichte van de straat maakt het een andere beweging. Dat betekent dat ieder bewegend ding een oneindig aantal bewegingen tegelijk uitvoert, want elk perspectief levert een andere beweging op. Dat is natuurlijk helemaal absurd. Beweging wordt zelfs doorgegeven aan andere dingen die ook gaan bewegen. Beweging moet dus ook volgens Galilei wel iets bestaands zijn. Nāgārjuna zou ongetwijfeld vragen hoe een beweger zijn beweging aan iets anders kan geven: terwijl het nog beweegt of terwijl zijn beweging is opgehouden. In beide gevallen valt er niets door te geven.

6. *Als er twee keer een gaan is dan volgt daaruit dat er twee keer iets gaat, want er kan geen gaan zijn zonder iets dat gaat.*

† Zie Feyerabend, 1979.

Twee keer een rijden van de auto zou ook betekenen dat er in werkelijkheid twee auto's zouden moeten zijn en als je elk geval van rijdende auto opnieuw zou bekijken zou je ook daar weer een verdubbeling moeten aannemen, zodat het hek helemaal van de dam is.

7. *Als er geen gaan kan plaatsvinden zonder iets dat gaat, hoe zou er dan wel iets kunnen zijn dat gaat als er geen gaan plaatsvindt?*

Er is dus geen rijdende-auto zonder dat er wordt gereden.

8. *Een gaande gaat niet, net zo min als een niet-gaande gaat; welke derde gaat er dan behalve een gaande of niet-gaande?*

De rijdende-auto rijdt niet, want dat leidt tot bovenstaande absurditeiten, een stilstaande-auto, een andere substantie dan de rijdende-auto, natuurlijk ook niet en op het gebied van auto's blijft er dan weinig over waaraan dan nog het kenmerk of activiteit van het rijden zou kunnen worden toegeschreven.

9. *Hoe kun je zeggen dat het gaande is dat gaat, terwijl er zonder gaan geen gaande kan zijn?*
 10. *Wie beweert dat een gaande gaat, moet aannemen dat er een gaande is zonder gaan: hij wil dat er een gaan is van een gaande.*

Als je dus wilt volhouden dat 'de auto rijdt' een zinvolle uitspraak is, die iets zegt over wat er in de werkelijkheid plaatsvindt, dan moet je auto (en je bedoelt hier 'de rijdende-auto' want dat is de substantie die je ziet) en rijden uit elkaar houden als twee bestaande dingen.

Er zijn twee soorten uitspraken: analytische en synthetische. De analytische uitspraken zijn conventies, ze zijn aangeleerd, ze zeggen niets over de werkelijkheid, bijvoorbeeld $5+6=11$ of een vrijgezel is ongetrouwd. Om te weten of ze kloppen, hoef je alleen maar na te denken. Synthetische uitspraken zeggen wel iets over de werkelijkheid bijvoorbeeld 'de zon schijnt' of 'Parijs ligt in Italië'. Om te weten of ze waar zijn moet je waarnemingen doen of vertrouwen op waarnemingen van anderen. Nāgārjuna richt zich dus tegen degenen die denken dat 'de auto rijdt' een synthetische uitspraak

is, die uitdrukt dat er twee dingen zijn: ‘de auto’ en ‘rijdt’ en dat op zeker ogenblik het laatste een feitelijke activiteit van het eerste is.

11. *Als het gaande gaat, volgt bovendien dat er twee keer een gaan is: dat waardoor het gaande als gaande kenbaar is en dat waardoor het gaande degene is die gaat.*

Er is het rijden als onderdeel van de substantie rijdende–auto en het rijden als activiteit die de substantie uitvoert en waar de substantie mee kan stoppen. Als het ondenkbaar is dat de substantie rijdende–auto niet rijdt, dan wordt de uitspraak ‘de auto rijdt’ een analytische, maar dat betekent dat het rijden en de rijdende auto niet echt bestaan, maar alleen een soort afspraken of conventies zijn waar we ons gewoontegetrouw aan houden.

12. *Gaan begint niet bij het begane, gaan begint niet bij het niet begane, het begint (ook) niet bij het gaande: waar begint het dan?*

Net zoals we niet kunnen aanwijzen waar het gaan nu eigenlijk plaats vindt, kunnen we ook niet aangeven waar het begin is van wat er moet worden gegaan. We zijn onderweg naar Moskou en we moeten nog 400 kilometer, die 400 kilometer is toch iets dat echt bestaat? Die verzinnen we toch niet? We moeten toch zorgen dat we benzine genoeg hebben? Dat wel, maar waar beginnen we dan aan die afstand? Niet ergens in het stuk dat we achter de rug hebben, maar ook niet op de plaats waar we nu zijn, want daar zijn we nu en de 400 kilometer liggen voor ons. Bovendien: als we nog niet aan het gaan zijn, bestaat er geen gaan, te gane of begane. Of het zou zo moeten zijn dat we dit allemaal verzinnen, omdat het implicaties zijn van ons waanzinnige voornemen om naar Moskou te gaan.

13. *Voordat het gaan begonnen is, is er geen gaande of begane. Waar zou het gaan beginnen, hoe kan dat in het niet begane?*
14. *Hoe stelt men zich begane, gaande en niet begane voor, als ook maar een begin van gaan nergens is te zien?*

Als we niet kunnen aanwijzen waar het begin van het gaan is, dan is het toch zeker dat het wel eindigt. Volgens Nāgārjuna echter niet. Als een sub-

stantie beweegt hoort het bewegen bij zijn aard en kan het in geen geval niet bewegen.

15. *Het gaande staat niet stil, net zo min als het niet-gaande. Als het niet het gaande of het niet-gaande is, welke derde staat er dan stil?*
16. *Men zegt dat het gaande stilstaat, maar hoe kan dat als er zonder gaan helemaal geen gaande kan bestaan!*

Een substantie die vanuit zijn eigen natuur aan het bewegen is, kan niet stilstaan. Een stilstaande beweging is onzin. Wat staat kan niet stilstaan omdat er dan twee keer een stilstaan zou moeten worden aangenomen: het stilstaan waardoor de staander wordt onderscheiden van wat niet stilstaat en daarnaast nog het stilstaan dat de staander uitoefent.

17. *Het gaande staat niet stil vanuit het gaande, het begane of niet begane. Voor de gang† geldt hetzelfde als voor het gaan, het beginnen en het stoppen.*

Stoppen kan dus niet volgens het substantialisme. Als je beweegt beweeg je. Je staat dan niet stil en als je stilstaat beweeg je niet. Dus als je fietst, is het ondenkbaar dat je stopt. Als je een stuk gefietst hebt, is het ook ondenkbaar, evenals wanneer je van plan bent om een stuk te gaan fietsen. We hebben het gezien met de gang: je fietst niet als je gefietst hebt of nog moet gaan fietsen en als je aan het fietsen bent dan heb je twee keer een fiets nodig om te begrijpen wat je doet. Dit geldt ook voor het gaan, dus als iemand je ziet fietsen, voor het beginnen met fietsen en het stoppen ermee.

18. *Tē zeggen dat het gaan niets anders is dan het gaande is onzin. Tē zeggen dat het gaande heel wat anders is dan de gang is ook onzin.*
19. *Want als dat wat het gaan is, precies hetzelfde zou zijn als het gaande, dan zou daaruit volgen dat dader en handeling identiek zouden zijn.*

† de gang is de voortbeweging vanuit het standpunt van degene die beweegt, het gaan is de voortbeweging vanuit het standpunt van een getuige.

Als het fietsen en de fietser hetzelfde is, dan is er niet iemand die fietst.

20. *Wordt echter anderzijds het gaande voorgesteld als iets anders dan het gaan, dan zou het gaan bestaan zonder het gaande en het gaande zonder het gaan.*

Als je ervan uitgaat dat fietser en fietsen verschillende dingen zijn, wat hebben ze dan met elkaar te maken? Je zou ze los van elkaar moeten kunnen aantreffen.

21. *Hoe kun je uitmaken of twee dingen bestaan als je niet kunt uitmaken of ze gelijk of verschillend zijn?*

Maar als de fietser nu zich kenbaar maakt als fietser door te fietsen, dan is het toch duidelijk wat ze met elkaar te maken hebben? ‘Nee’, zegt Nāgārjuna, ‘want dan zou je eerst een fietser moeten hebben, die zich vervolgens door te fietsen nog eens als fietser manifesteert.’ Dan noem je iemand een fietser zonder dat hij fietst. Wil je hem met recht een fietser noemen, dan moet hij fietsen en dat betekent weer dat je twee keer een gefiets nodig hebt: één om de fietser als zodanig te kunnen identificeren en één om te kunnen beschrijven wat hij doet.

Er blijft misschien iets knagen omdat het toch zo logisch en normaal lijkt om te zeggen dat een fietser fietst. Nāgārjuna is ook de laatste om te beweren dat daar iets mis mee is. Wat hij wel aantoont is de absurditeit van twee vooroordelen:

- woorden verwijzen naar werkelijk bestaande dingen
 - werkelijk bestaan is bestaan als substantie.
22. *Het gaande gaat niet het gaan waardoor het als gaande kenbaar is, want er is niemand die gaat voorafgaande aan het gaan.*
23. *Het gaande gaat geen ander gaan dan dat waardoor het als gaande kenbaar is: er kan geen twee keer een gang zijn, want er is er maar één die gaat.*
24. *Een echt gaande gaat het gaan niet op één van de drie manieren. Een onecht gaande gaat het gaan niet op één van de drie manieren.*

Stel dat we nu toegeven dat beweging een illusie is, zijn we het dan eens? Nee, zegt Nāgārjuna. Beweging, zowel echt, illusoir, of zowel echt als illusoir (dat wil zeggen volgens het ene perspectief wel en het andere niet) is gewoon ondenkbaar. Er is dus geen sprake van een gaander echt, illusoir of beide die ergens naartoe kan gaan.

25. *Op géén van de drie manieren gaat een echt gaande het gaan, noch een onecht gaande. Er bestaat dus geen gang, gaande of te gane.*

Dat betekent dus dat de woorden ‘gaande’, ‘gang’ en ‘te gane’ niet verwijzen naar werkelijke op zichzelf bestaande dingen.

De discussies over beweging in de Westerse filosofie zijn beroemd. Parmenides meende dat iets alleen als substantie kon bestaan en trok daaruit ook inderdaad de conclusie dat er geen verandering en geen beweging kan bestaan. Een substantie is wat het is en kan er dus nooit niet zijn. Het woordje ‘niet’ is niet van toepassing op iets dat is. Wat is kent geen verschillen, is alleen maar tegenwoordig en onveranderlijk. Zijn leerling Zeno van Elea (ca.490–ca.430 v.j.) is beroemd geworden door de spitsvondige argumenten die hij gebruikte om aan te tonen dat elke vorm van beweging illusie is. Een herkenbaar argument van hem is dat een pijl elk moment van zijn vlucht ergens moet zijn. Je zou op elk punt van de baan van de pijl een foto kunnen nemen en op zo’n foto zou je geen beweging zien. Zelfs als je de film van de vliegende pijl zou bekijken zou je alleen maar stilstaande pijlen zien. De beweging van de pijl is een illusie die ontstaat als we de film gaan draaien en de snel opvolgende beeldjes de indruk van beweging geven. Dit komt erg dicht bij Nāgārjuna’s weerlegging op grond van de afgelegde en nog af te leggen weg.†

Sextus Empiricus noemt ook het argument van de onmogelijkheid de plaats van de beweging aan te wijzen† en een weerlegging op grond van oorzakelijkheid.‡ Een beweging moet een oorzaak hebben en dat kan alleen maar een andere beweging zijn. Die moet ook weer een oorzaak hebben en zo kom je nooit bij een eerste oorzaak, want iets dat stilstaat kan geen beweging teweeg brengen.

† zie ook SE blz. 181,

Ten slotte hebben ook de sofisten veel kritiek gehad op het filosofisch realisme, de opvatting dat woorden verwijzen naar echt op zich bestaande dingen. Gorgias van Leontini is bekend geworden door de uitspraak:

‘Er kan niets bestaan, want dat zou eeuwig of tijdelijk moeten zijn. Eeuwig kan niet, want dan zou het nergens niet moeten zijn en dus oneindig wezen. Iets kan niet oneindig zijn, want dan zou het zichzelf moeten bevatten of in iets anders zitten. Iets kan niet tijdelijk zijn want dan zou het uit iets bestaands of niet bestaands moeten voortkomen.’†† Bij het eerste krijg je oneindige teruggang, het tweede is vanzelfsprekend absurd.

Als er iets zou bestaan zou je het niet kunnen kennen, want het zou op zichzelf bestaan.

Als je iets bestaands zou kennen, zou je het niet kunnen benoemen, want er is geen natuurlijke relatie tussen de woorden en de dingen.

† SE blz. 180; ‡ SE blz. 179; †† Coplestone blz. 113.



Utamaro: *Vrijers*. Blad uit een erotisch album (shunga), ca. 1800

3. De zintuigen

1. *De zes zintuigen zijn: het zicht, het gehoor, de reukzin, de smaakzin, de tastzin en het verstand. Het zichtbare enzovoort zijn de bereiken hiervan.*

Na het vorige hoofdstuk zullen velen het wijze hoofd schudden: hoe kun je ontkennen dat er beweging is: je neemt het toch waar? De vraag is dan echter wel in hoeverre je op je waarnemingen en je zintuigen kunt vertrouwen. Nāgārjuna meent dus van niet.

Elk zintuig heeft zijn eigen soorten waarneming, het oog ziet vormen en kleuren, de neus ruikt geuren, enzovoort. Een soort waarnemingsobjecten, zoals geuren enzovoort krijgt een eigen bereik (letterlijk ‘weide’) toegekend. Zo is het bereik van de neus het ruikbare.†

2. *Het zicht ziet zichzelf niet eens, hoe kan nu iets dat zichzelf niet ziet, iets anders zien?*

Op het eerste gezicht klinkt dit een beetje vreemd: een fototoestel fotografeert immers ook zichzelf niet en toch is er niets op de foto’s aan te

† Wij zijn niet gewend om ‘het verstand’ ook een zintuig te noemen, maar ook in het westen hebben verschillende filosofen opgemerkt dat er een innerlijk zintuig moet zijn om de verschillende indrukken tot een geheel te combineren en om te kunnen weten hoe het met jezelf gesteld is. Het is niet gemakkelijk om hier een goed woord te bedenken, ik heb gekozen voor ‘verstand’. Het Sanskrietwoord is ‘*manas*’ en dit houdt verband met de wortel ‘*man*’, denken. Het woord ‘denken’ roept echter bij velen allerlei associaties op met logica. Velen zien een tegenstelling tussen denken en voelen en dit wordt hier niet bedoeld.

merken. Er is echter een verschil tussen een fototoestel en ons oog: een fototoestel legt een beeld vast, een videocamera zelfs bewegende beelden. We kunnen deze beelden ook tegelijkertijd op een monitor zien. Op de monitor verschijnen de beelden, die eerst in elektrische stroomstootjes zijn omgezet en vervolgens weer terug worden vertaald naar beelden. Ons oog vertaalt echter beelden naar impulsen in onze zenuwkanalen, maar dan? Er zit in ons hoofd niet een geestje (homunculus) naar een monitor te kijken. Ons oog ziet zichzelf niet, dat wil zeggen het kan zichzelf niet controleren, het is een doorgeefluik, maar van wat? De overgang van de onbewuste zenuwimpulsen naar de beelden waar we ons bovendien bewust van zijn (want dat is de camera niet) is een compleet mysterie! Vooral de filosoof René Descartes (1596–1650) heeft zijn uiterste best gedaan om hier een verklaring voor te geven, maar hij kwam niet verder dan de veronderstelling dat dit op één of andere manier door onze pijnappelklier gebeurt.

Daarnaast zitten we natuurlijk ook met het probleem dat wat ieder van ons ziet privé is en dat we van elkaar niet weten wat we bij het zien van deze letters bij voorbeeld ervaren. Het is wel waarschijnlijk dat er tussen verschillende diersoorten grote verschillen bestaan en dat de wereld er voor een vis of een vlieg heel anders uitziet dan voor ons. Vraag is dan: hoe ziet de echte wereld er uit? Wie bepaalt wat de echte wereld is, wat de goede waarneming is en wat niet?

3. *Het voorbeeld van het vuur is niet van toepassing op het zicht, evenals het zicht is dit al door de argumenten tegen het gaande, het gaan en de gang weerlegd.*

Het tegenargument dat het oog net zo is als het vuur dat immers ook zichzelf verlicht, is hier niet van toepassing. Als het vuur zichzelf zou verlichten zou het twee keer moeten branden: één keer om vuur te zijn en één keer om zichzelf te verlichten.

4. *Als iets dat niet ziet geen zicht is, hoe kunnen we dan nog iets bedoelen als we zeggen dat het zicht ziet?*

Net zoals bij het gaan lijkt de uitspraak ‘het zicht ziet’ een analytische uitspraak en dus niet te slaan op iets dat in de werkelijkheid aan de hand is.

Het is een conventie en geen constatering. Om te weten of het zicht ziet, moeten we kunnen zeggen in welke omstandigheden het zicht ziet en in welke omstandigheden het niet ziet. Het zicht ziet echter altijd, want zien is de aard van de substantie 'zicht'. Iets kan niet 'zicht' genoemd worden als het niet ziet. Als iemand blind is, heeft hij zijn zicht verloren. Bovendien, als er geen zicht is, kan er dus ook niemand zijn die ziet.

5. *Het is niet het zicht dat ziet en ook niet iets anders dan het zicht. Het is duidelijk dat met het zicht ook is uitgelegd hoe het zit met degene die ziet.*
6. *Degene die ziet bestaat niet afhankelijk van het zicht en niet los ervan. Hoe kunnen dan het zichtbare en het zicht bestaan als degene die ziet niet bestaat?*

De ziener kan niet afhankelijk van het zicht bestaan, want dan is hij geen substantie. Iemand zou bijvoorbeeld opeens geen ziener meer zijn als hij even zijn ogen dichtdoet en weer opeens ziener worden als hij de ogen weer opendoet. Zo iemand zou volgens de een wel een ziener zijn en volgens de ander niet, want hij is immers niet uit zichzelf wat hij is. Als de ziener los van het zicht bestaat is het onbegrijpelijk wat ze met elkaar te maken hebben. Als er niemand is die ziet, wordt er niets gezien en valt er ook niets te zien.

- 6a.† *Zoals een zoon geboren wordt uit een vader en een moeder, zo ontstaat het bewustzijn door het zicht en het zichtbare.*
7. *Als men zegt dat het viertal van bewustzijn enzovoort niet bestaat omdat het zichtbare en het zicht niet bestaan; hoe zouden op hun beurt het zich hechten en de rest kunnen bestaan?*

Als er niemand is die ziet, is er ook geen bewustzijn van beelden en dan is er geen kennis van beelden, geen gevoel of betrokkenheid bij beelden en geen verlangen. Bewustzijn, kennis, gevoel en begeerte vormen samen het bedoelde viertal. In een serie van twaalf schakels† wordt beschreven hoe

† dit vers ontbreekt bij Kumārajīva, het is een tegenwerping die hier niet wordt weerlegd, maar wel in hoofdstuk 20 vers 7.

we door dingen waar te nemen ons eraan hechten en zo verstrikt raken in de wereld van zorg en gehechtheid. Daar kunnen en moeten we ons volgens het boeddhisme uit bevrijden. Nāgārjuna trekt hier dus de conclusie dat deze wereld van zorg, deze kringloop van leed, niet bestaat en er dus ook niets is om van verlost te worden.

8. *Met het zicht is ook uiteengezet hoe het zit met het gehoor, de reukzin, de smaakzin, de tastzin en het verstand, zo ook de hoorder, het gehoorde enzovoort.*

† Zie hoofdstuk 26.

4. De componenten

1. *Materie wordt niet waargenomen los van de oorzaak van materie, de oorzaak van materie wordt ook niet waargenomen zonder materie.*

Dit hoofdstuk gaat over de vijf onderdelen waaruit volgens het boeddhisme de persoon bestaat, letterlijk de ‘vertakkingen’ (*skandha*’s). Dit zijn: materie, emotie, waarneming, predisposities (neigingen) en bewustzijn. De discussie zelf kun je niet los zien van de discussie over oorzaak en gevolg van hoofdstuk 1. Nāgārjuna begint met een kritiek op het begrip materie. Volgens de boeddhistische filosofie bestaat materie uit vier elementen: vuur, water, lucht en aarde. Deze vier elementen vormen dus de vier oorzaken voor het bestaan van materie. Het gezonde verstand zegt ons dat als er materie is, er ook een oorzaak voor moet zijn.

2. *Als er materie is zonder oorzaak van de materie, dan volgt daaruit dat deze geen oorzaak heeft, maar er is nergens iets zonder oorzaak.*
3. *Als nu de oorzaak van de materie apart van de materie zou bestaan, dan zou de oorzaak apart van het gevolg bestaan en er is geen oorzaak zonder gevolg.*
4. *Als er materie bestaat, kan er geen oorzaak van de materie zijn. Als er geen materie bestaat, kan er geen oorzaak van de materie zijn.*

Dit vers steunt op de conclusies van hoofdstuk 1. Om te beginnen is het duidelijk dat als er geen materie is, er ook geen oorzaak voor kan zijn. Als er nu wel materie is, moet er ook een oorzaak voor zijn, want: geen gevolg zonder oorzaak. Een andere conclusie was echter dat de oorzaak overbodig

is geworden als het gevolg er eenmaal is. Het gezonde verstand rekent op een oorzaak, de zintuigen zien alleen wat tegenwoordig is en daar zit geen oorzaak bij. Dat is voor de zintuigen genoeg, materie is wat zich toont en niet wat we verzinnen. Oorzaken zijn verzonnen.

De leer van de vier elementen zal vandaag de dag in Europa weinig aanhangers hebben (dit was tijdens de middeleeuwen wel anders), maar toch stellen wij ons ook een oorzaak van de materie voor. We hebben op school geleerd of uit de wetenschapsbijlage van de krant dat de materie bestaat uit atomen of zelfs quarks of strings, kortom elementaire deeltjes. Dit boek is van materie, je kunt het beetpakken, weggooien, verbranden enzovoort. Een oorzaak voor deze mogelijkheden is compleet overbodig, het is gewoon zo, probeer het maar. Waar hebben we dan de elementaire deeltjes nog voor nodig? Die kunnen we niet beetpakken. Dragen die bij aan de leesbaarheid of aan de prijs? Nāgārjuna stelt zich op het standpunt van de fenomenologie, werkelijkheid is wat aan ons verschijnt. Wetenschap bestaat uit theorieën over de werkelijkheid. Atomen bestaan niet, het zijn verzinsels, ook al kun je met die verzinsels een kerncentrale maken. Het boek verschijnt aan ons, het gaat ons bij het omgaan met het boek om het boek dat we voor ons hebben. Of de wetenschap nu zegt dat het boek uit vier elementen of uit quarks bestaat, het verandert daar niets aan. Een slecht of een duur boek heeft geen slechte of dure elementaire deeltjes. We worden ook verliefd of boos op een ander mens, niet op zijn of haar cellen of elementaire deeltjes. Anderzijds zijn de elementaire deeltjes wel degelijk belangrijk, want zonder die deeltjes is iets niet materieel en dus een illusie.

5. *Nogmaals, materie kan helemaal niet bestaan zonder oorzaak, daarom zou men zich geen voorstellingen moeten maken met betrekking tot de materie.*

Hoe we ons de materie ook denken, we moeten een oorzaak veronderstellen, ook wat betreft de kenmerken, maar de oorzaken zijn puur speculatief. Het enige dat aan ons verschijnt en dat er voor ons toe doet is het materiële ding zelf. De verklaringen voor het gewicht of de ondoordringbaarheid van de materie zijn vanuit wetenschappelijk en technisch perspectief mis-

schien interessant, maar vanuit boeddhistisch en filosofisch perspectief, dus vanuit de vraag naar de ervaring van ons bestaan helemaal niet.

6. *Je kunt niet zeggen dat het gevolg net zo is als de oorzaak. Je kunt niet zeggen dat het gevolg niet zo is als de oorzaak.*

Als je zegt dat het gevolg net zo is als de oorzaak, dan is één van beide overbodig. Het gevolg is dan alleen maar een nieuwe variant van de oorzaak en alles wat we willen weten van het gevolg zat ook al in de oorzaak. De oorzaak leert ons dus niets nieuws over het gevolg. Je kunt ze zelfs niet uit elkaar houden. Bij een vuur zijn de vlammen op het ene moment de oorzaak voor de vlammen op het volgende moment, maar wie kan hier oorzaak en gevolg onderscheiden?

Als de oorzaak erg verschilt van het gevolg is het onmogelijk om aan te tonen dat ze iets met elkaar te maken hebben en dan verklaart de oorzaak ook niets.

Je zou nu verwachten dat wij dit probleem in het westen intussen wel hebben opgelost, maar dat valt tegen. Wij hebben een vrij ingewikkelde voorstelling van de oorzaak van materie en we hebben zelfs machines, zoals de elektronenmicroscop, waarmee we beelden van de materie kunnen maken die kloppen met deze voorstelling. Dat is prachtig, maar al bijna een eeuw proberen wetenschapsfilosofen deze ingewikkelde voorstelling een fundament te geven in de alledaagse werkelijkheid van ervaring en gesprek en het is tot dusver onmogelijk gebleken. Wetenschappelijke termen, zoals 'aatom', 'economische depressie', 'hogedrukgebied', 'zuurgraad' en ga zo maar door, kunnen niet herleid worden tot eenvoudige onbevooroordeelde waarnemingen. Je kunt ze alleen waarnemen als je uitgaat van de theorie waarin ze een rol spelen. Regen is het gevolg van een lagedrukgebied (simpel gezegd). Het begrip 'lagedrukgebied' is een theoretisch begrip, je kunt het niet waarnemen, of begrijpen wat het is buiten een bepaalde meteorologische theorie. Een lagedrukgebied lijkt helemaal niet op een regenbui en het is dus onmogelijk om aan iemand die niet van de meteorologische theorie op de hoogte is uit te leggen waarom een lagedrukgebied regen veroorzaakt. Wie het lagedrukgebied waarneemt op een barometer kijkt door een theoretische bril.

De oorzaak verklaart alleen het gevolg op grond van een bepaald vooroordeel, op grond van bepaalde afspraken. Eigenlijk is een lagedrukgebied de oorzaak van regen omdat we het zo hebben afgesproken en niet omdat het is bewezen. We hadden ook kunnen afspreken dat de regengod de regen laat ontstaan.

7. *Hetzelfde dat voor de materie geldt, geldt voor het gevoel, het denken, de waarneming en de neigingen; zelfs voor alle dingen.*

Hiermee lijkt alles over de materie en de andere componenten gezegd te zijn. Nāgārjuna kan dit zo gemakkelijk doen omdat hij materie als een fenomeen in het algemeen heeft besproken zodat zijn conclusies dus ook voor andersoortige fenomenen gelden.

Er komen echter nog twee verzen, die nogal verschillen van karakter en strekking en het is niet onmogelijk dat ze later zijn toegevoegd. Ze gaan over het mogelijk verloop van discussies over leegte in het algemeen. Het is ook voor het eerst dat het woord 'leegte' wordt genoemd.

Waarom dan juist hier? Een verklaring zou kunnen zijn dat een discussie over het bestaan van materie en de andere componenten vaak is uitgelopen op een discussie over het bestaan van alles in het algemeen. Als deze tekst de neerslag is van discussies en uit het hoofd werd geleerd als voorbereiding op nog te voeren discussies, dan zou dat een reden kunnen zijn om beide volgende verzen juist hier te plaatsen.

Als we Nāgārjuna gelijk geven, dan bestaat er dus geen materie, of beter gezegd: dan is de materie geen substantie, niet iets dat zelfstandig bestaat. Maar we ervaren dat wel zo. Is de hele werkelijkheid waarin we leven dan een illusie? Wat is er dan echt? Stel je voor: dit boek, u lezer, uw lichaam en alles om u heen, bestaat op dezelfde manier als de letters waaruit deze woorden bestaan, op dezelfde manier als een stopverbod of een hypotheek. Alles bestaat op grond van verwachtingen en gewoontes. Alles bestaat alleen maar omdat we gewend zijn dat te geloven, maar er zit niets achter. Onze wereld bestaat uit etalagemateriaal, achter de fenomenen vinden we een gapende leegte. We spreken van leegte als iets dat we verwachten ontbreekt. Wat opeens weg is, is een vaste structuur, iets dat is wat het is, onverschillig wat je er van verwacht en hoe je er tegen aankijkt.

Dat is wel even schrikken, maar als we er eenmaal aan gewend zijn, hebben we de neiging om het als gegeven, als iets wat bestaat in onze wereld te aanvaarden. We maken dan de fout om van leegte een fenomeen te maken, of iets dat naast de dingen bestaat, iets dat we verwachten, waar we rekening mee gaan houden. Het wordt vervolgens een middel dat we gebruiken in een discussie om ons gelijk te krijgen. Dit is een vergissing. Leegte is geen feit. Leegte is openheid. Leegte is een vraag, geen antwoord, geen argument. Wie dat niet begrijpt snapt niets van de werkelijkheid, maar komt in een soort theoretische fantasiewereld terecht. Het is daarom belangrijk om in een discussie leegte niet als argument te gebruiken.

8. *Wie in een discussie, als een tegenwerping wordt gemaakt, antwoordt door een beroep te doen op leegte, maakt alles van hem wat niet is weerlegd tegelijk met het bewijs ongeldig.*

Als je je dus verdedigt in een discussie door te zeggen dat alles toch leeg is, dan heb je niets meer te verdedigen en dus niets meer te beweren en is de discussie zinloos geworden. Leegte is de uitkomst van een discussie of van nadenken, niet het begin. Het is geen fenomeen of feit, maar de doorzichtigheid van fenomenen en feiten.

9. *Wie in een commentaar, als kritiek wordt geuit, antwoordt door een beroep te doen op leegte, maakt alles wat door hem niet is bekritiseerd tegelijk met het bewijs ongeldig.*



Ando Hiroshige, (1753-1806), *dorp in de sneeuw*

5. De elementen

1. *Voordat er het kenmerk is van ruimte is er geen enkele ruimte: want dan zou deze er eerst zonder kenmerken zijn en pas later kenmerken krijgen.*

Volgens de Abhidharma, de theoretische uitwerkingen en schematiseringen van de leerredes van de Boeddha, is de materie opgebouwd uit atomen, die even opflitsen en vervolgens weer verdwijnen. Deze atomen bestaan uit elementen. De primaire elementen zijn water, aarde, lucht en vuur. Er zijn daarnaast nog 24 secundaire elementen, één daarvan is ruimte. Elk element onderscheidt zich van de andere door specifieke kenmerken en functies. Het kenmerk van ruimte is dat het atomen uit elkaar houdt.

Er is in Europa een levendige correspondentie geweest tussen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) en Isaac Newton (1642-1727) over de vraag of ruimte nu absoluut of relatief bestaat. Newton dacht dat ruimte absoluut bestaat, het is volgens hem iets waarin dingen zich kunnen ophouden. Leibniz was het daar niet mee eens, ruimte is volgens hem een relatie tussen twee dingen.

De Abhidharma staat aan de kant van Leibniz. Ruimte is iets relatiefs, het is de afstand tussen twee atomen. Als je de atomen weghaalt is er ook geen ruimte meer. Als je zover bent, sta je echter al met één been in het idealisme, de opvatting dat de werkelijkheid een projectie is van het bewustzijn. Een relatie bestaat immers alleen voor degene die de relatie erkent. Relatieve ruimte is dus een interpretatie, een hersenspinsel. Het was Immanuel Kant (1724-1804) die deze voorzet voor open doel inkopte en ruimte en tijd herdefinieerde als zuivere aanschouwingen en oorzaak en gevolg en een aantal andere 'feiten' als oordeelsvormen. Ruimte en tijd

bestaan voor ons omdat we denken in termen van ruimte en tijd. Kant zag zichzelf als idealist. Murti ziet vele overeenkomsten tussen de positie van Kant en die van Nāgārjuna.†

Nāgārjuna laat zien dat ook hier het substantiebegrip niet werkt. Hij laat zien dat ruimte als substantie niet bestaat en dat er niet zoiets bestaat als een primair of secundair element, want wat gezegd kan worden over ruimte, geldt natuurlijk ook voor de andere elementen.

2. *Er bestaat geen enkel ding, wat dan ook, dat geen kenmerken heeft. Als er geen ding zonder kenmerken is, waar kan een kenmerk zich dan ontwikkelen?*

De discussie gaat over specifieke kenmerken. Als het specifieke kenmerk van ruimte het scheiden is van ruimtelijke objecten, dan kan er geen ruimte bestaan zonder dat specifieke kenmerk. Zo'n kenmerk kan dus niet ontstaan aan de ruimte als nieuwe eigenschap, het is er tegelijk met de ruimte. Dit roept de vraag op wat er het eerste is: de drager of de eigenschap en dat is een onzinnige vraag want ze kunnen niet zonder elkaar.

3. *Een kenmerk verschijnt niet bij iets dat het kenmerk al heeft, niet bij iets dat het kenmerk nog niet heeft en ook niet bij iets anders dan wat het kenmerk wel of niet heeft.*
4. *Als een kenmerk echter niet verschijnt, dan kan er geen drager van het kenmerk zijn, maar als er geen drager van het kenmerk kan zijn, kan er weer geen kenmerk ontstaan.*

Elk kenmerk heeft een drager nodig, zoals elke kleur iets dat gekleurd is. Het element ruimte is de drager van het kenmerk 'scheiden van ruimtelijke objecten'. Dit kenmerk is specifiek voor het element ruimte. Ruimte ontstaat en vergaat, samen met de atomen, het is namelijk een element van de atomen. Hoe kan er echter ruimte ontstaan als het specifieke kenmerk van ruimte, het uit elkaar houden, niet kan ontstaan? Er is dus geen ruimte en geen kenmerk van ruimte. Het feit dat u niettemin ruimte tussen de letters waarneemt, is geen weerlegging. Het betekent alleen dat u fenomenen

† zie bijvoorbeeld Murti blz. 123.

waarneemt die niet als substantie bestaan. De ruimte tussen de letters en de woorden bestaat voor u en bestaat in samenhang met de activiteit van het lezen.

5. *Daarom is er geen kenmerk of drager van kenmerken, maar er is ook geen enkel ding zonder kenmerk en drager.*

We kunnen de dingen uit elkaar houden doordat ze specifieke kenmerken hebben. Leibniz heeft hier met name op gewezen, dat als twee dingen precies hetzelfde zouden zijn, ze daarmee niet twee dingen kunnen zijn, maar één en hetzelfde ding. Zelfs twee repen chocola van hetzelfde merk en type verschillen nog van elkaar doordat ze zich niet op precies dezelfde plaats bevinden. De ene reep ligt rechts van de andere en dat kenmerk is al genoeg om ze uit elkaar te houden. Is dat kenmerk een substantie? Ja, zegt de Abhidharma, want we hebben er een woord voor en elk woord dat geen onzin is verwijst naar een bestaande substantie. Goed, we hebben twee repen, we leggen de ene rechts van de ander, daarmee ontstaat een onderscheidend kenmerk. Hoe komt dat opeens op die ene reep?

6. *Als er helemaal geen ding bestaat, wat voor niet-ding zou er bestaan? Als anderzijds een fenomeen zowel ding als niet-ding zou zijn, wie kan er weet hebben van iets dat wel en geen ding is?*

Het ding dat we de rechtse reep noemen komt blijkbaar uit het niets, want het ontstaan ervan is onverklaarbaar. Het verdwijnt ook weer als we de reep verplaatsen. Als het echt een substantie zou zijn, een echt ding, dan zou het niet zomaar uit het niets kunnen ontstaan en in het niets kunnen verdwijnen. Is het dan een niet-ding, of ding en niet-ding tegelijk? Hoe moet je je zo'n ding en niet-ding voorstellen, zo iets kan in elk geval geen object van kennis zijn.

7. *Daarom is er geen ding en geen niet-ding, geen drager en ook geen eigenschap, dit geldt voor ruimte en de vijf elementen van dezelfde soort zoals ruimte (aarde, water, lucht, vuur en bewustzijn).*

8. *De eenvoudigen van geest echter, die wat er niet is zien als wat er is, zien niet wat ze zouden moeten zien: het heilzame tot rust komen van de dingen.*

Dit vers hangt er een beetje los bij. Het gaat niet over deze discussie, maar is op de meeste discussies van toepassing. Het lijkt wel alsof het naderhand is toegevoegd als een soort aansporing. Wie begrijpt waar de discussie over gaat zou het met de conclusie eens moeten zijn, want er is geen speld tussen te krijgen. Wie het er niet mee eens is, is blind. Hij ziet iets niet, hij is zelfs niet goed bij zijn hoofd. Het ergste is nog wel dat zo iemand iets mist: hij kan zich niet losmaken van de dingen en ervaart niet het heil dat ontstaat als ze in zichzelf tot rust komen. Nāgārjuna zegt nu ook voor het eerst dat het niet alleen gaat om gelijk te krijgen in een discussie. Begrijpen dat de fenomenen leeg zijn, maakt ook een andere ervaring van het bestaan mogelijk, een ervaring die heilzaam, vredig is en van een overweldigende innerlijke rust. Nāgārjuna heeft een boodschap en spreekt kennelijk uit ervaring.

Merk op dat het *nirvāna* volgens Nāgārjuna niet is weggelegd voor eenvoudige mensen, het is iets waar je slim voor moet zijn en het resultaat van nadenken, niet van religieuze emoties of mystieke openbaringen.

6. De emoties

1. *Als er eerst een geëmotioneerde zou zijn zonder emotie en daarna de emotie, dan zou de emotie afhankelijk van hem ontstaan. Zodra de geëmotioneerde er is, komt de emotie.*

Hoe zit het dan met emoties? Nāgārjuna kan de emoties toch niet ontkennen, want het boeddhistische pad, dat ook hij zegt te volgen bestaat uit het laten verdwijnen van emoties die leed veroorzaken. Emoties veroorzaken een verkeerde visie, ze zorgen ervoor dat we dingen zien die er niet zijn en dat we de dingen die er wel zijn niet zien. Door emoties zien we wat vergankelijk is, bij voorbeeld onze kinderen of onze bankrekening, aan voor iets dat onvergankelijk is. Daarom maken we ons er druk over. Het einddoel, heet het *nirvāṇa*, de staat waarin emoties zijn geblust. Emoties behoren tot de soort innerlijke aandoeningen of karakterkwellingen (*kleśa's*) die ons van het *nirvāṇa* afhouden. Wat dus geldt voor de emoties, geldt voor alle karakterkwellingen en als er geen karakterkwellingen zouden zijn, zouden we allemaal boeddha's moeten zijn. Hoe kan dat?

Nāgārjuna brengt hier tegen in dat de emotie en de geëmotioneerde geen aparte substanties zijn, maar ook niet hetzelfde. Als ze substanties zijn, dan moeten ze ofwel als aparte substanties ontstaan ofwel als dezelfde. In het eerste geval hebben ze niets met elkaar te maken en is er één overbodig, in het tweede geval hebben we een gespleten substantie, een substantie die geen éénheid is en dat is onzin.

Men zegt vaak dat een emotie ontstaat als er iemand geëmotioneerd raakt. Dat betekent dus dat er iemand geëmotioneerd moet zijn en dat er dan vervolgens een emotie ontstaat. Waar heb je dan een emotie voor nodig als de geëmotioneerde toch al geëmotioneerd is? Het enige dat er op

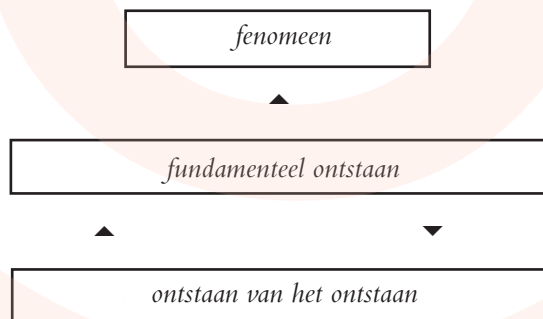
zit is dus te veronderstellen dat de geëmotioneerde nog niet geëmotioneerd is als de emotie ontstaat.

2. *Als er helemaal geen geëmotioneerde is, waar ontstaat de emotie dan? Het maakt voor de geëmotioneerde niets uit of emotie er nu wel is of niet.*

Waar ontstaat dan de emotie als het niet is bij iemand die geëmotioneerd is? Ontstaat boosheid niet bij een boos mens, of kunnen blij mensen of geraniums ook opeens boos worden? Anderzijds is de boosheid nu wel een beetje overbodig, want een boos mens is een boos mens, of hij nu boos wordt of niet. Je kunt ook zeggen dat een boos mens niet boos kan worden, want hij is het al en een blij mens kan niet boos worden, want dan zou hij niet blij zijn.

Er is nog één mogelijkheid: de boze mens en de boosheid ontstaan in onderlinge samenhang.

3. *Het in samenhang ontstaan van emotie en geëmotioneerde is helemaal onzin, want dan zouden emotie en geëmotioneerde onafhankelijk van elkaar moeten bestaan.*



Dat blijkt dus opnieuw een probleem te geven: alleen van aparte substanties zeg je dat ze een samenhang vertonen en dat leidt tot de consequentie dat er een boosheid is zonder een boos mens en omgekeerd. Anderzijds kun je ook niet zeggen dat boosheid en de boze mens een eenheid vormen, want dan vertonen ze geen samenhang.

Als we nu veronderstellen dat de boosheid en de boze mens wel apart ontstaan, dan kunnen ze toch in samenhang ontstaan?

4. *Er kan geen samenhangend ontstaan zijn in geval van eenheid, want het ene ontstaat dan niet in samenhang met het andere. Hoe zouden ze echter op enige wijze in samenhang kunnen ontstaan als ze apart bestaan?*

Als er één substantie is, is er niets waarmee samenhang kan zijn. Als er twee substanties zijn die zelfstandig bestaan en dus niets met elkaar te maken hebben dan is er ook geen samenhang. Het probleem zit kennelijk verscholen in het substantiebegrip. Als twee dingen op zich zijn wat ze zijn hebben ze niets met elkaar te maken, als ze een eenheid vormen is er ook geen samenhang.

5. *Als er samenhangend ontstaan zou zijn in geval van een eenheid, zou het ook moeten plaatsvinden als het ene er was zonder het andere – Als er samenhangend ontstaan zou zijn in geval van apartheid, zou het ook moeten plaatsvinden als het ene er was zonder het andere.*

Dus of boosheid en de boze mens aparte substanties zijn of een eenheid vormen, ze kunnen op geen enkele manier met elkaar ontstaan, want het ontstaan in samenhang zou een eigenschap moeten zijn van elk als substantie. Boosheid zou ook in samenhang met de boze mens ontstaan als er geen boze mens was.

6. *Wat is het in samenhang ontstaan van de emotie en de geëmotioneerde als ze apart bestaan? Hoe komt het dan dat ze in samenhang met elkaar ontstaan als het een feit is dat ze elk apart ontstaan?*

Als de boze mens en de boosheid aparte substanties zijn, kunnen ze niet ontstaan door van elkaar afhankelijk te zijn. Ze moeten dus elk apart ontstaan en dan kun je niet zeggen dat ze in hun ontstaan van elkaar afhankelijk zijn.

7. *Waarom stelt u zich dan voor dat beide in samenhang ontstaan, als het ook een feit is dat emotie en geëmotioneerde elk apart ontstaan?*
8. *U zegt dat de apartheid geen feit is en dus veronderstelt u samenhang en om te bewijzen dat ze in samenhang ontstaan veronderstelt u ook nog dat ze apart ontstaan.*

Als je nu ontkent dat de boze mens en de boosheid apart bestaan en dat ze dus best met elkaar kunnen samenhangen, dan moet je om die samenhang te bewijzen ervan uitgaan dat ze apart ontstaan, want je kunt alleen spreken van samenhang tussen de boze mens en de boosheid als ze er alle twee zijn. Maar in dat geval is de samenhang een probleem.

9. *Als het niet is bewezen dat ze apart ontstaan dan zeker niet dat ze in samenhang ontstaan. Hoe stelt u zich voor dat ze in samenhang ontstaan terwijl ze apart ontstaan?*
10. *Aldus is er geen bewijs dat emotie bestaat, niet met en niet zonder een geëmotioneerde. Net zoals voor de emotie is voor alle fenomenen bewezen dat zij niet samen en niet apart bestaan.*

Het denken in termen van substanties maakt zichzelf dus onmogelijk. Ofwel we veronderstellen samenhang tussen substanties, tussen de boosheid en de boze mens, tussen de roodheid en de rode vlag, tussen het huwelijk en de bruidegom, enzovoort, maar dan kunnen we die samenhang onmogelijk verklaren, zonder aan te nemen dat ze één enkele substantie vormen. In dat geval zijn we in de werkelijkheid van Parmenides beland: de werkelijkheid die één grote ronde massa is, waarin er nooit iets beweegt of verandert, waarin alles is wat het is zonder het minste verschil. Een wereld zonder substanties of die uit één substantie bestaat is echter een fantasie, het is niet de echte wereld waarin we leven.

De problematiek van de samenhang van de dingen komt in een andere vorm terug bij Plato in de dialoog de Phaedo, waar Socrates uitlegt dat iets alleen mooi kan zijn als het deel heeft aan de absolute vorm van schoonheid (in de zin dat 4 en 22 beide deel hebben aan het getal 2, omdat 2 een factor is van beide). Zo probeert Socrates ook te verklaren dat $1+1$ samen 2 zijn, hoewel geen van beiden de factor 2 bezitten. In bovenstaande discussie zou Socrates dus beweren dat de boze mens boos wordt doordat hij

deel gaat hebben aan de absolute vorm van boosheid. Het zou hem weinig helpen, want dat deelhebben, zowel als de hele structuur van absolute vormen die dit impliceert zijn even moeilijk te verdedigen als ontstaan in samenhang.†

† zie Plato blz. 313



Toyokuni: *Bando Mitsugorō III*, ōban diptiek, ca. 1795-1800

7. Ontstaan, voortduren en vergaan

1. *Als het ontstaan teweeggebracht is, dan heeft het logischerwijs het drievoudige kenmerk ervan – Als het ontstaan niet teweeggebracht is, hoe kan het dan het kenmerk hebben van het teweeggebracht zijn?*

Volgens de boeddhistische leer is er niets dat eeuwig is. Alles is vergankelijk, alles ontstaat, duurt een tijd en verdwijnt dan weer. Bovendien ontstaan de dingen alleen als de noodzakelijke voorwaarden ervoor aanwezig zijn. Als iets teweeggebracht is, dan moet het ontstaan, een tijdje duren en na verloop van tijd weer verdwijnen. Dat is het drievoudige kenmerk. De abhidharmascholen beweren nu dat dit drievoudige kenmerk echt, dus substantieel bestaat. Het is toch zo dat dingen echt ontstaan, duren en vergaan in de wereld en dat dit niet afhangt van hoe we gewend zijn erover te denken?

2. *De drie werkingen van het kenmerk, zoals ontstaan enzovoort, kunnen elk op zich niets teweegbrengen. Als ze het echter samen zouden moeten doen: hoe zouden ze op dezelfde tijd en plaats aanwezig kunnen zijn?*

Je kunt alleen spreken van ontstaan als er iets ontstaat, maar dit iets moet het drievoudige kenmerk hebben, want alles heeft dit kenmerk. Bovendien als er iets zou ontstaan dat niet het kenmerk van duur en verdwijnen heeft, zou het niet kunnen duren en verdwijnen. De drie werkingen kunnen echter ook niet tegelijk aanwezig zijn, want ze sluiten elkaar uit. Iets dat duurt is niet aan het verdwijnen of ontstaan.

3. *Als ontstaan, duren en vergaan elk opnieuw het kenmerk van teweeggebracht te zijn zouden hebben, is er een oneindige regressie en als dat niet zo is dan zijn ze niet teweeggebracht.*

Stel dat het ontstaan van een regenbui op zich weer een ontstaan, duur en verdwijnen zou hebben, dan zou dit ook gelden voor het ontstaan van het ontstaan van de regenbui en het ontstaan van het ontstaan van het ontstaan van de regenbui, enzovoort. Er zou geen einde komen aan het toekennen van het kenmerk van teweeggebracht zijn. Als een ontstaan een bepaalde tijd zou duren, hoe klein ook, dan zou er nooit iets teweeggebracht kunnen worden, want elk fenomeen zou een oneindige reeks van ontstaansmomenten hebben. Omdat volgens de boeddhistische leer al wat bestaat teweeggebracht is, zou er dus helemaal niets kunnen bestaan. Als we echter veronderstellen dat het ontstaan, duren en verdwijnen niet elk het drievoudige kenmerk hebben, dan volgt daaruit dat ze niet teweeggebracht zijn en dus niet bestaan.

De tegenstander komt nu met een slimmigheidje om het argument te omzeilen: hij zorgt voor een cirkelbeweging. Hij onderscheidt daarvoor een ontstaan van het ontstaan en een fundamenteel ontstaan. Het fundamentele ontstaan laat het fenomeen verschijnen. Het ontstaan van het ontstaan zorgt voor het fundamentele ontstaan, dat op zijn beurt ook het ontstaan van het ontstaan doet plaatsvinden.

4. *Het ontstaan van het ontstaan is alleen het ontstaan van het fundamentele ontstaan – Het fundamentele ontstaan brengt het ontstaan van het ontstaan weer voort.*

Zo'n cirkelredenering is natuurlijk te gek voor woorden: iets kan zijn oorzaak niet laten ontstaan en niet worden voortgebracht door zijn eigen gevolg.

5. *Als, zoals u zegt, het ontstaan van het ontstaan het ontstaan van het fundamentele ontstaan is, hoe zou dat wat door het fundamentele ontstaan moet worden voortgebracht dit kunnen voortbrengen?*

6. *Als, zoals u zegt, het fundamentele ontstaan datgene voortbrengt wat door het fundamentele ontstaan wordt voortgebracht, hoe kan het fundamentele ontstaan dat voortbrengen waardoor het nog moet ontstaan?*

De tegenstander probeert het toch nog eens. Hij zegt dat het fundamentele ontstaan, het ontstaan van het ontstaan laat ontstaan terwijl het nog aan het ontstaan is.

7. *Als u aanneemt dat het ene het andere laat ontstaan terwijl het aan het ontstaan is, dan moet het andere dat nog niet ontstaan is het ene kunnen laten ontstaan.†*

De tegenstander is niet overtuigd en komt met een tegenvoorbeeld waaruit moet blijken dat een gevolg wel degelijk zijn eigen oorzaak kan voortbrengen.

8. *Zoals een lamp zichzelf en andere dingen belicht, zo moet het ontstaan zichzelf en andere dingen laten ontstaan.*

Nāgārjuna brengt hier tegenin dat het voorbeeld niet klopt: er is geen oorzakelijke relatie tussen de lamp en het licht.

9. *Er is geen duisternis in de lamp en ook niet waar deze staat. Wat belicht de lamp: licht is er toch alleen maar als de duisternis is verjaagd?*
 10. *Hoe wordt de duisternis verjaagd door een lamp die aangaat?‡ Als hij aan gaat komt hij toch niet in contact met de duisternis?*

† Kumārajīva heeft hier twee verzen:

Als het ontstaan van het ontstaan de ontstaansgelegenheid kan laten ontstaan tijdens het fundamentele ontstaan (en) het ontstaan van het ontstaan is er bovendien nog niet, hoe kan dit het fundamentele ontstaan laten ontstaan?

Als het fundamentele ontstaan de ontstaansgelegenheid kan laten ontstaan tijdens het ontstaan van het ontstaan (en) het fundamentele ontstaan is er bovendien nog niet, hoe kan dit (dan) het ontstaan van het ontstaan laten ontstaan?

‡ letterlijk: bezig is te ontstaan.

De tegenstander geeft toe dat hij nog nooit een lamp in contact heeft zien staan met duisternis. Maar moet dat dan? Ja, want:

11. *Als duisternis zonder met een lamp in contact te komen daardoor toch wordt verjaagd, dan zou deze hier alle duisternis van de wereld verjagen†*

Nāgārjuna krijgt de smaak te pakken en gaat nog even door om de absurditeit van het voorbeeld goed duidelijk te maken.

12. *Als een lamp zichzelf en andere dingen zou belichten, zou duisternis ook ongetwijfeld zichzelf en andere dingen moeten verduisteren.*

Je zou met andere woorden geen duisternis kunnen waarnemen, omdat de duisternis niet alleen dingen, maar ook zichzelf verbergt.

13. *Hoe kan een ontstaan dat niet is ontstaan zichzelf voortbrengen? Als het voortbrengt nadat het is ontstaan, wat brengt het dan voort? Het is dan toch al ontstaan?*
14. *Er is helemaal niets dat aan het ontstaan is, ontstaat, of nog moet ontstaan, de problematiek van wat ontstaat is al afgehandeld door de verhandeling over het gaande, het gegane en het niet gegane.*

Hiermee is de discussie afgesloten. Er komt echter een vervolg. Hoe kun je je het ontstaan van iets voorstellen, hoe gaat dat nu in werkelijkheid? Om te beginnen moet iets ergens door ontstaan, het gaat niet zomaar.

15. *Dat wat ontstaat blijft steken in het moment van het ontstaan. Hoe kun je dan zeggen dat iets aan het ontstaan is vanwege het ontstaan?*

Ontstaan, vergaan en duren kunnen niet in elkaar overgaan, ze kunnen elkaar niet impliceren zolang ze zijn wat ze zijn. Substantieel ontstaan is ondenkbaar. Als het ontstaan door zichzelf ontstaat, blijft het ontstaan.

† dit vers ontbreekt bij Kumārajīva.

16. *Al wat afhankelijk ontstaat is van substantie genezen, daarom is het ontstaande en zelfs het ontstaan gekalmeerd.*

Een ander voorbeeld van iets dat we al gewend zijn te zien als afhankelijk ontstaan zijn de elementen van een spel.

Schoppenaas is niet als substantie de hoogste kaart van het spel, de winnaar is niet als substantie beter dan de anderen, alles binnen het spel hangt af van regels, verhoudingen en posities, alles is er relatief. Als het ene er is, is het andere er ook. Daarom is het mogelijk alles wat gebeurt in het spel en ook het spel zelf te zien als openheid.

17. *Als er ergens enig ding zou zijn dat niet ontstaan is, zou dat moeten ontstaan. Dat is er niet: wat zou er dan moeten ontstaan?*

De tegenstander brengt in uiterste wanhoop dan maar de dagelijkse ervaring ter sprake: er ontstaan toch dingen? Hoe kun je dat ontkennen? Het antwoord is simpel: wijs maar iets aan dat nog niet is ontstaan. Hieruit blijkt dus dat de dingen waarvan we zeggen dat ze ontstaan alleen in onze verbeelding ontstaan. Ze ontstaan omdat we verwachten dat ze ontstaan. Probeer maar eens te zien wie er wint bij een spel waarvan je de spelregels niet kent, zoals cricket of kaatsen, je weet zeker dat er punten worden gescoord, maar je ziet ze niet ontstaan, omdat je niet weet wat je moet verwachten.

18. *Als het ontstaan het ontstaande laat ontstaan, welk ontstaan moet dit ontstaan dan weer laten ontstaan?*

De tegenstander is nog steeds niet af te brengen van het idee dat er een element is in de dingen waardoor ze ontstaan. Als er een scheur in de muur aan het ontstaan is door een ontstaanslement in de scheur, dan zou je verwachten dat er voor het ontstaan van het ontstaanslement ook een ontstaan zou zijn met een bijbehorend element. Dit leidt tot een eindeloze rij van elementen. Als je de rij onderbreekt door te veronderstellen dat er ergens een ontstaanslement is zonder ontstaan, dan is dat er blijkbaar spontaan gekomen. In dat geval is dat ontstaan en alles wat erop volgt volkomen toevallig. Dit gaat in tegen de uitspraak van de Boeddha, die al

eerder is aangehaald, dat alle dingen teweeggebracht zijn en afhankelijk van omstandigheden.

19. *Als een ander ontstaan dit ontstaan laat ontstaan, is er een eindeloze regressie; als een ontstaan zonder ontstaan is, dan zou alles kunnen ontstaan.*
20. *Er is al aangetoond dat het ontstaan onmogelijk is van: ten eerste een ding dat er al is, ten tweede dat er niet is en ten derde dat er zowel is als niet is.†*
21. *Een ding dat aan het verdwijnen is kan niet ontstaan, maar er kan geen ding zijn dat niet aan het verdwijnen is.*

Een ding kan niet tegelijk ontstaan en verdwijnen, want dat zijn tegen-gestelde gebeurtenissen. Alles is echter volgens de woorden van de Boed-dha vergankelijk en dus aan het verdwijnen. Het huidige wetenschappe-lijke wereldbeeld is daar overigens mee in overeenstemming. Bekend en invloedrijk is ook de leer van Heracleitos van Milete (540-480 v.j.) die meende dat alles in beweging is en je niet twee keer in dezelfde rivier kunt baden, omdat het water en dus de rivier steeds verandert.

22. *Een ding dat niet heeft geduurd, duurt niet. Een ding dat heeft ge-duurd, duurt niet. Iets dat aan het duren is, duurt niet. Welk niet ontstaan ding duurt er dan?*

Naast het ontstaan is een ander element het duren. Een atoom ontstaat, duurt even en verdwijnt dan weer. We hebben al gezien dat substanties niet kunnen ontstaan, kunnen ze dan wel duren? Nee, zegt Nāgārjuna.

Om te bestaan moet een atoom er zijn en om er te zijn moet het een zekere duur hebben. Iets dat direct na zijn ontstaan weer verdwijnt, heeft geen duur, je kunt ook niet zeggen dat het heeft bestaan, want om te be-staan moet het minstens een moment geduurd hebben. Als iets niet bestaat, duurt het niet.

Als een atoom aan het eind van zijn bestaan is, verdwijnt het en dan duurt het dus niet meer.

† zie vers 1.6. en 1.7.

Sextus Empiricus heeft een soortgelijk argument: iets is er of is er niet. Ontstaan en vergaan zijn daarom onmogelijk, niet van een bestaand iets en niet van een niet bestaand iets.†

Als iets bezig is te duren, kan het niet duren, omdat er dan twee processen van duren tegelijk zouden plaatsvinden: het ene proces om de substantie te laten bestaan en het andere als activiteit van de substantie.

Overigens geldt dit niet alleen voor atomen. De filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) heeft erop gewezen dat we heel veel waarnemingen moeten negeren en corrigeren om in een stabiele wereld te leven. Op het niveau van de waarneming is alles steeds anders. De zogenaamde objectpermanentie (het zien van een enkel ding dat verandert en beweegt, in plaats van een reeks verschillende dingen), is het gevolg van een uiterst creatieve interpretatie van onze hersenen. We leren het pas enkele maanden nadat we zijn geboren.

23. *Een ding dat aan het verdwijnen is kan niet duren. Een ding dat niet aan het verdwijnen is, kan echter niet bestaan.*

Dat laatste natuurlijk vanwege het boeddhistische uitgangspunt van vergankelijkheid. Het tegenargument dat de tegenstander nu geeft, ligt voor de hand: als er niets is dat duurt, dan kun je ook niet spreken van de duur van een leven en is er dus ook geen ouderdom en dood. Dat terwijl je zegt dat je de leer van de Boeddha aanhangt en die heeft het altijd gehad over de tekorten van het menselijk bestaan vanwege ziekte, ouderdom en dood. Inderdaad, is het antwoord, maar als iets veroudert, blijft het niet hetzelfde, dus kun je niet zeggen dat het een durende substantie is.

24. *Welke dingen duren, zijn met andere woorden zonder verouderen en dood? Alle dingen zijn immers altijd onderworpen aan de wet van verouderen en dood!*
25. *Dat het duren door zichzelf of zelfs door een ander duren duurt is onzin, want het ontstaan ontstaat ook niet door zichzelf of iets anders.*

† SE blz. 187-188.

26. *Iets dat niet verdwenen is verdwijnt niet. Iets dat verdwenen is verdwijnt niet. Iets dat aan het verdwijnen is, verdwijnt niet. Wat vergaat (er dan) dat niet is voortgebracht?*

Nu komt het overgebleven element aan de beurt: het verdwijnen. We hebben al gezien dat dingen niet kunnen ontstaan. Kunnen ze dan wel verdwijnen? Het antwoord gaat hetzelfde als bij het duren.

Als iets er is, dan is het er nog en verdwijnt het niet. Als iets verdwenen is, kan het niet opnieuw verdwijnen. Als iets dat aan het verdwijnen zou zijn zou verdwijnen, zou je twee processen van verdwijnen nodig hebben: het ene om de substantie te definiëren en het andere als activiteit van de substantie.

Er schuift een wolk voor de zon, is de zonneschijn nu verdwenen? Ikzelf maak het onderscheid tussen zonneschijn en bewolkte hemel en dan gebeurt het een keer dat het ene fenomeen stopt en het andere begint. Zonder dat ik het onderscheid maak en er op let, zou er echter niets gebeuren.

27. *Enerzijds kan iets dat duurt niet verdwijnen, anderzijds kan iets dat niet duurt niet verdwijnen.*
28. *Want juist dit moment verdwijnt niet door ditzelfde moment, maar dit moment verdwijnt ook niet door een ander moment.*

Doet het moment van zonneschijn het moment van zonneschijn verdwijnen? Dat is onzin, het leidt tot een vicieuze cirkel. Doet het moment van bewolkte hemel de zonneschijn verdwijnen? Hoe kan dat nu, ze zijn er niet tegelijkertijd? Het ene moment kan niets doen aan het andere moment!

29. *Net zoals er geen fenomeen kan ontstaan, kan er geen fenomeen vergaan.*
30. *Enerzijds kan een bestaand ding niet vergaan en anderzijds kan een ding niet zowel bestaan als niet bestaan, vanwege zijn éénheid.*
31. *Een ding kan ook niet vergaan als het niet bestaat, je kunt een hoofd niet voor de tweede keer afhakken.*

32. *Iets verdwijnt niet door zichzelf en niet door iets anders, zoals het ontstaan van iets niet door zichzelf en niet door iets anders ontstaat.*
33. *Er is niets dat teweeggebracht is, want noch het ontstaan, noch het duren, noch het verdwijnen van iets is een feit. Als het teweeggebrachte al geen feit is, hoe zou het bestaan van iets dat niet teweeggebracht is dan een feit kunnen zijn?*

We hebben gezien dat de dingen van deze wereld, die in het boeddhisme worden gekenmerkt als teweeggebracht, niet als substantie kunnen bestaan (en een ander soort bestaan kennen we niet). Zou er dan wel iets anders kunnen bestaan, iets dat niet teweeggebracht is, zoiets als een werkelijkheid op zich? Nāgārjuna ontkent dit, want het niet teweeggebrachte heeft alleen zin als verklaring voor het teweeggebrachte. In de abhidharmafilosofie worden sommige elementen als niet teweeggebracht erkend. De meeste scholen erkennen het absolute bestaan van de elementen aarde, water, lucht, vuur en bewustzijn. Deze verschijnen nooit in hun zuivere vorm, maar maken deel uit van de atomen. Hun bestaan wordt echter verondersteld om zo een verklaring te kunnen geven voor de atomen en de dingen. Nāgārjuna zegt dus dat een ding op zich niet kan bestaan als de fenomenen niet bestaan, omdat het ding op zich alleen gedacht kan worden in relatie tot de fenomenen. Zo kan er geen dag bestaan als er geen nacht is.

In de westerse filosofie is het Ding op Zich van Immanuel Kant (1724-1804) een bekende niet teweeggebrachte. Toen hij begreep dat oorzaakelijkheid geen deel uitmaakt van de wereld, maar van onze interpretatie ervan, kwam Kant met het idee dat onze geest fungeert als interface tussen de wereld zoals die is op zichzelf en de wereld zoals we die beleven. U leest en ziet woorden. Die kun je vergelijken met de wereld zoals die verschijnt, de fenomenen. De woorden bestaan uit letters en de letters zijn eigenlijk inktvlekken, die kun je vergelijken met het Ding op Zich. Het kost enige moeite om de letters niet meer als letters maar als inktvlekken te zien. De werkelijkheid op zich kunnen we echter helemaal niet waarnemen, omdat ons verstand (en dat van elk mens) de waarnemingsgegevens voorbewerkt.

34. *Er is verkondigd dat ontstaan, voortduren en vergaan is als een begoocheling, als een droom en als een luchtspiegeling.*

Nāgārjuna citeert hier waarschijnlijk de woorden van de Boeddha, al zegt hij niet waar hij het citaat vandaan heeft. Het komt er op neer dat de dingen niet bestaan, maar zich tonen alsof ze bestaan. Ook als we onder invloed zijn van een begoocheling, in een droom, of als we een luchtspiegeling zien, hebben we de indruk dat wat we waarnemen bestaat zoals we het waarnemen, terwijl het in feite niet zo is. Zo hebben we ook echt de indruk dat er iets ontstaat, voortduurt en vergaat, terwijl dat in feite niet zo is.

8. Dader en daad

1. *Een dader die echt bestaat pleegt geen daad die echt bestaat. Een dader die echter niet echt bestaat begaat ook geen daad die echt bestaat.*

Een echte dader kan alleen als dader bekend zijn omdat hij iets doet, anders is hij geen dader. Iemand is bij voorbeeld moordenaar omdat hij moordt. Als we zeggen dat een moordenaar een moord pleegt, dan zijn er twee moorden nodig, de eerste om iemand moordenaar te laten zijn en de tweede de moord waarvan sprake is. Iemand die niet echt bestaat kan niets doen, want om iets te doen moet je eerst bestaan. Dit zou erop neerkomen dat een atheïst verklaart dat God een echte of onechte wereld heeft geschapen.

2. *Geen enkele daad kan een dader hebben, want iets dat echt bestaat is niet werkzaam. Een dader zou zonder daad moeten bestaan, want iets dat echt bestaat is niet werkzaam.*

Iets dat echt bestaat heeft geen werkzaamheid nodig om te zijn wat het is. Een substantie die uit zichzelf bestaat en bekend is, hoeft daarvoor geen werkzaamheid uit te voeren. Waarom zou een daad dan aan een dader moeten worden toegeschreven? Wordt een regenbui minder nat doordat we weten dat er niemand regent? Een substantiële moordenaar hoeft ook niets te doen om te zijn wat hij is, hij zou dus ook moordenaar zijn zonder een moord te begaan.

Als dat zo is, dan zijn blijkbaar de dader en de daad niets anders dan conventionele begrippen en bestaan ze niet echt. Uiteindelijk valt er wel wat

voor te zeggen dat een moord en een moordenaar geen natuurlijke zaken zijn, maar alleen bestaan dankzij een rechtssysteem. Zo gemakkelijk gaat dat echter niet. Want waar hebben we het dan over?

3. *Als een onechte dader een onechte daad zou plegen, dan zouden de daad en de dader niet oorzakelijk verbonden zijn.†*

Een onechte dader doet niets, dat kan alleen een echte dader. Er is geen reden om zo iemand een dader te noemen. Een onechte daad is nooit echt gepleegd, dus door niemand.

4. *Als er geen oorzakelijkheid is, is er ook geen oorzaak en gevolg van handelen en als die er niet zijn, is er geen werkzaamheid, geen dader en geen middel tot handelen.*

Als onze daden geen gevolgen hebben, dan kunnen we ook niets doen. Ons gehele leven zou één grote (dag)droom zijn.

5. *Als er geen werkzaamheid enzovoort is, is er geen goed en kwaad en als er geen goed en kwaad is, hebben handelingen geen gevolgen.*

Je zou dan dus ook niet je best hoeven te doen om goed te handelen of om het boeddhaschap te bereiken. Er zou zelfs geen Boeddha kunnen bestaan.

6. *Als er geen gevolg van handelen is, kan er geen weg naar verlossing en hemel zijn; hieruit volgt dat elke inspanning zinloos is.*
7. *Een dader die wel en niet bestaat doet niet iets dat wel en niet bestaat, want hoe zouden zijn en niet-zijn, die elkaar uitsluiten, een eenheid kunnen vormen?*
8. *Door een bestaande dader wordt niet iets gepleegd dat niet bestaat en door een niet bestaande dader wordt niet iets gepleegd dat bestaat, want daaruit volgen dezelfde ongerijmdheden.*

† Kumārajiva: ‘als een onechte dader een echte daad zou plegen.’

Als we dromen doen we niets. Niemand kan veroordeeld worden voor een moord die hij in zijn droom heeft begaan. Kuifje kan voor geen enkele bestaande rechtbank aangeklaagd worden voor openbare dronkenschap. In de volgende paar verzen vult Nāgārjuna het rijtje van mogelijkheden verder in.

9. *Een dader die echt bestaat pleegt geen daad die niet echt bestaat of wel en niet echt bestaat, op grond van al genoemde redenen.*
10. *Een dader die niet echt bestaat pleegt geen daad die echt bestaat of wel en niet echt bestaat, op grond van al genoemde redenen.*
11. *Een dader die wel en niet echt bestaat pleegt geen daad die echt bestaat of niet echt bestaat, dat is duidelijk op grond van bovengenoemde redenen.*
12. *De dader ontstaat afhankelijk van zijn daad en deze ontstaat afhankelijk van de dader, wij zien geen andere grond voor hun bestaan.*

Dit is één van de weinige positieve uitspraken. Nāgārjuna heeft eerst uitgebreid het denken in substanties bekritiseerd omdat daarbij de dingen in hun bestaan absoluut worden genomen. Daar tegenover stelt hij de relativiteit. De dingen bestaan afhankelijk van elkaar. Dit betekent niet dat de dingen elkaar in het leven roepen, maar dat wij de dingen afhankelijk van elkaar in het leven roepen door het maken van onderscheid en van begrippen. Een moord impliceert een moordenaar en dat impliceert weer een heel netwerk van begrippen en conventies. Zonder dit taalspel is er geen werkelijkheid.

13. *Zo moet men de componenten begrijpen: analoog aan de weerlegging van daad en dader. Ook over de andere dingen moet men net zo denken als over daad en dader.*

Dat wil zeggen dat ook alle andere dingen niet bestaan als substantie, maar alleen in onderlinge afhankelijkheid of implicatie.



Toyokuni (1786-1865), deel van een triptiek, onderwerp onbekend

9. Zelfbewustzijn

1. *Sommigen beweren dat het subject er is voordat de zintuigen† en bovendien de componenten‡ ontstaan.*
2. *Want hoe zouden de zintuigen kunnen toebehoren aan iets dat er niet is? Daarom bestaat er een apart wezen voordat zij er zijn.*

Er zijn abhidharmascholen, de Pudgalavādins of Vātsīputrīya's en Sāṃmitīya's die het bestaan van een persoon (*pudgala*) erkennen. Dit staat op gespannen voet met het principe van het ontbreken van een zelf (*anātmanvāda*), dat voor de meeste boeddhisten een hoeksteen van de leer is. Deze scholen zijn vaak het mikpunt van kritiek en zelfs van vervolging geweest. Nāgārjuna richt zijn kritiek ook tegen deze scholen, omdat het idee van een zelf of persoon een voorbeeld is van het geloof in substanties.

In de Europese traditie is het idee van een zelf minder taboe, net zoals trouwens in de hindoeïstische filosofie. Plato kende elk mens een individuele ziel toe. Deze ziel was zelfs datgene wat iemand maakt tot wat hij is, zijn ware identiteit. Het lichaam is bijzaak, verstoort en beperkt zelfs het zielsleven. Aristoteles gelooft ook in een geestelijk principe dat buiten het materiële om bestaat, maar denkt dat de identiteit van de mens ligt in zijn aardse leven. De ziel gaat na de dood op in de universele ziel. Epicurus erkent ook een ziel, maar deze bestaat uit atomen en valt bij de dood uiteen. Het christendom maakt van de ziel het ultieme object van zorg en chantage. Het is de ziel die naar de hemel of naar de hel gaat. Zonder ziel is godsdienst overbodig. Pas in de verlichting komt er opnieuw twijfel: Da-

† Letterlijk: het zicht, gehoor en de rest; ‡ Letterlijk: de emoties en de rest. De vijf componenten van een persoon zijn: lichaam, emoties, waarneming, neigingen en bewustzijn.

vid Hume (1711-1776) merkt op dat de aanwezigheid van een ziel niet te constateren valt en dat de ziel dus op fantasie moet berusten. Kant brengt daar tegenin dat we bij alles wat we doen wel het gevoel hebben dat zelf te doen en dat dit principe van verantwoordelijkheid dus moeilijk ontkend kan worden. De ziel is dus een metafysische grootheid, iets dat geen deel uitmaakt van de waarneembare natuur. Met de groei van het wantrouwen tegen metafysica in het algemeen gedurende de negentiende en twintigste eeuw, wordt de ziel ook in Europa steeds minder populair.

Het ontbreken van een ziel of zelf maakt het reïncarnatiemodel ook een stuk ingewikkelder: wat reïncarneert er eigenlijk? De boeddhistische oplossing is dat reïncarnatie geen reis is van een ziel, maar een soort continuïteit van gebeurtenissen. Net zoals een golf zich verplaatst in horizontale richting terwijl de materie, dus het water, alleen maar omhoog en omlaag gaat, bestaat een mens uit mentale en materiële gebeurtenissen die samen zijn levensgeschiedenis vormen. Na de dood blijft er een subtiele bewustzijnsstroom over dat het *karma*, de nagelaten indrukken en opgebouwde gewoontes van het voorbije leven, doorgeeft naar een volgend leven.

3. *Hoe is dat aparte wezen dan kenbaar, dat voorafgaande aan de zintuigen en aan de componenten bestaat?*
4. *Als dit aparte wezen bestaat zonder de zintuigen, dan moeten deze ongetwijfeld ook zonder hem bestaan.*

Als de persoon, de zintuigen en de componenten substanties zijn, dan bestaan ze allemaal zelfstandig, dus los van elkaar.

5. *Iemand is kenbaar door iets, iets is kenbaar door iemand, hoe kan er iemand bestaan zonder iets, hoe kan er iets bestaan zonder iemand?*

Hoe kennen we een persoon? Doordat we waarnemen wat hij doet en hoe zijn lichaam eruit ziet. Wat we waarnemen zijn allemaal materiële dingen en gebeurtenissen. De persoon of ziel is niet waarneembaar, deze is metafysisch of bovennatuurlijk. Wezens zonder lichaam of spoken bestaan niet.

Er bestaan geen dingen die door niemand gekend worden, anders zou er geen grens zijn aan wat we allemaal als bestaand zouden moeten erkennen. Als er geen grens zou zijn aan wat er bestaat, dan zouden we nooit kunnen

zeggen dat iets niet bestaat en zou het woordje ‘bestaan’ zonder betekenis zijn. (Dus als God niet gekend kan worden, bestaat Hij niet.) Kortom: er is geen materie of object zonder geest of subject en geen geest of subject zonder materie of object.

6. *Er is geen wezen voordat alle zintuigen bij elkaar zijn. Is iemand dan niet telkens kenbaar door een ander van zijn zintuigen?*

De meeste abhidharmascholen geloven niet in een bewustzijn dat meerdere dingen tegelijk kan doen. Het lijkt volgens hen wel zo dat we tegelijk naar een film kijken en de geluiden horen, maar dat wordt verklaard doordat momenten van gehoorbewustzijn en zichtbewustzijn elkaar razend snel afwisselen. Het is als met computers: er bestaan er maar heel weinig die ‘multitasking’ zijn, waarvan de chip echt verschillende dingen tegelijk kan doen, bij de meeste houdt de chip afwisselend een rijtje taken bij. Zou het niet zo kunnen zijn dat de persoon bestaat als onderdeel van elk moment van een zintuigbewustzijn? Er moet toch iemand zijn die kijkt en hoort? Die kan niet pas verschijnen na het kijken en horen. Hij bestaat ook niet voorafgaande aan kijken en horen samen of voorafgaande aan elk apart.

7. *Als er niet iemand is voordat de zintuigen er zijn, hoe kan er dan iemand zijn voor elk zintuig apart?*
 8. *Als hij die ziet ook hij die hoort en hij die voelt zou zijn, zou hij dus al bestaan voorafgaande aan elk en dat is onzin.*

Om de hierboven genoemde redenen.

9. *Als in tegendeel hij die ziet iemand anders is dan hij die hoort en hij die voelt, dan zou hij die hoort er zijn terwijl hij die ziet er is en er zouden meerdere subjecten ontstaan.*

Anders zou hij die ziet een ander zijn dan hij die hoort, enzovoort en dat kan natuurlijk niet, want als een persoon die naar een film kijkt valt hij niet opeens in twee of drie personen uiteen.

10. *Het subject zit verder ook niet in de elementen waaruit de zintuigen en de mentale factoren ontstaan.*

De abhidharmascholen namen aan (net zoals andere filosofische stromingen in India) dat de zintuigen ontstaan uit de vier elementen aarde, water, lucht en vuur. In geen van die elementen is een subject te vinden.

11. *Als de eigenaar van de zintuigen en de mentale factoren niet bestaat, dan bestaan deze ook niet.*
12. *Aangezien niemand bestaat voorafgaande aan, gelijktijdig met, of volgend op de zintuigen, zijn hier de begrippen 'zijn' en 'niet zijn' niet van toepassing.*

Nāgārjuna komt hier dicht bij de positie van Kant: het transcendentale ego. Kant onderscheidt het transcendentale ego en het empirische ego. Dat laatste is het object van zorg, kan verward raken, geëmotioneerd enzovoort. Met Hume vindt hij dat dit geen eenheid is, maar een effect van allerhande geestelijke processen. Het transcendentale ego is de ik-structuur die ieder mens heeft. Dat is geen ding, maar gewoon het feit dat ons bewustzijn een centralistische structuur heeft. Van alles wat we denken en doen weten we dat wij dat hebben gedaan en er daarom verantwoordelijk voor zijn. Kant zegt dus enerzijds dat er geen ik bestaat, maar anderzijds dat we onszelf en anderen niet kunnen begrijpen zonder een ik te veronderstellen.

Nāgārjuna wil niet zeggen dat er geen persoon bestaat, het zou een beetje dom zijn om een boek te schrijven en tegelijk te veronderstellen dat er geen personen zijn die het zullen lezen. Toch is het substantieel bestaan van een persoon niet denkbaar gebleken. Er is dus iets mis met onze ontologie, de manier waarop we het begrip 'zijn' voor vanzelfsprekend nemen. De persoon bestaat niet als iets zelfstandigs, maar hoe dan wel en wat moeten we onder 'zijn' begrijpen?

10. Vuur en brandstof

1. *Als brandstof en vuur één en hetzelfde zijn, dan zijn dader en daad één en hetzelfde. Als een vuur iets anders is dan zijn brandstof, dan zou het ook zonder brandstof moeten bestaan.*

De Pudgalavādins gebruikten de relatie tussen vuur en brandstof als model voor de relatie tussen de ziel en de vijf componenten van de persoon (lichaam, gevoelens, waarneming, neiging en bewustzijn). Dit is de reden dat Nāgārjuna na een weerlegging van de opvatting dat er een subject is buiten de waarneming, de relatie tussen brandstof en vuur onder handen neemt.

Het is om te beginnen duidelijk dat vuur en brandstof niet los van elkaar kunnen bestaan, dat wijst de dagelijkse ervaring wel uit. Er is nooit vuur zonder brandstof, als dat zo zou zijn zou de wereld er heel anders uitzien.

2. *Het zou ontbranden zonder oorzaken en zelfs eeuwig branden.† Opnieuw aansteken was dan zinloos, zo zou het geen werking hebben.*
3. *Het zou niet van iets anders afhankelijk zijn, dus zonder oorzaken ontbranden. Daardoor zou het eeuwig branden en opnieuw aansteken zou zinloos zijn.*
4. *Als iets dat ergens brandt 'brandstof' wordt genoemd, hoe kan die brandstof dan ontbranden? Het is dan al zover!*

Er is alleen brandstof als er iets brandt. Voordat iets brandt is het dus geen brandstof. Een stuk hout dat eerst 'boekenplank' wordt genoemd belandt

† Letterlijk: altijd ontstoken zijn.

in het vuur en opeens is het brandstof. Hoe kun je zeggen dat je brandstof aansteekt als iets dat niet brandt geen brandstof is? Je kunt natuurlijk zeggen dat brandstof niet echt bestaat en dat iets alleen brandstof is voor zover we het zo noemen. Uiteindelijk zijn we uranium en plutonium pas in de loop van de twintigste eeuw brandstof gaan noemen. Daarvoor zou je daarom voor gek verklaard worden. In India wordt gedroogde koemest ‘brandstof’ genoemd en in Europa gooit men het onder de rozen. Brandstof is dus niet iets bestaands, maar een indeling of toedeling voor een bepaalde praktijk of handelwijze. Daar zou Nāgārjuna ook mee kunnen leven, maar dan zou je de relatie tussen brandstof en vuur niet kunnen gebruiken als model voor de relatie tussen de componenten van een persoon en de ziel.

5. *Als het iets anders is dan vuur, zal dit er niet bij kunnen komen. Waar geen vuur bij komt, zal ook niet branden. Het zal niet uitdoven en als het niet is uitgedoofd, zal het blijven zoals het is, met zijn eigen kenmerken.*
6. *Juist als vuur iets anders is dan brandstof kan het er bij komen, zoals een vrouw bij een man komt en een man bij een vrouw.*

De tegenstander geeft zich niet direct gewonnen. Hij weerspreekt de conclusie die Nāgārjuna trekt uit het verschil tussen brandstof en vuur. Als twee dingen verschillen kan er best een wisselwerking tussen beide ontstaan. De weerlegging staat hier kort weergegeven, maar in een formeel debat ziet dat er uit als volgt:

Bewering:

Al verschillen vuur en brandstof er is toch wisselwerking mogelijk.

Reden, de algemene regel waarop de bewering is gebaseerd:

tussen twee verschillende dingen is wisselwerking mogelijk.

Voorbeeld uit het dagelijkse leven:

Man en vrouw zijn verschillend en er is wisselwerking.

Relevantie van het voorbeeld (bewijst het de regel?):

Man en vrouw zijn net zo verschillend als brandstof en vuur.

Conclusie:

Er is wisselwerking mogelijk tussen brandstof en vuur.

Een dergelijke redenering wordt meestal weerlegd door te laten zien dat het voorbeeld niet van toepassing is. Nāgārjuna zal dus aantonen dat wat er over man en vrouw wordt gezegd niet van toepassing is op brandstof en vuur.

7. *Stel dat het vuur bij de brandstof zou komen terwijl het toch iets anders is, dan zouden vuur en brandstof los van elkaar moeten bestaan!*

Mannen en vrouwen komen we apart op straat tegen, ook als ze geen wisselwerking hebben. Het voorbeeld klopt dus niet, dus is de algemene regel geen feit en dus de conclusie onbewezen. Maar dan moeten brandstof en vuur wel afhankelijk van elkaar zijn. Dan moet er wel één als eerste ontstaan.

8. *Als vuur afhankelijk is van brandstof of brandstof afhankelijk van vuur: welke van de twee, afhankelijk waarvan er vuur dan wel brandstof is, ontstaat er het eerst?*
9. *Als vuur afhankelijk is van brandstof, dan zou brandstof tot stand moeten komen voordat er vuur is. Als dat zo is zou het ook zonder vuur moeten ontstaan.*

Wat is brandstof? Op zijn minst toch datgene wat brandt. Als het er is voordat er vuur is zou het moeten branden zonder vuur!

De tegenstander moet nu wel naar de andere aanname, namelijk dat er eerst vuur is.

10. *Een ding komt alleen tot stand door dat waarvan het afhankelijk is. Als dat waarvan het afhankelijk moet zijn nog tot stand moet komen, wat is er dan afhankelijk van wat?*

Vuur ontstaat alleen als er brandstof is, dus voordat er brandstof is kan er geen vuur zijn. Anders zou een kachel spontaan kunnen gaan branden en een auto spontaan kunnen gaan rijden.

11. *Hoe kan een afhankelijk ding tot stand komen, als datgene waarvan het afhankelijk is niet tot stand is gekomen? Bovendien als iets dat tot stand is gekomen afhankelijk is, is de afhankelijkheid ervan onzin.*

Hoe kan er vuur zijn zonder brandstof? Hoe kan er brandstof zijn zonder vuur? Bovendien als er al vuur is ontstaan, dan moet het vuur als het er al is, er uit zichzelf zijn, want substanties bestaan uit zichzelf.

12. *Vuur is niet afhankelijk en niet onafhankelijk van brandstof. Brandstof is niet afhankelijk en niet onafhankelijk van vuur.*
 13. *Er bestaat geen vuur in brandstof en vuur komt nergens anders vandaan. Voor brandstof geldt hetzelfde als al gezegd is over het te gane, het gegane en de gang.*

Je kunt dus niet vaststellen wanneer het gaat branden, aan het branden is of opgebrand is. Brandstof kan niet bestaan als substantie.

14. *Nogmaals: brandstof is geen vuur en een vuur is ook niet ergens anders dan bij de brandstof. Vuur bevat geen brandstof, er zijn geen brandstoffen in een vuur, noch is er vuur in de brandstoffen.*
 15. *Wat door vuur en brandstof is uiteengezet, geldt ook voor het zelf en de componenten. Samen met een uitleg over het bestaan van een pot, of een kleed enzovoort is de uitleg compleet.*

Het zelf of de ziel bestaan dus niet zonder en niet in samenhang met de componenten. Elke poging om een objectieve relatie voor te stellen eindigt in tegenspraken.

Ook van een pot kun je niet zeggen dat hij al in de klei zit waarvan de pottenbakker hem maakt. Je kunt ook niet zeggen dat de pot los van de klei bestaat. Evenmin kun je zeggen dat een kleed los bestaat van de draden waaruit het geweven is, maar het kleed zit ook niet in de draden. Deze problematiek hangt samen met de discussie tussen de twee oorzakelijkheidsmodellen: de *satkāryavāda* en de *asatkāryavāda*.†

Ziel en componenten zijn geen substanties en ze veroorzaken elkaar niet. Toch is er sprake van een ziel als er sprake is van componenten. Ze impliceren elkaar dus.

16. *Zij die het bestaan van een zelf en dingen verkondigen, tonen dat zij niets snappen van de betekenis van het onderricht.*

Er bestaat niet zoiets als een zelf, tenminste als dat zelf wordt gezien als iets zelf-standigs en niet als niet meer dan een implicatie van een bepaalde manier van spreken. Dit geldt ook voor de dingen om ons heen. Dit te begrijpen is een noodzakelijke voorwaarde als je iets van het boeddhisme wilt begrijpen.

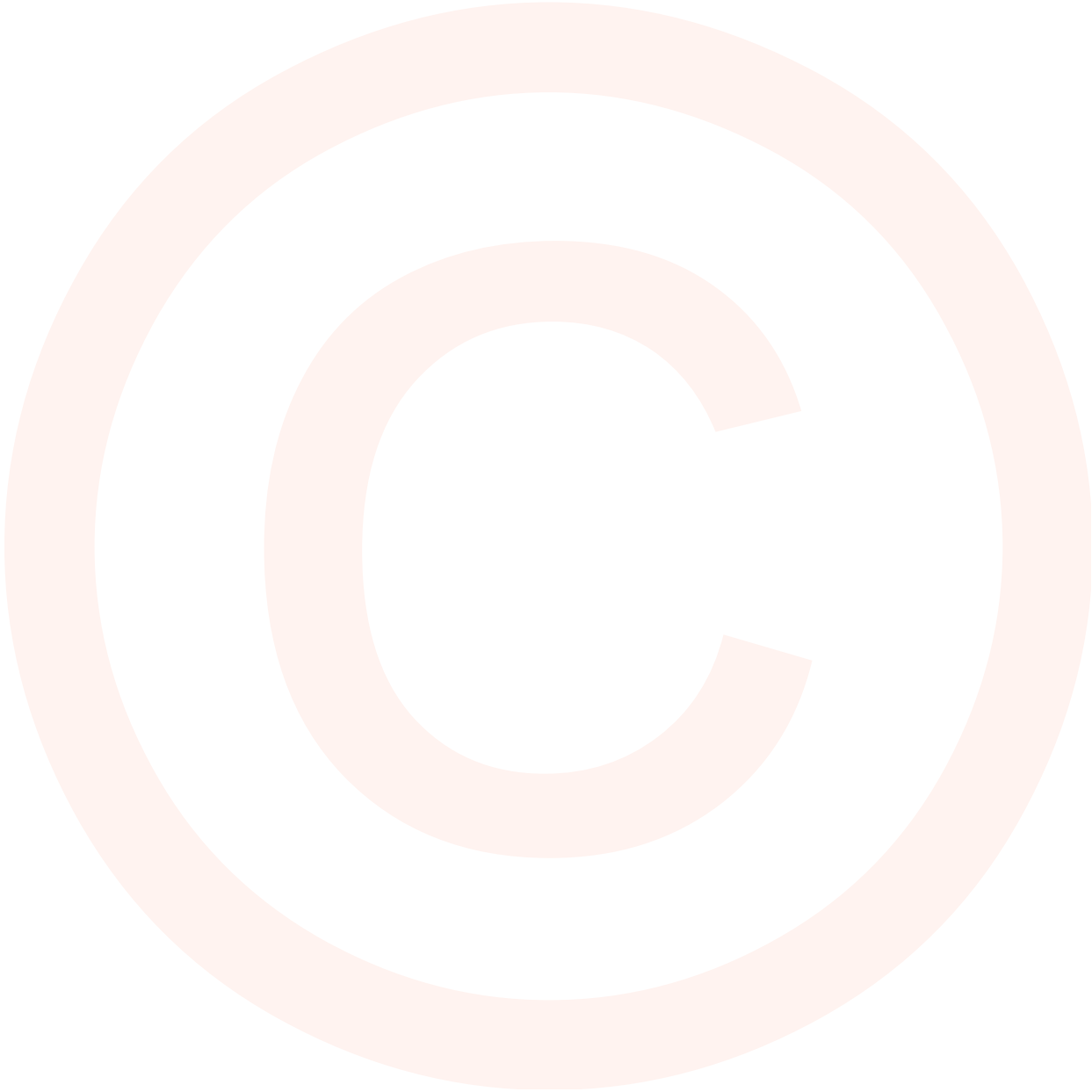
Einde deel I

† Zie blz. 30, 88.



Toyokuni: *Portret van Sawamura Sajurō III*, 1797

DEEL II





Ando Hiroshige, (1753-1806), *Edo bij nacht*

11. De bestaanskringloop

Hoe zit het dan met de kringloop van geboorte en dood (*samsāra*)? Je kunt toch niet ontkennen dat dat bestaat? Als je dat ontkent, ontken je het boeddhisme, want het boeddhistische pad is volgens boeddhisten de enige manier om een uitweg te vinden uit de kringloop. Als je de kringloop ontkent, dan ontken je het bestaansrecht van het boeddhisme.

1. *‘De grens van het verleden is onbekend’, zegt de Grote Wijze†, ‘want de bestaanskringloop is zonder grenzen. Er is niets dat eraan voorafgaat en niets dat erop volgt.’*

Nāgārjuna begint met de woorden van de Boeddha te citeren. Hij wil namelijk laten zien dat zijn opvatting wel degelijk in overeenstemming is met de leer van de Boeddha.

2. *Hoe kan er een midden zijn van iets dat niet eens een begin heeft en ook geen einde? Er kunnen dus ook geen opeenvolgingen zijn van vroeger naar nu en van nu naar later.*

Er kan geen absoluut midden bestaan in een oneindig continuüm. Ieder kan een moment kiezen en dat het midden noemen. Als er geen midden is, dan is er geen absoluut nu, maar dan zijn vroeger en later ook relatief. Dat wil zeggen dat ze niet substantieel bestaan, maar alleen vanuit het perspectief van de sprekers. Het zijn woorden die niet naar bestaande dingen verwijzen, hooguit naar andere woorden. Dit is in tegenspraak met de

† *Mahāmuni*, gebruikelijke titel voor de Boeddha.

opvatting van tijd van sommige abhidharmascholen, met name die van de Sarvāstivādins. De naam van deze school zegt het al: *sarvāsti* = *sarva asti* = alles bestaat. Alles bestaat, ook de dingen van het verleden en de toekomst. De regenbui die gisteren plaats vond, had eergisteren het aspect van toekomst, gisteren het aspect van heden en heeft vandaag het aspect van verleden. Het verloop van tijd betekent dat de regenbui, samen met alle andere dingen, blijft bestaan, maar alleen van tijdsaspect wisselt. Een merkwaardige voorstelling van zaken, zult u zeggen en de meeste vertalers kunnen hun verbazing maar moeilijk verbergen. Dit is echter precies het beeld dat ten grondslag ligt aan de verhalen over reizen in de tijd, van Suske en Wiske die met de teletijdmachine van professor Barabbas spannende avonturen beleven, tot aan Captain Kirk die via een warphole met zijn ruimteschip in een volgende eeuw terecht komt. Ook Albert Einstein maakte van het ruimte-tijdscontinuüm een vierde soort afmeting van dingen, hetgeen op zijn minst veronderstelt dat ook in het natuurkundige model de tijd een aspect van aanwezigheid heeft.

Er waren binnen de school van de Sarvāstivādins verschillende opvattingen over hoe je je dit tijdsaspect moet voorstellen. De reden voor deze theorie, is dat men niet kon aanvaarden dat iets dat er niet meer of nog niet is, toch invloed uitoefent. Je kunt niet ontkennen dat het verleden het heden bepaalt, maar hoe zou dat kunnen als het verleden niet meer bestaat? Hoe kun je verklaren dat het heden de toekomst bepaalt als die er nog niet is? Dit is ook fnuikend voor de karmatheorie, die zegt dat daden van een vorig leven de kwaliteit van het huidige bepalen. Voor de Sarvāstivādins waren dit vanzelfsprekende vragen omdat ze ervan uitgingen dat taal een beeld is van de werkelijkheid en dat dus alle zinvolle woorden verwijzen naar bestaande dingen. Dit laatste is een opvatting die ook ten grondslag ligt aan onder andere het beroemde boek *Tractatus Logico-philosophicus*.†

Het ontkennen van een continuïteit tussen verleden, heden en toekomst, gaat wel erg in tegen ons natuurlijke gevoel. Iedereen weet toch dat je eerst geboren wordt, ouder wordt en dan ten slotte dood gaat?

† Ludwig Wittgenstein (1889–1951) uitgekomen in 1922, in het Nederlands vertaald door de schrijver W. F. Hermans.

3. *Als er eerst geboorte zou zijn en pas later verouderen en sterven, dan zou er geboorte zijn zonder verouderen en sterven. Wie wordt geboren zou onsterfelijk zijn.*

Als geboorte bestaat zoals de tegenstander bedoelt, namelijk als substantie, als iets dat is wat het is, dan heeft het niets met de dood te maken en omgekeerd. Je kunt geboorte, verouderen en dood niet opvatten als substanties, die zelfstandig bestaan, want juist daarmee ontken je de mogelijkheid van continuïteit. Dat doe je dus door je voor te stellen dat er eerst de ene substantie is en dan de andere.

De tegenstander lanceert nu de tijdsopvatting van de Sarvāstivādins: als iemand geboren wordt, heeft hij al de kenmerken van veroudering en dood, deze zijn echter nog niet actief. Nāgārjuna vindt dat dat echter niet erg voor de hand ligt.

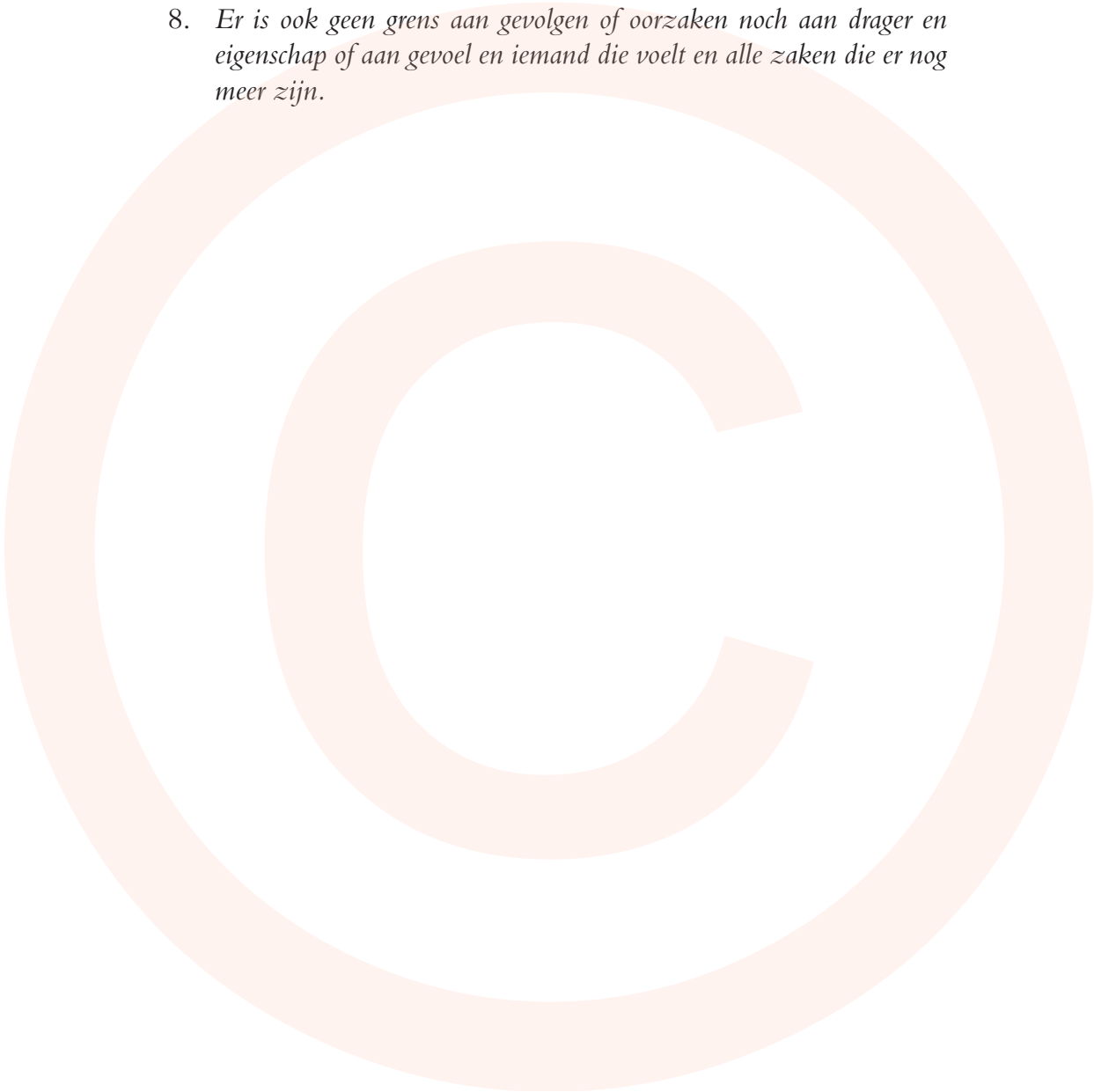
4. *Als verouderen en sterven er vanaf het begin zouden zijn en de geboorte pas later, dan hebben ze geen oorzaak. Hoe kan bovendien iets dat nog niet geboren is verouderen en sterven?*

Maar als sterven en verouderen nu tegelijk met de geboorte al aanwezig zijn?

5. *Dat verouderen en sterven er al tegelijk met de geboorte zijn, is onzin. Dat wat geboren wordt zou tegelijk sterven en ze zouden beiden geen oorzaak hebben.*
6. *Hoe stellen de mensen zich voor dat men geboren wordt, veroudert en sterft, als er geen opvolgingen van vroeger naar later bestaan?*

En aangezien bijna alle fenomenen een tijdsverloop impliceren, geldt wat gezegd is voor geboorte, verouderen en dood, eigenlijk voor heel veel dingen. Alles wat in de tijd bestaat, bestaat niet op zich, want je kunt nergens een begin aanwijzen. Nietzsche heeft ook het perspectivische van onze blik op de werkelijkheid ingezien en zag hierin een belangrijke reden om God dood te verklaren. Nāgārjuna verklaart ten slotte dat het ontbreken van bepaaldheid ook geldt voor al besproken onderwerpen.

7. *Er bestaat absoluut geen grens aan het verleden van de bestaanskringloop noch aan het verleden van alle wezens.*
8. *Er is ook geen grens aan gevolgen of oorzaken noch aan drager en eigenschap of aan gevoel en iemand die voelt en alle zaken die er nog meer zijn.*



12. Het lijden

1. *Sommigen zeggen dat leed zichzelf veroorzaakt, anderen dat het door iets anders wordt veroorzaakt, weer anderen dat het door beide wordt veroorzaakt en weer anderen dat het geen oorzaak heeft. Het is echter onzin te zeggen dat het een gevolg ergens van is.*
2. *Als het door zichzelf zou worden veroorzaakt zou het daardoor onafhankelijk bestaan, maar de ene component ontstaat afhankelijk van andere.*

De vijf componenten van de persoon (lichaam, gevoelens, waarneming, neigingen en bewustzijn) worden ook wel de vijf componenten van gehechtheid genoemd, want ze vormen samen de alledaagse mens, die leeft vanuit een houding van gehechtheid aan de wereld. Deze gehechtheid heeft onvermijdelijk leed tot gevolg, omdat wereldse dingen de verlangens van een mens niet blijvend kunnen bevredigen. De componenten worden soms gelijkgesteld aan het leed, omdat ze de oorzaak zowel als het gevolg zijn van leed.† De huidige componenten zijn de oorzaak van het bestaan in de kringloop van geboorte en dood. De toekomstige zijn het gevolg van het handelen dat wordt gedreven door leed.

De componenten bestaan niet los van elkaar, maar veroorzaken elkaar wederzijds. Waarnemingen roepen bij voorbeeld gevoelens op in samenhang met andere gevoelens en neigingen. Als leed zichzelf zou veroorzaken, zou het los van de persoon moeten bestaan en dat kan niet, waar zouden we het dan moeten zoeken? Er lijkt niets anders op te zitten dan er vanuit te gaan dat het leed door iets anders wordt veroorzaakt.

† Zie AK iv 185 en AK vi 122.

3. *Als deze componenten andere zouden zijn dan die in het verleden, of die weer verschillend van andere, dan zou leed door iets anders worden veroorzaakt. Deze componenten van leed zouden dan worden veroorzaakt door die andere.*

Als de componenten zelfstandige substanties zouden zijn, dan kun je zeggen dat de ene component leed veroorzaakt voor andere en die weer voor andere. Het leed is verbonden met de componenten. Een component of een stel componenten dat leed veroorzaakt, zou dan leed voor andere componenten voortbrengen. Leed van de ene component wordt dus door een andere veroorzaakt, maar wat hebben die componenten dan nog met elkaar te maken? Waarom geeft de ene component zijn leed juist aan deze en niet aan een andere? Het ontstaan van leed wordt zo compleet willekeurig en onverklaarbaar.

De tegenstander ziet wel dat er langs deze weg geen eer te behalen valt en gooit het over een andere boeg: niet de componenten, maar de persoon brengt het leed voort, want hij is verantwoordelijk. Het is ook de persoon die de beslissing neemt om het leed te beëindigen door boeddhist te worden.

4. *Als het leed door de persoon zelf wordt voortgebracht, wie is dan deze persoon zelf zonder leed, die zijn eigen leed veroorzaakt?*

Als iemand een fout maakt of een vlafip, dan is de persoon niet de fout of de vlafip. Je bent niet wat je maakt of veroorzaakt want de substantie en zijn activiteit zijn twee verschillende zaken. Als je zelf je eigen leed veroorzaakt ben je dus zelf zonder leed en dat is absurd. Nu zeggen sommigen ook dat het leed wordt veroorzaakt door opvoeding of fouten die een ander maakt en die verkeerde gevolgen hebben. Je kunt bij voorbeeld door een ander ertoe gebracht worden diefstal te begaan en ervoor de gevangenis in gaan.

5. *Als leed door een andere persoon ontstaat, hoe kan er dan iemand bestaan zonder leed, aan wie leed wordt doorgegeven dat door een ander is veroorzaakt?*

De kritiek van Nāgārjuna richt zich dus tegen het opvatten van leed als een substantie, iets dat gemaakt of veroorzaakt wordt (dat is op zich al een ongerijmdheid) en vervolgens doorgegeven als een ding. Het is nog steeds gebruikelijk in boeddhistische kringen dat verdienste, het tegendeel van leed, wordt gemaakt en aan anderen opgedragen, dus eigenlijk doorgegeven. Dat is dus complete onzin.

6. *Als leed door een andere persoon ontstaat, wie is deze andere persoon zonder leed, die het na het te hebben veroorzaakt naar een ander stuurt?*
7. *Het bestaan van zelfveroorzaakt leed is geen feit, hoe kan het dan door een ander worden veroorzaakt? Want de ander, die het leed zou veroorzaken, zou degene zijn die zelf zijn leed veroorzaakt heeft.*

Het leed kan niet eindeloos doorgegeven zijn, het moet eens veroorzaakt zijn. Dit geldt niet alleen voor personen, maar ook voor componenten.

8. *Om te beginnen wordt leed niet door zichzelf veroorzaakt, want het ene wordt juist door iets anders veroorzaakt. Hoe kan leed door iets anders worden veroorzaakt als dat andere het niet zelf heeft veroorzaakt?*

Er zijn nog twee mogelijkheden: het leed ontstaat door de samenwerking van meerdere factoren, of het ontstaat spontaan, zoals van sommige ziektes niet echt een oorzaak is aan te wijzen.

9. *Als leed door beide zou worden veroorzaakt dan zou het door elk apart worden veroorzaakt. Hoe kan er leed zijn zonder oorzaak, dat niet door iets anders en niet door zichzelf wordt veroorzaakt?*

Je kunt niet zeggen dat elke factor een stukje leed veroorzaakt, het is één geheel. Leed zonder oorzaak is echter niet te voorkomen en de Boeddha zegt juist dat hij een manier heeft gevonden om leed te voorkomen.

10. *Want niet alleen is er geen bestaan van leed op één van de vier manieren, ook van de uitwendige dingen is er geen bestaan op één van de vier manieren.*

Dus niet door zichzelf veroorzaakt, niet door iets anders veroorzaakt, niet zowel door zichzelf als iets anders veroorzaakt en ook niet zonder oorzaak.

13. De mentale factoren

1. *De verhevene heeft dat wat een valse voorstelling geeft bedrog genoemd. Alle mentale factoren geven valse voorstellingen en zijn daarom bedrog.*

Mentale factoren (*samskāra's*) zijn de factoren die iemands persoonlijkheid bepalen. Het zijn de neigingen die we ook vinden in de tweede keten van de kringloop van twaalf in hoofdstuk 26. Het zijn de dragers van het *karma* uit daden van vroeger en van eerdere levens. Ze verblinden ons zelfbesef en tonen ons een vertekende werkelijkheid. Ze verhinderen ons ook om de leegte te begrijpen, omdat ze ons een werkelijkheid vol substanties voorspiegelen. Ze bestaan dus uit bedrog en verhinderen de verlossing.†

2. *'Als wat een valse voorstelling geeft, bedrog is, wat wordt er dan verkeerd voorgesteld?', heeft de verhevene gezegd, dit echter om de leegte uit te leggen.*
3. *Uit het zien van de verandering van de dingen volgt dat de dingen geen substantie hebben, maar er bestaat geen ding zonder substantie, vandaar de leegte van de dingen.*

De dingen hebben geen substantie, we kunnen dat zien als we goed opletten wanneer we iets in iets anders zien veranderen. De dingen bestaan niet onafhankelijk van elkaar, ze bestaan niet los van elkaar en niet los van wat

† Het Sanskriet voor bedrieglijk is '*mṛṣā-moṣadharmā*'. Het is mogelijk een woordspeling omdat het heel sterk lijkt op het woord '*mokṣadharmā*', leer van de verlossing, een belangrijk hoofdstuk uit het hindoe-epos *Mahābhārata*.

wij ervan denken. Dingen hebben echter substantie, maar dat hebben ze omdat wij ze die substantie toeschrijven. Ze hebben die substantie dus niet substantieel. Deze non-substantiële substantie wordt leegte genoemd. Het is bedrieglijk, het is bedrog, een verkeerde voorstelling, die voortkomt uit onbewuste neigingen, maar er is niet iets dat verkeerd wordt voorgesteld. Er is niet iets dat anders wordt voorgesteld dan het is. Dit lijkt op de paradox van de bepaalde omschrijving waar Bertrand Russell (1872-1970) beroemd mee is geworden, maar dat ook al in het boeddhistische boek de Milindapañña voorkomt. Als je zegt dat Sinterklaas geen Turk is, dan betekent dat nog niet dat er wel een Sinterklaas bestaat met een andere dan Turkse nationaliteit. Het woord 'Sinterklaas' slaat letterlijk nergens op. Toch vieren we Sinterklaas. Als je zegt dat substanties bedrog zijn, dan betekent dat niet dat er andere non-substantiële dingen bestaan. Dit is niet ongewoon, want dat de dingen anders zijn dan ze lijken, hebben filosofen over heel de wereld door alle tijden vaak opgemerkt. De meeste zijn echter op zoek gegaan naar de echte dingen of de echte staat van de dingen en Nāgārjuna ontkent dat er zoiets is.

4. *Wat zou er een verandering kunnen ondergaan als er geen substantie bestaat. Wat zou er een verandering kunnen ondergaan als er wel een substantie bestaat?*

Als er geen substantie is, is er niets om te veranderen. Als er wel een substantie bestaat, kan deze niet veranderen omdat het anders geen substantie zou zijn.

5. *Juist hiervan, maar evengoed van iets anders, is verandering onzin. Daaruit volgt dat een jong meisje niet veroudert en een oude man niet oud wordt.*

Een jong meisje wordt niet oud, omdat het dan geen jong meisje meer is en een oude man wordt niet oud omdat hij dat al is.

6. *Zoete melk zou zure melk worden als er een verandering van zou bestaan. De natuur van zure melk moet dan wel ergens anders uit ontstaan.*

Zoete melk is heel wat anders dan zure melk, het is niet hetzelfde. Het heeft andere eigenschappen, waar komen die dan vandaan? Voor de substantie zoete melk is het niet mogelijk zure melk te worden, dus de substantie van zure melk moet ergens vandaan komen, maar waar? Leegte is ook geen eigenschap van een ding of substantie. Een dergelijk argument vinden we ook bij Sextus Empiricus.†

7. *Als er iets zou bestaan dat niet leeg is, dan zou er ook iets bestaan dat leeg is. Als er echter niets is dat niet leeg is, hoe kan er dan iets bestaan dat leeg is?*
8. *De overwinnaars hebben leegheid verkondigd als het overstijgen van alle zienswijzen. Zij hebben echter gezegd dat zij die een zienswijze van de leegte aanhangen ongeneeslijk zijn.*

Leegte is geen doctrine, het zegt niets over wat er in de wereld gebeurt. Of de dingen nu leeg zijn of niet, maakt voor de dingen niets uit. Iedereen heeft geld nodig, maar niemand wordt er rijk van of vermindert zijn geldproblemen door te zeggen dat geld alleen maar bestaat uit cijfers in de computer van de bank, of dat bankbiljetten en muntjes op zich niets waard zijn, maar alleen omdat we het hebben afgesproken. Wie dat doet leeft in een droom en krijgt binnen de kortste keren grote financiële problemen. Waarom schrijft Nāgārjuna dan dit boek? Wel, sommige mensen denken dat ze gelukkig worden van geld en gaan er daarom erg onverstandig mee om. Ze benadelen anderen, begaan misdaden om geld, worden erg depressief als ze schulden hebben en voelen zich heel wat omdat ze rijk zijn enzovoort. Deze mensen zijn geholpen met het inzicht dat geld leeg is. Zo zijn we ook gehecht aan de dingen omdat we ons er teveel van voorstellen. Het helpt ons als we inzien dat we de dingen niet zien zoals ze zijn, maar dat ze zijn zoals we ze zien. De zorg die we hebben om onszelf in relatie tot de dingen verdwijnt als we inzien dat de dingen leeg zijn, op zich zonder een 'op zich'. Toch schrijft Nāgārjuna vanuit het perspectief waarin personen substantieel bestaan.

† Zie SE blz. 496-502.



Sekijō: *De geliefden Ohan en Chōemon*. Uit de serie *Reis langs de passerende golven van ondiepe cataracten* (Michiyuki Segawa no Adanami), ca. 1800

14. Samenwerking

Een tegenstander maakt bezwaar tegen de uitleg van de leegte. ‘Wat leegte, ik zie toch dat er hier een tafel staat? Hoe kom je erbij dat de tafel leeg is, of niet bestaat zoals hij zich toont?’

1. *Het geziene, het zien en de ziener zijn alle drie elk verschillend van beide andere, ze kunnen niet met elkaar in contact komen, laat staan samenwerken.*

U ziet een woord, het zien en het woord zijn verschillend. Het woord is er ook als het niet gezien wordt, het was er al toen u het boek opendeed. U bestaat ook als u het woord niet ziet, zelfs als u niets ziet. Het woord is wat het is, het zit in een boek dat voor u ligt. U bent wat U bent. Het zien is een activiteit die ook zonder u bestaat. Als we de woorden ‘het zien’, ‘het geziene’ en ‘de ziener’ opvatten als woorden die verwijzen naar substanties die buiten ons om bestaan, dan kunnen we niet meer verklaren hoe het zien plaats kan vinden. Overigens gelden hier ook de bezwaren die in hoofdstuk 2 aan de orde zijn geweest.

Wat voor het drietal van ziener, zien en geziene geldt, geldt natuurlijk voor alle drietallen van activiteit subject en object.

2. *Zo moeten de hartstocht, de hartstochtelijke en het object van hartstocht worden gezien, de andere karakterkwellingen en de andere bereiken zijn ook drievoudig.*

De bereiken zijn de soorten zintuigbereiken, zoals geluiden, smaken enzovoort. Bij een slechte eigenschap heb je het subject, het object, waar de eigenschap op is gericht en de slechte eigenschap zelf.

3. *Het contact van twee aparte dingen die van elkaar verschillen bestaat niet. Er is geen contact van het zichtbare en de rest, daarom is er geen contact vanwaar zij kunnen functioneren.*
4. *Niet alleen is er geen verschil tussen het geziene en de andere dingen, er kan ook geen verschil zijn als het ene met het andere in contact komt.*

We moeten dus aannemen dat er geen verschil bestaat tussen het geziene en de ziener, maar dat is absurd. Het proces van zien is een eenheid waarbij contact vanzelfsprekend is. Wat als de onderdelen van elkaar afhankelijk zijn?

5. *Alles wat van iets anders afhankelijk is, verschilt daarvan. Anderzijds kan iets wat van iets anders afhankelijk is niet totaal verschillend daarvan zijn.*

Als twee dingen afhankelijk zijn, moeten ze iets gemeen hebben, maar ze moeten ook anders zijn. Dat is een duidelijke tegenspraak. Als het geziene afhankelijk is van het zien, dan kunnen ze niet hetzelfde zijn, maar ze kunnen ook niet totaal verschillend zijn. En als we zeggen dat het ene een beetje of gedeeltelijk afhankelijk is van het ander en ook gedeeltelijk hetzelfde is, dan geldt hetzelfde voor het deel dat anders is en het deel dat hetzelfde is.

6. *Stel dat iets dat van iets anders verschilt ook zou bestaan zonder het andere waarvan het verschilt, dan zou wat verschilt niet anders zijn en daarom niet bestaan, omdat dat waarvan het verschilt niet bestaat.*

Als we het anders zijn aan een substantie toeschrijven, dan is dat anderszijn een eigenschap van de substantie en moet het deze eigenschap van zichzelf dus zonder het andere hebben. Dat is duidelijk onzin. Verschil bestaat niet

op zich, het is een interpretatie, het is de uitkomst van een vergelijking die wij maken, maar die we toeschrijven aan de dingen. Als het verschil tussen twee dingen er niet is, kan er ook geen contact zijn en is er niets dat wordt waargenomen of gevoeld. Elke interactie van twee dingen is een interpretatie van ons en bestaat niet buiten ons om.

7. *Het verschil bestaat niet in het andere en niet in het niet-andere en als het verschil niet bestaat, dan is het andere er niet en zelfs niet dit ene.*
8. *Het contact van twee dingen die van elkaar verschillen is dus onzin, er bestaat geen contact maken, geen contact en niets wat contact maakt.*



Kitigawa Utamaro (1753-1806), homoseksuele prostituee-acteur intimideert klant. *Uit het Hoofdkussenboek*, 1788

15. Substantie

1. *Dat een substantie door oorzaken en voorwaarden ontstaat is onzin. Een substantie die door oorzaken en voorwaarden ontstaan is, zou veroorzaakt moeten zijn.*
2. *Hoe zou anderzijds uitgerekend een substantie veroorzaakt kunnen zijn? Een substantie is immers iets dat niet veroorzaakt is en onafhankelijk van iets anders!*
3. *Als iets geen substantie van zichzelf heeft, hoe zou het dan de substantie van iets anders kunnen hebben? Wat dan een vreemde substantie wordt genoemd, is immers de eigen substantie van een ander ding.*
4. *Hoe kan er anderzijds iets bestaan zonder eigen of vreemde substantie? Alleen als het een eigen of vreemde substantie heeft, is het bestaan van iets immers een feit.*

Dit boek bestaat. Hoe weten we dat? Laten we het vergelijken met iets dat niet bestaat, het Grote Boek van Sinterklaas bijvoorbeeld. Het grote verschil is dat dit boek gelezen kan worden, want wat er in staat ligt al vast. Het grote boek van Sinterklaas kunnen we niet lezen. Als we voor Sinterklaas spelen moeten we zelf verzinnen wat er in staat. Het principiële verschil is niet dat dit boek materieel bestaat, het kan ook in een computer staan of in iemands geheugen. De boeddhistische geschriften zijn ook lange tijd mondeling doorgegeven, maar ze lagen vast. Niemand had er wat over te zeggen, ze bestonden op zichzelf, ook toen ze nog niet waren neergeschreven. De filosoof Edmund Husserl (1859–1938) noemde dit de transcendentie van het ding. Iets dat bestaat is altijd meer dan wat we er op een bepaald moment van kunnen weten. Het heeft een eigen claim op

de werkelijkheid. Dit betekent dat teksten door verschillende mensen verschillend uitgelegd kunnen worden en dat materiële dingen door verschillende mensen verschillend gezien worden. U ziet nu niet de achterkant van het boek, maar hoe die achterkant eruit ziet ligt vast. U kunt dat niet zelf verzinnen en dat gaat wel, is zelfs nodig, voor een boek dat u droomt. Dit boek is met andere woorden een substantie, het is er uit zichzelf, of we het willen of niet en is wat het is, wat we er ook van denken. Als iets geen substantie heeft, dan bestaat het dus niet en als iets de substantie van iets anders heeft, dan is het niet wat het is maar dan is het dat andere ding. Dat is het geval wanneer je Sinterklaas ziet, want die blijkt bij nadere beschouwing bijvoorbeeld de buurman te zijn. De verschijning ‘Sinterklaas’ heeft dan de substantie van de buurman.

5. *Als een ding geen feit is, dan is het niet bestaan ervan geen feit. De mensen spreken immers alleen van het niet bestaan of veranderen van dingen.*

Zoals al eerder is vastgesteld, slaat een discussie over iets dat niet bestaat letterlijk nergens op.

6. *Zij die een eigen of vreemde substantie, een ding of niet-ding zien, zien niet de essentiële waarheid in het onderricht van de Boeddha.*

Althans zoals Nāgārjuna die ziet. De abhidharmascholen zijn het wel met Nāgārjuna eens dat de dingen niet zijn zoals ze lijken. Er bestaan geen personen en dingen, maar ze houden vol dat de personen en dingen wel uit iets bestaan: momentane atomen. Die hebben wel een substantie. Nāgārjuna ontkent dat fenomenen substanties zijn. Daarin ziet hij zich gesteund door andere boeddhistische teksten.

7. *In ‘Het onderricht aan Kātyāyana’† heeft de Verhevene, die begrijpt wat zijn en niet-zijn is, de woorden ‘bestaan’, ‘niet-bestaan’ en beide verworpen.*

† *Samyutta-Nikāya* (xxii. 90): ‘De meeste mensen, O Kāccāna, koesteren geloof in het zijn of geloof in het niet-zijn. Maar bij wie in het licht van de hoogste kennis, O Kāccāna, overweegt hoe de wereld ontstaat, verdwijnt het geloof in niet-zijn van de

8. *Als het bestaan van iets gebaseerd zou zijn op een eigen natuur, dan zou het onmogelijk niet kunnen bestaan. De eigen natuur zou zeker niet kunnen veranderen!*

wereld. En voor wie in het licht van de hoogste kennis, O Kāccāna, overweegt hoe de wereld ophoudt, verdwijnt het geloof in het zijn van de wereld. De wereld, O Kāccāna, wordt grotendeels samengebonden in het zoeken, gehechtheid en voorliefde [voor de groepen], maar een priester sympathiseert niet met dit zoeken en gehechtheid, noch met de geestelijke bevestiging, voorliefde, en vooringenomenheid die een zelf bevestigt. Hij betwijfelt niet en vraagt er niet naar of er slechts kwaad ontstaat en slechts kwaad ophoudt te bestaan, en zijn overtuiging van dit feit is afhankelijk van niemand dan hij zelf. Dit, O Kāccāna, is wat juiste overtuiging inhoudt.

Dat de dingen bestaan, O Kāccāna, vormt één uiterste van de leer; dat de dingen niet bestaan is een ander uiterste. Deze uitersten, O Kāccāna, worden door de Tathāgata afgewezen, hij heeft een leer van het midden onderwezen:

Van onwetendheid hangt *karma* af;

Van *karma* hangt bewustzijn af;

Van bewustzijn hangen naam en vorm af;

Van naam en vorm hangen de zes zintuigorganen af;

Van de zes zintuigorganen hangt contact af;

Van contact hangt gevoel af;

Van gevoel hangt begeerte af;

Van begeerte hangt gehechtheid af;

Van gehechtheid hangt bestaan af;

Van bestaan hangt geboorte af;

Van geboorte hangen oude dag en dood af, verdriet, ongeluk, ellende, zorg, en wanhoop.

Zo ontstaat dit hele complex van ellende.

Maar door het volledige verdwijnen en ophouden van onwetendheid houdt *karma* op;

Door de onderbreking van *karma* houdt bewustzijn op;

Door de onderbreking van bewustzijn houden naam en vorm op;

Door de onderbreking van naam en vorm houden de zes organen van betekenis

op;

Door de onderbreking van de zes organen van betekenis houdt contact op;

Door de onderbreking van contact houdt gevoel op;

Door de onderbreking van gevoel houdt begeerte op;

Door de onderbreking van begeerte houdt gehechtheid op;

Door de onderbreking van gehechtheid houdt bestaan op;

Door de onderbreking van bestaan houdt geboorte op;

Door de onderbreking van geboorte houden oude dag en dood op, verdriet, ongeluk, ellende, zorg, en wanhoop.

Zo stopt dit hele complex van ellende.

Als dit boek als materieel ding uit zichzelf zou bestaan, dan zou het niet kapot kunnen gaan, want het bestaan ervan zou onafhankelijk zijn van welke voorwaarde dan ook.

Er is een godsbewijs dat hier gebruik van maakt: het godsbewijs van Anselmus van Canterbury (1033-1109). God krijgt daarbij een eigen natuur toegekend en moet daarom wel bestaan.

- *God is het meest volmaakte wezen (1).*
- *Het is volmakter om te bestaan dan om niet te bestaan (2).*
- *Dus God bestaat, want indien niet, is dat in tegenspraak met (1) en (2).*

Dit is een cirkelredenering, maar eeuwenlang hebben filosofen zich erdoor laten misleiden. Zoals menig atheïst al heeft moeten constateren, wordt spreken over iets al bijna opgevat als toegeven dat het bestaat en als God bovendien een bepalende omschrijving krijgt (het meest volmaakte wezen), dan wordt zijn bestaan al geïmpliceerd. Dat bestaan geen eigenschap is, dus aan de kwaliteit van iets niets verandert, is dan een tweede drogreden, die door Kant is ontdekt.

9. *Als er geen essentie is: waarvan zou er dan een verandering moeten plaatsvinden? Als er wel een essentie is, waarvan zou er dan een verandering moeten plaatsvinden?*

Het probleem zit in de taal. We spreken over dingen als iets bepaalds. Dat vormt ook ons wereldbeeld, want dat bestaat uit verwachting van hoe de dingen zijn. Als de dingen niet iets bepaalds zouden zijn, dan zouden we daar geen verwachtingen over kunnen hebben. Als iets echter bepaald is, dan kan het niet veranderen. Als iets echter onbepaald is dan kan het niets zijn en dus ook niet veranderen.

10. *Het woord 'zijn' impliceert het dogma van eeuwig bestaan en het woord 'niet-zijn' de filosofie dat alles nietig is, daarom wordt een wijs mens niet misleid door zijn en niet-zijn.*

Een eeuwigheidsfilosofie zouden we tegenwoordig omschrijven als filosofie van de spiritualiteit. Het is het voor vanzelfsprekend houden van eeu-

wige normen en waarden, van een goddelijk principe en van de ziel. Het is verbonden met de opvatting dat het gevolg niets anders is dan de oorzaak in een andere gedaante. De wereld wijkt af van zijn eeuwige norm en de mens heeft tot taak de eeuwige norm weer in te voeren. De ziel sterft niet, maar komt in een hiernamaals en wordt eventueel wedergeboren. Het heden is een transformatie van het verleden en er is niets nieuws onder de zon.

De vernietigingsfilosofie zegt echter dat het gevolg iets volkomen nieuws is, waar niets van de oorzaak is terug te vinden. Het is de filosofie van het materialisme. Alles bestaat uit atomen en de ziel is een soort oppervlak-teverschijnsel. Als het lichaam uiteenvalt, gaan de atomen en moleculen nieuwe verbindingen aan die niets meer met hun oude verbindingen te maken hebben.

Nāgārjuna vindt beide misleidend, zoals trouwens ook de abhidharma-scholen. De derde weg is een nieuwe ontologie, een relativistische ontologie, waarbij de begrippen ‘bestaan’ en ‘niet bestaan’ niet meer absoluut worden genomen. Bestaat dit boek? Vanuit ons perspectief wel, vanuit het perspectief van een wesp niet. Of het boek bestaat of niet hangt af van de praktijk van degenen die over het boek praten.

11. *Want van iets dat substantieel bestaat, kan nooit gezegd worden dat het er niet is. Als gezegd wordt dat iets dat eerst bestond er nu niet is, dan volgt daaruit dat het is vernietigd.*



Shuntei, *Higuchi Jirō vecht met het slangemonster*,
ca.1815-20, ōban, nishiki-e

16. Gebondenheid en Verlossing

1. *Als de neigingen eeuwig zijn, worden ze niet wedergeboren. Als de neigingen vergankelijk zijn, worden ze ook niet wedergeboren. Dit geldt ook voor een wezen.*

Iets dat eeuwig bestaat, gaat niet dood en kan dus ook niet worden wedergeboren. Iets dat vergankelijk is, gaat wel dood. Maar iets dat dood is, kan niet meer worden geboren. Dat geldt ook voor een persoon. Substantiële eeuwigheid, betekent geen verandering. Substantiële vergankelijkheid betekent dat er niets is om te veranderen.

2. *Een persoon wordt wedergeboren in de componenten, in de zintuigvelden en in de elementen. Als hij op elk van de vijf manieren wordt gezocht, is hij niet te vinden. Wie wordt er dan wedergeboren?*

De vijf manieren zijn:

1. zit de persoon in de componenten?
 2. zitten bereiken en elementen in de persoon?
 3. ontstaat de persoon door de componenten, bereiken en elementen?
 4. ontstaan zij door de persoon?
 5. ontstaan ze beide tegelijk door elkaar?
3. *Als hij die reïncarneert uit het ene stel componenten in een ander stel componenten zou worden geboren, zou hij zelf niet worden geboren en wie niet wordt geboren heeft geen componenten: wie is deze, hoe wordt hij wedergeboren?*

Het begrip van wedergeboorte is op zich problematisch. De meeste mensen stellen het voor als het kopen van een nieuwe auto. De oude gaat naar de sloop en de nieuwe wordt ingereden. De bestuurder van de auto en de auto zijn echter twee zelfstandige zaken. Je kunt de eigenaar ook zonder auto tegenkomen als je bij hem op bezoek gaat en de auto zonder eigenaar, want die staat dan buiten geparkeerd. Bij een geboorte worden de componenten (lichaam, gevoel, waarneming, neigingen en bewustzijn) geboren. De eigenaar is niet die welke geboren wordt. Hij kan niet van zijn oude componenten naar nieuwe gaan, want hij bestaat niet los van zijn componenten.

Als voorbeeld kan hier het raadsel van het schip dienen, dat al in de antieke filosofie werd verteld. Een schip wordt te water gelaten en in de loop van de jaren worden de versleten onderdelen vervangen. Ze worden echter bewaard. Op een bepaald moment zijn alle onderdelen vervangen. De oude onderdelen worden opnieuw in elkaar gezet. Er zijn dus nu twee schepen, welk schip is nu het echte?

4. *De neigingen kunnen dan in geen geval uitdoven. Een wezen kan dan in geen geval uitdoven.*

Het uitdoven (*nirvāna*) vindt plaats als de neigingen en karakterkwellingen zijn verdwenen. Als die los van de eigenaar bestaan, gaan ze hun eigen gang en kunnen ze door toedoen van de eigenaar niet uitdoven of worden verlost. Al zouden ze uitdoven, dan zou de eigenaar gewoon blijven bestaan.

5. *De neigingen worden dan niet gebonden en niet verlost omdat ze de eigenschap hebben te ontstaan en te vergaan. Zoals gezegd, wordt een wezen dan ook niet gebonden en niet verlost.*

De tegenstander verweert zich door te zeggen dat de gebondenheid niets anders is dan de componenten van gehechtheid bij elkaar.

6. *Als gebondenheid niets anders is dan het stel componenten, dan is de eigenaar ervan niet gebonden. Als iemand zonder een stel com-*

ponenten niet gebonden is, in welke toestand is dan hij die wordt gebonden?

Wat je zegt over de auto geldt niet noodzakelijk voor de eigenaar, deze is bijvoorbeeld niet vier meter lang. Als de componenten de gebondenheid vormen, dan is de eigenaar daar dus vrij van, want hij staat als substantie los van de componenten. Iemand die verlost is, heeft geen componenten meer, maar wat is dan het verschil tussen iemand die wel en die geen componenten heeft? Iemand die zijn auto naar de sloper brengt, verandert daar zelf toch niet door?

Bovendien moet de toestand van het gebonden zijn al bestaan. Zo niet, hoe zou iemand dan opeens gebonden kunnen worden?

7. *Als het binden er eerder zou zijn dan wat gebonden moet worden, zou het kunnen binden, maar dit is niet zo. De rest is al gezegd met betrekking tot het te gane, het gaande en het gegane.†*
8. *De gebundene wordt in elk geval niet verlost en de verlostte ook niet. Als een gebundene verlost zou worden, dan zouden gebondenheid en verlossing tegelijkertijd moeten bestaan.*

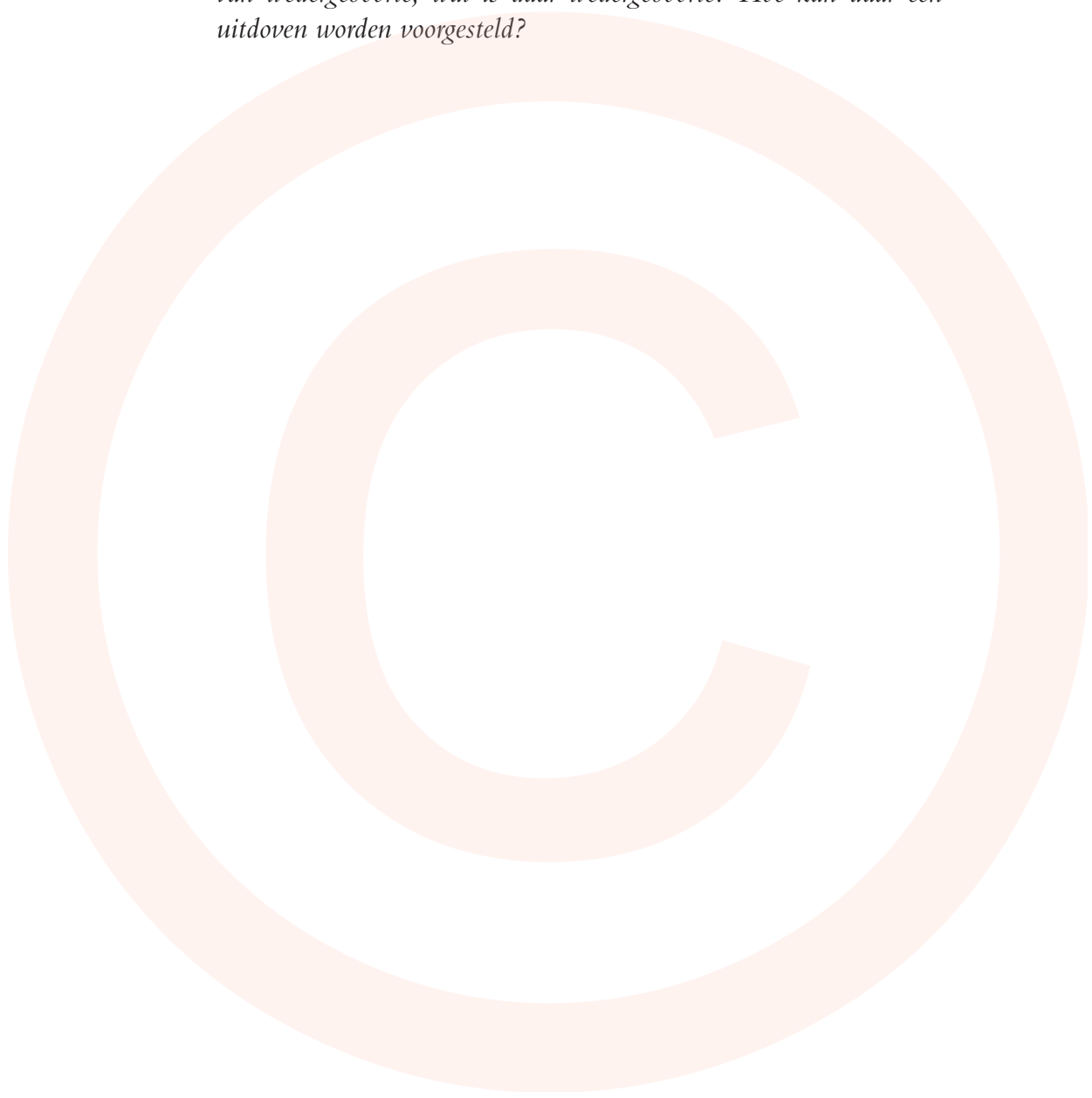
Deze sluiten elkaar echter uit. Als er geen verlossing is wordt er niet verlost, als er geen gebondenheid is, valt er niets te verlossen.

9. *'Als ik zonder gehechtheid ben zal ik uitdoven, het uitdoven zal van mij worden', zij die dit verlangen hebben, hebben een groot verlangen naar de componenten van gehechtheid.*

Wie zichzelf ziet als substantie die naar een andere substantie streeft, ontsnapt nooit aan het netwerk van wereldse verlangens. Hij raakt er juist sterker door gebonden. Verlossing moet gebaseerd zijn op inzicht en loslaten, niet op streven naar een substantie en discipline.

† Zie hoofdstuk 2.

10. *Waar geen verwachtingspatroon is van uitdoven en geen wegnemen van wedergeboorte, wat is daar wedergeboorte? Hoe kan daar een uitdoven worden voorgesteld?*



17. Karma

1. *Een geest met zelfbeheersing, die welwillend tegenover anderen is en vriendelijk: dit is de leer, dit is het zaad met vruchten zowel na de dood als in dit leven.*

In dit hoofdstuk is de discussie minder fel dan in de andere. De tegenstander komt meer aan het woord en de kritiek is korter, bijna ingehouden zelfs. Veel ruimte wordt ingenomen door traditionele opsommingen van de werking van *karma*. Eigenlijk zijn deze werkingen al weerlegd in vorige hoofdstukken, maar daar wordt niet naar verwezen. Dit hoofdstuk lijkt wel door iemand anders te zijn geschreven, of misschien is het een vroeg werk. De stijl verschilt aanzienlijk van de andere hoofdstukken.

Er is wel reden om voorzichtig te zijn met kritiek op het karmabegrip, want de Boeddha verwierp eenduidig elke leer waarin *karma* werd ontkend. Dit zou immers betekenen dat de eigen verantwoordelijkheid van de mens voor zijn handelen wordt ontkend en dat kan alleen maar resulteren in misdaad en bandeloosheid.

Voordat hij met zijn kritiek komt, laat de auteur eerst uitgebreid de tegenstander aan het woord. Deze somt de traditionele opvattingen over *karma* op.

2. *De grootste der zieners heeft gezegd dat karma bestaat uit de wil en de gevolgen van de wil, hij heeft op verschillende manieren dit verschil van karma verkondigd.*

Er zijn dus volgens de leer van de Boeddha twee soorten handelingen met twee soorten ethische gevolgen: de wil en de gevolgen van de wil.

De leer van het *karma* gaat niet over de gewone gevolgen van het handelen. Oorspronkelijk werd het woord ‘karma’ gebruikt voor het offer of een andere rituele handeling. Bij een offer zijn er twee soorten oorzakelijkheid: de gewone praktische oorzakelijkheid, die in het eerste hoofdstuk wordt besproken, en een bovennatuurlijke soort oorzakelijkheid, dat het motief vormt voor het offer. Als je fouten maakt aan de praktische kant, bijvoorbeeld nat hout gebruikt, dan gaat het vuur niet aan en gaat het ritueel niet door. Als je fouten maakt aan de bovennatuurlijke kant, bij voorbeeld door de spreuken verkeerd uit te spreken, dan werkt het ritueel niet.

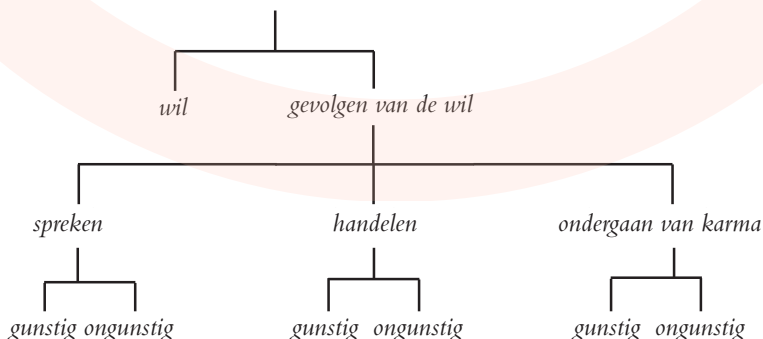
Met het woord ‘*karma*’ worden de ethische, bovennatuurlijke gevolgen bedoeld. Het is dus heel wat anders dan gewoon oorzaak en gevolg. Het gaat om de ethiek en niet om de techniek. Bij het *karma* van een moord is bij voorbeeld niet de daad van het doden zelf het belangrijkste, maar het motief. Een chirurg die een fout maakt, veroorzaakt dezelfde materiële gevolgen als een rover die iemand een mes in zijn hart steekt. Het *karma* is in beide gevallen echter tegengesteld. Dit neemt echter niet weg dat voor deze ethische oorzakelijkheid het model en de termen van de gewone oorzakelijkheid wordt gebruikt.

De tegenstander vervolgt:

3. *Hierbij wordt het karma dat ‘wil’ genoemd wordt, door het verstand herinnerd en is het karma dat ‘gevolgen van de wil’ genoemd wordt, het lichamelijke en gesprokene.*

De wil is puur geestelijk. De gevolgen van de wil zijn de waarneembare woorden en daden die door de wil teweeg worden gebracht.

Factoren voor het ontstaan van karma



4. *De zeven elementen waarvan bekend is dat ze het karmaproces laten ontstaan zijn: woorden en bewegingen die niet bewust herkend worden en zonder discipline,*
5. *dezelfde maar dan met discipline, het ondergaan van karma dat gunstig en ongunstig is en de wil.*

Er zijn dus volgens de traditie van de abhidharmaschool die hier aan het woord is, zeven elementen die *karma* laten ontstaan.

De auteur komt nu met zijn kritiek.

6. *Als het karma latent is tot aan de tijd van rijping, dan moet het tot in eeuwigheid geblokkeerd blijven, als het geblokkeerd is, hoe zou het een gevolg kunnen voortbrengen?*

Een groot probleem van de karmaleer is dat het altijd achteraf verklaart. Het wordt nooit gebruikt om te voorspellen dat iemand lang zal leven, maar wel waarom iemand op jonge leeftijd is overleden en dan is de verklaring altijd dat het aan het *karma* heeft gelegen. Het *karma* is een rechtvaardiging voor een onverwachte gebeurtenis en lijkt er alleen maar op gericht om het toeval te ontkennen.

Als het *karma* voor iets al aanwezig is, waarom gebeurt het juist nu en niet vorige week of volgende maand? Dat is met behulp van de karmaleer onverklaarbaar, want dan ontstaat er een oneindige teruggang. Het enige dat een mogelijkheid biedt is de gewone oorzakelijkheid. Hiermee kan echter alles verklaard worden en dan heb je de karmaleer niet meer nodig. Dat ook de gewone oorzakelijkheid niet klopt weten we trouwens uit hoofdstuk 1.

De tegenstander probeert een verklaring te geven door een vergelijking te maken met een zaadje dat uitgroeit tot een kiemplantje.

7. *Als een kiemplantje zich ontwikkelt uit een zaadje is er groei. Daarna bestaat het resultaat apart van het zaad en ontstaat het dus niet meer.*

De auteur antwoordt dus dat de vergelijking niet opgaat, want dan zou het *karma* ophouden op het moment dat het zou zijn ontstaan. Het *karma*

dat na een handeling ontstaat, zou los bestaan van de daad en zich dus niet verder ontwikkelen.

Het *karma* van een daad, een moord bijvoorbeeld, kan niet een ding zijn, maar is hooguit een mogelijkheid, een verhoogde kans zelf gedood te worden bij voorbeeld. Een kans is geen voldongen feit. Hoe komt het dat de verhoogde kans zich tot de echte gebeurtenis van het gedood worden ontwikkelt? Is dit niet een variant van de leer dat het gevolg een andere gedaante is van de oorzaak en dat alles dus eeuwig bestaat?

8. *Omdat de groei uit het zaadje komt en het resultaat uit de groei ontstaat, is het resultaat het vroegere zaadje. Daarom is dit niet momentaan, maar ook niet eeuwig.*

De tegenstander probeert uit te leggen dat er wel een ontwikkeling plaatsvindt, een continuïteit tussen de daad en het *karma* en dat juist deze continuïteit in overeenstemming is met de leer van de Boeddha, die twee uitersten afwees. Enerzijds verwierp de Boeddha het idee dat het gevolg de oorzaak in een andere gedaante is, zodat er nooit iets nieuws is en alles eeuwig bestaat. Anderzijds verwierp de Boeddha het idee dat alles alleen maar een moment bestaat en dat alles elk moment totaal nieuw is. De continuïteit wordt de stroom van het bewustzijn genoemd.

De auteur is het hier niet mee eens.

9. *Omdat de bewustzijnsstroom het gevolg is dat zich uit het denken ontwikkelt, bestaat hij daarna apart van de geest en ontwikkelt hij zich niet meer.*

Het model van de bewustzijnsstroom klopt niet, want er is, net zoals bij de gewone oorzakelijkheid, geen verband aan te wijzen tussen het eerste stadium van de stroom of ontwikkeling en de volgende. De gedachte of de wil is er, goed deze is wat ze is, heeft dus geen afkomst of opvolging nodig om te bestaan. Een opvolgend stadium is al ondenkbaar, laat staan dat dit opvolgende stadium zich op eigen houtje dan verder gaat ontwikkelen. De tegenstander vindt echter dat de auteur dat helemaal verkeerd ziet.

10. *Omdat het gevolg uit de bewustzijnsstroom ontstaat en de bewustzijnsstroom uit geest voortkomt, is het een resultaat van het vroegere karma, daarom is het niet vernietigd, maar ook niet eeuwig.*

De tegenstander herhaalt zijn standpunt. Er is continuïteit, die niet gebaseerd is op de dogma's van eeuwig of momentaan bestaan. Het is merkwaardig dat het tegenargument door de auteur niet wordt weerlegd en dat de tegenstander het laatste woord krijgt. Hij verkondigt verder dat je door goed *karma* de leer van de boeddha volgt.

11. *De middelen om de leer te realiseren zijn de 10 manieren van zuiver handelen, het resultaat van de leer is de kwaliteiten van begeerte in dit leven en erna.*

De tien manieren van zuiver handelen zijn: vrijgevigheid, discipline, meditatie, eerbied, dienstvaardigheid, overdracht van verdienste, verheugen in een anders verdienste, luisteren naar de leer, onderwijzen van de leer en ontwikkelen van inzicht. De vijf kwaliteiten van begeerte zijn de vijf zintuigobjecten (tastindrukken, smaak, geur, geluid en vormen), maar er is ook een ander rijtje: zang, dans, gesproken woorden, muziek en vrouwen (alles wat een monnik moet ontberen).

Een andere tegenstander protesteert hier tegen en verkondigt zijn eigen standpunt als het enige juiste.

12. *Als dit de voorstelling van zaken zou zijn, zouden er vele en grote misverstanden aan kleven, daarom is deze voorstelling hier niet mogelijk.*
13. *Ik zal echter een theorie uitleggen, die klopt met de praktijk. Hij wordt gevolgd door boeddha's, pratyekaboeddha's en toehoorders.*

Er zijn drie soorten heilige personen in het boeddhisme. De toehoorders hebben de leer van de boeddha begrepen en gevolgd en hebben hun begeerten overwonnen. De boeddha's hebben het eindstadium bereikt, maar sommigen onderwijzen de leer niet. Deze laatste worden *pratyekaboeddha's*, boeddha's voor zichzelf, genoemd.

14. *Karma is onvergankelijk, als een schriftelijke schuldverklaring. Het bestaat uit vier elementen en het is van nature neutraal.*

De vier elementen zijn: aarde, water, lucht en vuur.

15. *Het gaat niet weg als het wordt losgelaten, maar alleen als erop wordt gemediteerd. Dus doordat het niet vergaan is, ontstaat er een gevolg van karma.*

Karma bestaat volgens deze theorie dus materieel. Materie is niet goed of slecht, net zoals de inkt van een schuldbekentenis niets tekort komt. Dit is geheel in overeenstemming met de leer van de Jains. Het *karma* wordt niet door goede daden weggenomen, maar je moet er op mediteren of er speciale oefeningen voor doen om het weg te krijgen.

16. *Als het weg zou zijn als het wordt losgelaten of na wedergeboorte, dan zouden daar misvattingen uit voortvloeien zoals dat het karma verdwijnt enzovoort.*

Deze tegenstander heeft nu wel iets gevonden om de continuïteit te verklaren, maar er komt een ander probleem voor in de plaats. Hij heeft gezegd dat het *karma* uit de vier fundamentele elementen van de materie is samengesteld: vuur, lucht water en aarde, met andere woorden: straling, damp, vloeibaarheid en vastheid. Deze elementen komen in hun zuivere vorm in de wereld niet voor, zij liggen aan de verschijningsvormen van deze wereld ten grondslag. De verdedigers van deze theorie stellen zich blijkbaar voor dat de elementen het *karma* opnemen in de vorm van formaties of tekens, vandaar de vergelijking met een schriftelijke schuldbekentenis.

De auteur vindt deze veronderstelling absurd.

17. *Er zou dan slechts één karma ontstaan omdat alle gelijke en ongelijksoortige karma's in hetzelfde element zouden samenvloeien.*

Alle *karma*-sporen die bij voorbeeld in het element water of vloeibaarheid zouden worden geformeerd, zouden niet meer uit elkaar te houden zijn

en één geheel vormen. Ze zijn immers inhoudelijk neutraal en dus niet verschillend.

18. *Volgens deze leer zou dan uit allerhande karma's alleen dit fenomeen ontstaan en dit blijft, ook als beide soorten karma geheel zijn gerijpt.*

Er zijn twee soorten *karma*: gunstig en ongunstig, die zouden samenvallen en dan zou al het *karma* één enkel fenomeen laten ontstaan. Omdat het *karma* blijvend is, als een schriftelijke verklaring, zou het ook nooit weggaan en steeds het fenomeen van hun gevolg teweeg brengen.

19. *Het zou verdwijnen door het overstijgen van de gevolgen of door de dood. Daarbij zou er een onderscheid zijn tussen karma met en zonder instroom van wereldse gehechtheid.*

Alleen bij het sterven of als het zich niet meer kan manifesteren, zou het gevolg van het *karma* ophouden en het onderscheid tussen goed en slecht *karma*, dus *karma* dat ons aan de wereld bindt en dat ons vrij maakt zou niet veranderen, met andere woorden, het rijpen van *karma* zou compleet automatisch gaan en niet meer veranderd kunnen worden.

20. *De leer die door de Boeddha is onderwezen is de leegte en niet het uitdoven van de bestaanskringloop, dus niet het eeuwig bestaan en het niet verdwijnen van karma.*

De auteur zegt met andere woorden dat de leegte eigenlijk de leer is van de Boeddha en niet de substantieeler waar dingen blijvend al dan niet bestaan of al dan niet verdwenen zijn.

21. *Omdat karma geen substantie heeft, ontstaat het niet uit iemand en omdat het niet is ontstaan, vergaat het niet.*
22. *Als karma iets met een substantie was, zou het ongetwijfeld eeuwig bestaan en zou het niet gemaakt worden, want wat gemaakt is, bestaat niet eeuwig.*

23. *Als iemand die geen karma heeft gemaakt, de kans zou lopen karma op te lopen dat hij niet gemaakt heeft, zouden ten gevolge daarvan (monniken) zonder kuisheidsgelofte leven en overtredingen (begaan).*

Niemand zou zich nog ergens aan houden, want het zou niet helpen.

24. *Zelfs alle alledaagse opvattingen worden dan zonder meer tegengesproken en het verschil tussen het begaan van slechte daden en het verwerven van verdienste wordt dan onzin.*
25. *Als karma feitelijk iets met een substantie zou zijn, zou het gerijpte gevolg ervan juist weer opnieuw rijpen.*

Het laten rijpen van gevolgen zou tot de eigenschap van het karma horen en nooit over gaan.

26. *Het karma bestaat in essentie uit karakterkwellingen, maar dit karma en deze karakterkwellingen bestaan niet werkelijk. Als de karakterkwellingen niet werkelijk bestaan, hoe zou karma dan werkelijk bestaan?*
27. *Karma en karakterkwellingen worden de basisvoorwaarden voor een lichaam (in een volgend leven) genoemd, als karma en karakterkwellingen leeg zijn, wat dan te zeggen over het lichaam?*

Alles lijkt op zich te bestaan, als substantie, maar dat is een illusie.

De tegenstander probeert het nog een keer.

28. *Degene die het karma ondergaat is het wezen dat een combinatie is van begeerten en dat onwetendheid niet overwonnen heeft. Hij is niet iemand anders en niet dezelfde als degene die het karma maakt.*

Wij zijn niet dezelfde en niet een ander als degene die we in een vorig leven waren, maar er is wel continuïteit. Maar hoezo dader, hoezo anders of verschillend?

29. *Omdat het karma hier niet afhankelijk en niet onafhankelijk ontstaan is, is de dader dit ook niet.*
30. *Als er geen karma is en geen dader, hoe zou er dan een gevolg kunnen zijn dat door karma ontstaat; als er dan geen gevolg is hoe zou er nog iemand bestaan die het karma ondergaat?*
31. *De dader die dat karma heeft gemaakt is als een magische verschijning waarbij als het ware door een magische verschijning een andere magische verschijning wordt getoverd.*
32. *Het is alsof een leraar, een meestertovenaar, een magische verschijning tovert en deze andere voortgebrachte weer opnieuw magische verschijningen tovert.*
33. *Karakterkwellingen, karma's, lichamen, daders en gevolgen zijn als een geestenstad, een luchtspiegeling of een droombeeld.*



Shuntei: *Wilde ganzen in Katada* (Katada no rakugan).
Uit Acht scenes uit de provincie Ōmi (Ōmi hakkei), ca.1815-20

18. Het zelf

1. *Als het ik uit de componenten zou bestaan, dan zou het onderhevig zijn aan ontstaan en vergaan. Als het iets anders zou zijn dan de componenten, dan zou het niet de kenmerken van de componenten hebben.*

Er is vanaf het begin van het boeddhisme een levendige discussie geweest over de status van het zelf of de ziel.† Er zijn uitspraken van de Boeddha waarin hij het bestaan van een ik zonder meer ontkent, maar in andere uitspraken spreekt hij normaal over een ik alsof er niets aan de hand is. Zij die het bestaan van een ziel ontkenden, legden dit dan zo uit, dat de Boeddha deze laatste uitspraken heeft gedaan voor mensen die het niet bestaan van een ziel toch niet zouden accepteren of begrijpen. Er was een stroming binnen het boeddhisme, de Pudgalavādins, die volhielden dat er wel een ziel bestaat en dat deze niet hetzelfde is als de componenten van de persoon, maar ook niet verschillend. Ze werden door de andere scholen heftig bekritiseerd. De discussie begint met de opvatting die standaard is bij de meeste abhidharmascholen. De twee alternatieven worden uitgesloten: het ik bestaat niet uit de vijf componenten: lichaam, gevoel, waarneming,

† Er is een hele discussie mogelijk over de verhouding tussen zelf of ik en ziel. Het zelf is misschien het beste op te vatten als het vermogen van een mens naar zichzelf te verwijzen en zichzelf tot onderwerp van discussie te maken. Door inlevingsvermogen kan een mens zichzelf beschouwen vanuit het standpunt van de ander. Een ziel is datgene wat iemand maakt tot wat hij is. Het is een metafysisch element, dat dit vermogen symboliseert en dat tevens garant staat voor de absolute identiteit van een mens, immuun voor alle veranderingen. Het is degene die naar hemel of hel gaat, het voorwerp van metafysische beloning en chantage.

neigingen en bewustzijn, maar het is ook niet iets anders. Het ik is één geheel en kan dus niet uit meerdere componenten tegelijk bestaan. Elke component gaat verder zijn eigen gang en stoort zich niet aan een ik. Als we ons lichaam zouden zijn, zou ons lichaam niet langer moe zijn op het moment dat we niet meer moe zouden willen zijn. Als het ik uit gevoel zou bestaan, zouden we ons niet langer boos voelen als we dat niet meer zouden willen. Hetzelfde geldt voor de andere componenten: we zijn niet ons waarnemingsproces, we zijn ook niet onze neigingen of ons bewustzijn. Onze componenten veranderen bovendien voortdurend, terwijl ons ik het zelfde blijft. Het ik kan ook niet iets zijn dat apart bestaat naast de componenten, want dan zouden we niet moe zijn of woedend, dan zouden niet wij een boek lezen, licht geraakt zijn of op een bepaalde manier van iets bewust, maar de componenten. Wat is dan de status van ons ik?

Ook in het westen is er kritiek geweest op het bestaan van een ziel. Hume onderzocht zijn innerlijk leven en kwam nergens iets tegen dat op een ziel of een ik lijkt. Er waren alleen maar gedachten. Het ik is volgens hem dus geen ding, maar de gelegenheid voor het opkomen van gedachten.

2. *Als het ik niet bestaat hoe zou er dan nog iets van mij kunnen zijn? Iemand is zelfloos en bezitloos omdat zijn ik en egoïsme zijn opgehouden.*

Een heilige heeft zijn egoïsme overwonnen en heeft dus volgens de traditionele opvattingen geen ik of ziel meer. Het monnikschap is traditioneel een belangrijke training om heilig te worden in deze zin.

3. *Niettemin, iemand die bezitloos en zelfloos is bestaat niet. Wie iemand ziet die bezitloos en zelfloos is, die ziet het niet goed.*

Nāgārjuna gebruikt hier het woordje ‘zien’ in de betekenis van ‘werkelijkheid zien’, dus als je denkt dat je iemand ziet zonder ik of bezit, dan zie je de werkelijkheid niet. Je denkt alleen dat je iets ziet, maar in feite zit je je zelf iets wijs te maken.

4. *Als zelfs het ‘mijn’ en ‘ik’ noemen van zowel uiterlijke als innerlijke zaken is verdwenen, stopt de gehechtheid en als dit is vernietigd is de wedergeboorte vernietigd.*

De wedergeboorte is de gehechtheid aan het leven, die vorm krijgt in de vijf componenten van gehechtheid, of de persoonscomponenten. Wat Nāgārjuna, dus duidelijk wil maken is dat de gehechtheid niet verdwijnt door discipline of gewenning, maar door inzicht. Om te beginnen is er niet iemand zonder zelf. Als de Boeddha na zijn verlossingservaring zegt dat hij de Boeddha is geworden, gebruikt hij het woordje ‘ik’ en dat is niet een loos woord zonder betekenis. Iedereen verwijst naar zichzelf met ‘ik’ en noemt zaken de zijne. De Boeddha heeft het ook over zijn leer en niet over de of een leer. Nāgārjuna verwijdt zich niet van het alledaagse woordgebruik, van de alledaagse wereld om zich op te sluiten in een technische theorie zoals de *abhidharma*. Daarvoor in de plaats zegt hij dat je moet ophouden om innerlijke en uiterlijke zaken als ‘ik’ en ‘van mij’ te beschouwen. Om in termen van de filosoof Kant te spreken: het transcendentale ego (dat in de grammatica de eerste persoon enkelvoud mogelijk maakt) verdwijnt niet zomaar, want het is een onderdeel van de grondstructuur van onze wereld. Het empirisch ego, dat emoties en conflicten bevat, kan misschien wel veranderen of verdwijnen. De vraag is nu of dit nodig of zelfs mogelijk is.

5. *Als je je karma en karakterkwellingen voorstelt, is er verlossing door het verdwijnen van karma en de karakterkwellingen. Deze ontstaan door verbeelding, bij leegte wordt de discursiviteit echter opgeheven.*

De begrippen ‘karma’ en ‘karakterkwellingen’ fungeren in een model dat bedoeld is om een verklaring te geven voor het gedrag van mensen. Dit als basis voor een methode waarmee je door middel van verschillende soorten discipline het *nirvāṇa* kunt bereiken. Volgens Nāgārjuna bestaan ze niet echt, het zijn geen substanties. Waarom hij dat denkt is wel gebleken uit voorgaande discussies. Het zijn ook geen fenomenen, niemand heeft ooit een stukje *karma* of een slechte eigenschap gezien of gehoord. Nāgārjuna ontkent niet dat de begrippen ergens goed voor zijn, maar hij geeft blijkbaar zelf de voorkeur aan een andere methode: de leegte of de meditatie op de leegte. Dit moet leiden tot een ervaring waarbij men zich niets

meer voorstelt, waarbij de discursiviteit, dat wil zeggen het opwekken van gedachten door andere gedachten, tot rust is gekomen. Dan zijn er geen karakterkwellingen en *karma* meer. Er is ook geen gehechtheid, want er is niets om gehecht aan te raken. Zelfs het empirische ego kan niet verdwijnen, want een boeddha moet eten en drinken, een zekere vorm van egoïsme is onvermijdelijk, wat Nāgārjuna hier aanbeveelt is het relativeren en het doorzien van het ego door de meditatie op leegte.

6. *Door de boeddha's wordt enerzijds onderwezen dat er een zelf is en anderzijds dat er geen zelf is. Er wordt ook nog onderwezen dat iemand zowel wel als niet een zelf heeft.*

Of er een zelf is of niet hangt er maar vanaf hoe je het bekijkt. Als je het hebt over een empirisch zelf, het zelf dat aan ziektes zoals depressie kan lijden en dat de psycholoog of psychiater probeert te genezen, dan kun je zeggen dat dit niet bestaat. Onze geest is een stroom van gedachten en geen eenheid. Zelfs een gedachte is een illusie. In feite zijn er volgens de Abhidharma alleen maar geïsoleerde bewustzijnsmomenten die elkaar zo snel opvolgen dat ze de indruk geven van een continuïteit. Zonder deze illusie zou er echter geen taal zijn en geen boek geschreven of gelezen kunnen worden.

Maar zelfs als dat niet zo zou zijn, dan nog bestaat ons innerlijk leven voornamelijk uit wat we onszelf wijs maken. Dit is het empirische ego, dit is wat we zijn voor onszelf. Jean-Paul Sartre (1905-1980) geeft in zijn boekje 'Het ik is een ding'[†] een beschrijving van hoe dit ik tot stand komt. Wij maken ons een voorstelling van dit ik op grond van wat we herinneren te hebben gedaan en gedacht en hoe we verwachten te reageren op toekomstige situaties. Daarbij speelt ook nog een rol hoe we denken dat anderen over ons denken.

Anderzijds is er het transcendentale ego, maar dat is geen ding of fenomeen. Kant noemde dit de transcendentale eenheid van apperceptie (de noodzakelijk te veronderstellen eenheid van bewuste waarneming). Onze gedachten verwijzen naar een eenheid, want we kunnen bij elke gedachte of waarneming ons ervan bewust worden dat wij het zijn die denken en waarnemen en niet een ander. Het zijn onze gedachten en waarnemingen

[†] Sartre 1978.

waarin wij ons kunnen vergissen. Wij zijn dan ook verantwoordelijk voor wat we doen en zeggen en niet een ander. Er is dus een ik als element van de structuur van onze wereld en onze gedachten. Het is als een grammaticale vorm, bij voorbeeld de eerste persoon enkelvoud, die we op school leren nadat we er al jaren mee vertrouwd zijn. Dit ik bestaat. Alhoewel, het bestaat niet als ding of fenomeen, het is er alleen voor zover wij deelhebben aan een wereld waarin we met anderen samenleven.

7. *Gestopt is het benoembare, gestopt is de gedachtenwereld, want de werkelijkheid is zonder ontstaan en vergaan, zoals het nirvāṇa.*

Het *nirvāṇa* is het definitief ophouden van gehechtheid en dus van het lijden. De ervaring van leegte is een soort tijdelijk *nirvāṇa*, waarbij de werkelijke staat van de dingen, de nonsubstantialiteit wordt ervaren en begrepen. De verbeelding is tot rust gekomen en er is niets om gehecht aan te raken, geen dingen, geen voorstellingen en niet de leegte zelf, want ook dit is geen substantie.

8. *Alles is werkelijk, maar alles is ook niet werkelijk en alles is werkelijk zowel als niet werkelijk en ook noch werkelijk noch onwerkelijk, dit is de leer van de boeddha.*

Alles is werkelijk als fenomeen, dat wil zeggen voor zover het zich als werkelijkheid toont, maar het is onwerkelijk in zoverre het zich toont als wat het niet is, een substantie. Het is werkelijk zowel als niet werkelijk, voor zover het lijden en de onrust die we ondervinden een werkelijk motief is om te trachten naar het *nirvāṇa* te komen en dus de onwerkelijkheid van de dingen tot een feit te maken. Vanuit het standpunt van een boeddha zijn de dingen echter niet werkelijk en niet onwerkelijk. Het voorbeeld dat hier vaak wordt gebruikt is dat je van een kind van een onvruchtbare vrouw ook niet kunt beslissen of het een meisje of een jongen is. Een meer hedendaags voorbeeld zou zijn dat je niet kunt zeggen of het op 30 februari 2002 regende of mooi weer was. Elke uitspraak gaat over substanties en als die er niet zijn gaan uitspraken nergens over.

9. *Niet van iets anders afhankelijk, stil, niet door discoursiviteit gemanifesteerd, zonder voorstellingen, zonder verscheidenheid, dat is het kenmerk van de werkelijkheid.*
10. *Al wat bestaat is afhankelijk, want net zo goed als iets niet is wat het is, is het ook niet iets anders. Daarom zijn de dingen niet momentaan maar ook niet eeuwig.*

Het beeld van de werkelijkheid dat Nāgārjuna hier geeft, doet denken aan dat van de filosoof Baruch de Spinoza (1632-1677). Alles wordt bepaald door wat het met de andere dingen te maken heeft. De dingen ontlenen hun identiteit niet aan zichzelf, maar aan relaties met andere dingen. Een goed voorbeeld vormen de velden van een schaakbord. Het zijn niet gewoon plaatsen waar je een schaakstuk op kunt zetten, een schaker weet dat elk veld zijn eigen strategische mogelijkheden heeft. Deze mogelijkheden verschillen bovendien per spel en veranderen in de loop van het spel. Je kunt niet zeggen dat zo'n veld na elke zet iets totaal nieuws is, want dan zou het spel geen continu verloop hebben en dus onmogelijk zijn. Je kunt ook niet zeggen dat de velden een eigen onveranderlijke identiteit hebben, want dan zouden er geen verschillende strategische situaties mogelijk zijn en het spel ook niet kunnen bestaan. Zo gaat het ook met de dingen. Een boek is afhankelijk van de schrijver, lezers, de cultuur, andere boeken, kortom eigenlijk van de rest van de wereld. Een ding is niet zichzelf en ook niet iets anders.

11. *Geen eenheid en geen verscheidenheid, niet momentaan en niet eeuwig, zo is de nectar van de leer van de boeddha's, de beschermers van de wereld.*
12. *Als boeddha's niet verschijnen en bovendien de śravaka's verdwijnen, ontstaat er inzicht zonder contact bij de pratyekaboeddha's.*

Dit is een opmerkelijke mededeling. Wat wil Nāgārjuna hiermee zeggen? De interpretatie van professor Vetter lijkt hier erg aannemelijk: Nāgārjuna ziet zichzelf als een pratyekaboeddha, een verborgen boeddha, een boeddha die niet met een schare volgelingen door het land trekt en een nieuwe traditie sticht. Iemand die wel het inzicht heeft en niet de verdienste, niet de erkenning en de macht.

19. De tijd

1. *Als het heden en de toekomst afhankelijk zouden zijn van het verleden, dan zouden heden en toekomst tijdens het verleden moeten bestaan.*

De vraag naar wat eigenlijk tijd is, heeft filosofen altijd erg beziggehouden. Augustinus (354-430) verzuchtte al: ‘Wat is tijd? Als niemand het me vraagt weet ik het, maar als iemand me vraagt om het uit te leggen weet ik het niet meer!’ De meeste mensen gaan ervan uit dat het verleden ergens anders nog bestaat, vandaar het idee van reizen door de tijd, maar dit klopt niet met het karakter van de tijd zoals we dit dagelijks beleven. Als een vaas gebroken is, dat wil zeggen er niet meer is, is hij voorgoed verdwenen. En in een vaas die er nog niet is kunnen we geen bloemen zetten. Augustinus komt overigens tot de conclusie dat tijd niet in de wereld buiten ons bestaat, maar alleen in onze gedachten. Het verleden is wat we ons herinneren en de toekomst is wat we verwachten. Schopenhauer verbindt daaraan veertien eeuwen later de conclusie dat de wereld dus niet materieel kan bestaan, want iets kan alleen materieel bestaan als het veroorzaakt is en oorzakelijkheid kan niet bestaan zonder tijd. Deze conclusie zou Augustinus zeer betreuren, want dat zou nogal wat afdoen aan het prestige van God, die dit immers voor een deel te danken heeft aan het feit dat Hij de wereld heeft geschapen.

Nāgārjuna zou er echter best tevreden mee zijn. Hij wijst overigens in dit vers al direct het standpunt van de Sarvāstivādins af, dat het verleden en de toekomst nog op zekere wijze bestaan. Hij heeft daar weinig woorden voor nodig, want de dagelijkse ervaring is duidelijk genoeg.

2. *Als daarentegen het heden en de toekomst toen niet bestonden, hoe kunnen ze er dan toch van afhankelijk zijn?*
3. *Er bestaat anderzijds ook geen verleden dat onafhankelijk van beide een feit is. Er is daarom geen heden en geen toekomst.*
4. *Op precies dezelfde manier moeten ook beide overgebleven aspecten worden beschouwd en ook het hogere, lagere en middelste deel, enzovoort en eenheid, enz.*

Het zal duidelijk zijn dat dezelfde redenering opgaat voor het heden en de toekomst. Het zelfde kan echter ook gezegd worden van alle drie aspecten van een ding die dankzij hun onderlinge relatie bestaan, bij voorbeeld het bovenste, het middelste en het onderste deel van een ding. Het geldt ook voor koppels zoals eenheid en veelheid. Een eenheid bestaat niet als er geen veelheid is, dat wil zeggen als je het niet kunt tellen, maar een veelheid is wel een verzameling eenheden.

5. *Tijd die stilstaat bestaat niet. Tijd die niet stilstaat wordt niet waargenomen. Hoe kan tijd zich kenbaar maken als waarneembaar als ze niet wordt waargenomen?*

De tegenstander beroept zich nu op de ervaring: we ervaren toch het verstrijken van de tijd? Maar hoe zou dat kunnen? Je kunt alleen maar ervaren wat er is. Tijd is er niet, tijd gaat voorbij, anders is het geen tijd. Husserl zal later schrijven dat tijd niets anders is dan ons teruggrijpen naar het verleden en vooruitlopen op de toekomst, vandaar dat het onmogelijk is om vast te stellen of een uur lang of kort duurt. Een goed voorbeeld is het lezen: we lezen elk moment slechts een woord of een zinsdeel en we zouden er totaal niets van begrijpen als we bij het lezen niet telkens terug zouden grijpen naar wat we al gelezen hebben en vooruit zouden lopen op wat we verwachten te zullen lezen. Dit drijft onze gedachten, het staat dus in nauwe relatie tot de discursiviteit, de ontwikkeling van gedachteconstructies.

6. *Als tijd afhankelijk is van de dingen, hoe zou er dan tijd kunnen bestaan zonder de dingen? Er bestaat echter geen enkel ding, hoe zou tijd dan kunnen bestaan?*

De tegenstander roept uit dat je toch op een zonnwijzer (of je horloge) kunt zien hoeveel tijd er is verstreken. Maar als je daarnaar kijkt, zie je geen tijd. Je ziet een paar wijzers of een schaduw. Als je de tijd afleest, dan vat je deze dingen op als tekens waarvan je de betekenis moet interpreteren. Die betekenis bestaat niet los van de interpretatie. Wat Nāgārjuna met zoveel woorden steeds opnieuw aantoont, is dat de dingen tekens zijn en geen substanties. Als we erin slagen het voortdurende interpretatieproces dat ons dag en nacht bezig houdt even te onderbreken, dan is er leegte en innerlijke rust.

Dingen, dus de wijzers of de schaduw bestaan echter ook niet op zichzelf, het zijn geen substanties. Om iets als schaduw of wijzer van een klok te kunnen herkennen moeten we heel wat interpreteren. We hebben dat als kind ook moeten leren. Hoe kan tijd dan wel bestaan? Dat betekent niet alleen dat de wijzer van een klok niet bestaat als tijdsaanduiding, maar ook niet als bewegend iets en zelfs niet als object. Kan tijd bestaan als zij afhankelijk is van dingen die weer afhankelijk zijn van wat wij erin zien? Nee, tijd bestaat niet!



Ando Hiroshige (1797-1858), *Esdoorns bij Mama, Tekona-heiligdom*
(Mama no momiji Tekona no Yashiro Tsugihashi)

20. De voorwaarden

1. *Als een gevolg ontstaat door een opeenstapeling van oorzaken en voorwaarden en het gevolg bevindt zich al in de opeenstapeling, hoe kan het dan door de opeenstapeling ontstaan?*

Het is merkwaardig dat Nāgārjuna opnieuw terugkomt op het probleem van de oorzakelijkheid. Dit was toch al afgehandeld? Candrakīrti doet of zijn neus bloedt. Er is echter wel een verschil: het gaat nu niet om de oorzakelijkheidsleer van de Abhidharma, maar om een algemeen idee van oorzakelijkheid. Een gevolg ontstaat volgens de tegenstander door een hoofdoorzaak gecombineerd met randvoorwaarden. Blijkbaar is dit een polemiek met mensen die niet de oorzakelijkheidsleer van de Abhidharma aanhingen, mogelijk zelfs niet de leer van de Boeddha.

In elk geval is de strekking van het argument duidelijk: als het gevolg al terug te vinden is in de oorzaak en randvoorwaarden, dan is dit er al en wat er al is kan niet ontstaan. Als het er echter niet is, kan het ook niet ontstaan, want dan zou alles wel uit alles kunnen ontstaan. Van eieren kun je een omelet bakken, maar als er niets van de omelet in de eieren is terug te vinden, is er geen reden om niet te veronderstellen dat je er ook chocoladevla van kunt maken, want die zit ook niet in de eieren. Je zou bovendien verwachten al iets van het gevolg in de oorzaak en randvoorwaarden te kunnen waarnemen, want waarom zou er anders sprake kunnen zijn van de oorzaken en de randvoorwaarden van dit gevolg? Je zou geen enkele reden hebben om een oorzakelijk verband te veronderstellen. Twee willekeurige gebeurtenissen die na elkaar plaatsvinden zouden dan oorzaak en gevolg kunnen worden genoemd.

2. *Als een gevolg door een opeenstapeling van oorzaken en randvoorwaarden ontstaat en het gevolg bevindt zich niet in de opeenstapeling, hoe kan het dan door de opeenstapeling ontstaan?*
3. *Als het gevolg zich in de opeenstapeling van de oorzaak en randvoorwaarden bevindt, dan moet het op zijn minst in de opeenstapeling kunnen worden waargenomen, maar het wordt niet in de opeenstapeling waargenomen.*
4. *Als het gevolg zich niet in de opeenstapeling van de oorzaak en randvoorwaarden bevindt, dan zouden oorzaken en randvoorwaarden gelijk zijn aan iets dat geen oorzaak en gevolgen heeft.*
5. *Als een oorzaak verdwijnt nadat hij een gevolg heeft teweeggebracht, moet de oorzaak twee keer bestaan: als dat wat het gevolg heeft teweeggebracht en als dat wat is verdwenen.*

Je mag veronderstellen dat een oorzaak als essentie heeft het voortbrengen van een gevolg. Als dit zo is moet de oorzaak zolang die er is doorgaan met het voortbrengen van het gevolg. Het laten verdwijnen van zichzelf is een totaal andere activiteit en daarvoor heb je een andere essentie nodig. Let wel, we hebben het nog steeds over een substantiële oorzaak. Dat het gevolg zou ontstaan nadat de oorzaak is verdwenen is natuurlijk complete onzin, want dan wordt het gevolg teweeggebracht door iets dat er niet meer is.

6. *Als een oorzaak verdwijnt zonder dat hij een gevolg heeft teweeggebracht, is het gevolg zonder oorzaak. Het is ontstaan terwijl de oorzaak al verdwenen is.*

De tegenstander heeft nog één optie: het oorzakelijke complex en het gevolg bestaan tegelijkertijd. Dat is echter niet wat we in onze wereld voor mogelijk houden.

7. *Als het gevolg zich precies tegelijk met de opeenstapeling van oorzaak en voorwaarden zou manifesteren, zou dat betekenen dat de verwekker en degene die verwekt wordt tegelijkertijd zouden bestaan.*

Je kunt nu zeggen dat de vader en de zoon tegelijkertijd kunnen bestaan en dat dat zelfs vaak voorkomt, maar eigenlijk is het sperma van de vader de verwekker en dat treffen we in de zoon niet aan. Bovendien zou de oorzaak niet kunnen ophouden met gevolgen te veroorzaken en ofwel steeds hetzelfde gevolg blijven veroorzaken (als een computer die vastloopt), ofwel een oneindige serie van gevolgen laten ontstaan.

Hoe je het wendt of keert, het veronderstellen van een zelfstandig bestaan van oorzaken en gevolgen leidt altijd tot absurditeiten.

8. *Als het gevolg net voorafgaande aan de opeenstapeling zou verschijnen, dan zou er een gevolg zonder oorzaak apart van oorzaak en randvoorwaarden moeten bestaan.*
9. *Als het gevolg zou bestaan als een voortzetting van de oorzaak nadat de oorzaak is verdwenen, dan zou dat betekenen dat de oorzaak opnieuw ontstaat, hoewel hij tevoren al is ontstaan.*

Een laatste poging van de tegenstander: de melk is er niet meer, maar de boter is een soort voortzetting van de melk. Wel, in dat geval is de melk ofwel hetzelfde als de boter, ofwel iets anders. Blijkbaar wil de tegenstander de eerste optie. Dan verdwijnt de melk dus en komt hij even later weer met de naam 'boter' terug. Blijkbaar kent de tegenstander aan de melk de natuurlijke neiging toe om steeds onder een andere naam opnieuw te ontstaan.

10. *Hoe kan iets dat verdwenen en opgehouden is een gevolg laten ontstaan dat al ontstaan is? Hoe kan een oorzaak die aanwezig is in, maar verborgen wordt door het gevolg, dit laten ontstaan?*

We zeggen dat de melk de oorzaak is van deze boter als de boter er al is. Je kunt niet zeggen dat de melk de oorzaak is van boter die er nog niet is, want iets dat niet bestaat heeft geen oorzaak nodig. De melk is er echter niet meer en kan ook niet bestaan als er al boter van is gemaakt. Hoe kun je dan toch zeggen dat de melk de oorzaak is? Als je nu zegt dat de melk nog in de boter zit, dan is er dus niets met de melk gebeurd. De melk zit verborgen in de boter als een brief in een envelop. Is de brief soms de oorzaak van de envelop?

11. *Als de oorzaak niet door het gevolg wordt verborgen, welk gevolg kan het dan laten ontstaan, want noch voordat hij gezien is, noch nadat hij gezien is, laat de oorzaak het gevolg ontstaan.*

De tegenwerping is blijkbaar dat de oorzaak er wel is, maar dat je hem niet ziet. Welnu, als de oorzaak het gevolg voortbrengt voordat hij zich toont, dan oefent hij zijn functie uit voordat hij er is. Want zijn en zich tonen is hetzelfde (dit uitgangspunt deelt Nāgārjuna met de fenomenologie van Husserl). Als je een onwaarneembare oorzaak veronderstelt, kun je wel alles verzinnen. Als hij een gevolg voortbrengt terwijl hij zich toont, is het gevolg wel of niet aanwezig. Als het gevolg al aanwezig is, wordt het niet meer veroorzaakt. Wanneer niet evenmin.

Als de oorzaak al verdwenen is, kan hij natuurlijk niets meer veroorzaken en als je zegt dat hij er nog is, maar dat je hem niet meer ziet, dan kun je even goed iets anders onzichtbaars verzinnen als oorzaak.

12. *Want een gevolg dat niet voorbij is zou bestaan samen met een oorzaak die wel voorbij is. Of het gevolg nu ontstaan is of niet, er kan in geen geval contact met de oorzaak zijn.*

Als het gevolg er is, is de oorzaak er niet en omgekeerd.

13. *Want als het gevolg ontstaan is, kan er in geen geval contact zijn met een oorzaak die nog niet ontstaan is, al voorbij is of aan het ontstaan is.*

Het gevolg is er al en heeft niets anders nodig om er te zijn, want het bestaat als substantie. Als het gevolg er niet is, heeft het natuurlijk ook niets nodig. Substanties bestaan op zichzelf en niet in relatie tot iets anders.

14. *En als het gevolg niet ontstaan is, kan er in geen geval contact zijn met een oorzaak die aan het ontstaan is, nog niet ontstaan is of al verdwenen is.*
15. *Als er geen contact is: hoe kan de oorzaak dan het gevolg laten ontstaan? Zelfs als er contact is: hoe kan de oorzaak het gevolg laten ontstaan?*

Als er wel contact is, dan zijn ze er beide al, wat kan de oorzaak dan nog laten ontstaan?

16. *Hoe kan een oorzaak die vrij† van gevolgen is een gevolg laten ontstaan? Hoe kan een oorzaak die niet vrij† van gevolgen is een gevolg laten ontstaan?*

Nāgārjuna herhaalt het nog maar eens. Als het gevolg niet in de oorzaken zit kan alles alles laten ontstaan, als het gevolg wel in de oorzaak zit, kan het niet meer ontstaan. Opmerkelijk is dat hij hier het woord ‘leeg’ gebruikt in de zin van het ontbreken van iets dat men verwacht aan te treffen. Sartre geeft hiervan een voorbeeld in *l'Être et le Néant*:‡ als je een afspraak met iemand (bijvoorbeeld Piet) hebt in een café om vier uur en Piet is er dan niet, dan is deze afwezigheid een fenomeen. Je verwacht Piet en overall waar je kijkt, geen Piet. Een week eerder was je ook in dat café, maar toen had je de afspraak niet. Piet was er toen ook niet, maar dat was geen fenomeen. Piets afwezigheid was vanzelfsprekend en derhalve onmerkbaar.

17. *Een gevolg dat niet leeg is zou niet ontstaan en niet vergaan. Het niet lege gevolg zou bestaan als iets dat onvergankelijk is en niet ontstaan.*

Het begrip ‘leeg’ betekent hier niet dat de oorzaak niet in het gevolg zit, maar dat er geen substantie in zit, dat het gevolg met andere woorden niet op zichzelf bestaat. Iets dat op zichzelf bestaat, een substantie dus, heeft niets anders nodig en kan dus niet ontstaan of verdwijnen, niet door zichzelf en niet door iets anders. Het zou erg verwarrend zijn als Nāgārjuna

† Letterlijk: ‘leeg’; ‡ blz. 43 e.v.

zonder waarschuwing in twee passages achter elkaar het woord 'leeg' in verschillende betekenissen zou gebruiken. Ook hier kun je verwachten dat de leegte dus een manifeste leegte is. Je verwacht een substantie, maar deze toont zich als afwezig. De verwachting van substanties is het effect van taal. Woorden wekken de indruk naar substanties te verwijzen, gedachten ook. Als de gedachten tot rust komen is er vrede. Tijdens bewusteloosheid, diepe slaap of diepe roes is er de leegte op de niet manifeste manier: we merken er niets van.

18. *Hoe zou een gevolg kunnen ontstaan dat leeg is? Hoe zou een gevolg kunnen vergaan dat leeg is? Ook als een gevolg leeg is betekent dat, dat het onvergankelijk is en niet ontstaan.*

Het is dus ook niet zo dat we begrepen hebben hoe de dingen bestaan als we onszelf alleen voorhouden dat er geen substanties zijn. Zonder substanties is er ook geen sprake van oorzakelijkheid. Net zo goed als schaduwen of beelden op de televisie elkaar niet kunnen veroorzaken, kunnen substantieloze dingen elkaar niet veroorzaken. Iets zonder substantie kan niet ontstaan of vergaan want het is niet iets.

19. *Want gevolg en oorzaak kunnen onmogelijk hetzelfde zijn en gevolg en oorzaak kunnen onmogelijk verschillende dingen zijn.*
20. *Als het gevolg en de oorzaak hetzelfde zouden zijn, zouden de verwekker en de verwekte dezelfde zijn. Als het gevolg en de oorzaak apart zouden bestaan, zou een oorzaak hetzelfde zijn als wat geen oorzaak is.*
21. *Hoe zou een oorzaak een gevolg kunnen laten ontstaan als het echt als substantie zou bestaan? Hoe zou een oorzaak een gevolg kunnen laten ontstaan als het niet als substantie echt bestaat?*

In het eerste geval heeft het gevolg geen oorzaak nodig en in het tweede geval is er geen oorzakelijkheid nodig, want er ontstaat niet iets.

22. *Er kan geen oorzakelijkheid zijn van iets dat juist niet wordt voortgebracht en als er geen oorzakelijkheid is, waaruit zou er dan een gevolg ontstaan?*

Een ander argument is dat iets eerst iets moet zijn om iets te kunnen veroorzaken, maar wat stelt nu een combinatie van oorzakelijke factoren eigenlijk voor? Is dat wel iets? Is het geen verzinsel en hoe zou een verzinsel iets kunnen voortbrengen dat echt bestaat?

En als er geen echte oorzaak is hoe kan er dan een gevolg zijn, hoe kan er een oorzaak zijn als er geen gevolg is?

23. *Hoe zou deze combinatie van oorzaak en randvoorwaarden, die niet eens vanzelf zichzelf voortbrengt, ook nog een gevolg kunnen laten ontstaan?*
24. *Het gevolg wordt niet gemaakt door de combinatie van oorzaak en randvoorwaarden en niet door iets anders. Hoe kan er op enigerlei wijze een combinatie van oorzaak en randvoorwaarden zijn zonder gevolg?*



Hokusai (1760–1849), boeren op het land

21. Vergaan en ontstaan

1. *Er is helemaal geen vergaan, niet met ontstaan en niet zonder. Er is helemaal geen ontstaan, niet met vergaan en niet zonder.*

Hier komen de, volgens de Boeddha, drie essentiële kenmerken van de wereld ter sprake: alles is vergankelijk, onbevredigend en non-substantieel. Geen boeddhist kan dat ontkennen zonder ‘van zijn geloof af te vallen’. Nāgārjuna ontkent echter glashard dat er zoiets is als vergankelijkheid, maar met reden zoals blijkt.

2. *Hoe kan er nu vergaan zijn zonder ontstaan, er is toch geen dood zonder geboorte? Zonder vergaan is er ook geen ontstaan.*

Vergaan en ontstaan impliceren elkaar, maar als dat zo is, kunnen ze niet apart bestaan. Er bestaat immers geen dag apart van de nacht en geen oorzaak zonder gevolg. Ze kunnen echter niet tegelijkertijd bestaan. Logisch zullen de meeste mensen zeggen: iets ontstaat eerst, bestaat een tijdje en vergaat dan. Dit papier is ooit ontstaan en zal ook ooit weer verdwijnen. Dat betekent dus dat ontstaan en vergaan wel degelijk bestaan. Maar toch, het ontstaan en vergaan van het papier speelt tijdens het lezen geen enkele rol. Ze komen pas ter sprake als we het papier bekijken als een tijdelijke verschijning, dus als we willen weten hoe lang het boek al bestaat en wanneer en hoe het zal vergaan. Ontstaan en vergaan zijn dus geen vaste eigenschappen van een substantie, iets dat op zichzelf bestaat, maar begrippen die in een manier van spreken, in een bepaald taalspel worden gebruikt. We veronderstellen dat die dingen ook bestaan als we er niet over praten. Als ontstaan en vergaan eigenschappen van een substantie zouden zijn, zouden

ze beide tegelijk moeten bestaan, want een substantie is nu helemaal wat hij is.

3. *Hoe zou er vergaan kunnen zijn tegelijk met ontstaan? De dood vindt immers niet plaats precies tegelijk met de geboorte?*
4. *Hoe zou er ook ontstaan kunnen zijn zonder vergaan, want geen ding is toch ooit zonder vergankelijkheid?*

Ze kunnen echter ook niet zonder elkaar bestaan en aangezien ze elkaar opheffen, kunnen ze dus geen eigenschappen zijn van een substantie. In dat geval kan er dus geen sprake zijn van dingen die vergaan en ontstaan.

- 5.† *Hoe zou er ontstaan kunnen zijn tegelijk met vergaan, de geboorte vindt immers niet plaats tegelijkertijd met de dood?*
6. *Hoe kan nu het bestaan van twee dingen een feit zijn als bewezen is dat ze niet samen met elkaar bestaan en niet zonder elkaar?*

Ontstaan en vergaan, geboorte en dood, ze kunnen niet apart bestaan, maar ook niet samen. Afgezien van het feit dat het ontstaan en vergaan van een substantie onmogelijk is, zijn de begrippen ‘ontstaan’ en ‘vergaan’ vol tegenstrijdigheden. Toch weten we dat dingen en personen een begin en een einde hebben. Een kaars kunnen we bij voorbeeld zien opbranden. De kaars vergaat en de kaarsvlam ook. Zouden we het opbranden van een kaars op een film opnemen en de filmbeelden stuk voor stuk bekijken, dan zouden we geen kaars zien verdwijnen. We zouden alleen een aantal beelden zien van kaarsstompjes in verschillende grootte. Door ons de kaars als substantie voor te stellen en dit beeld telkens te vergelijken met de beelden, ontstaat het idee van iets dat verdwijnt. Ook bij het zien van een ontstaan zien we niets als we niet weten wat er aan het ontstaan is. Als we iemand

† Dit vers ontbreekt in het Chinees, mogelijk vond Kumārajīva dit overbodig omdat het praktisch een herhaling is. Er zijn meerdere voorbeelden bekend van deze manier van inkorten van een vertaling door Chinese vertalers. De Chinese cultuur was toen al duizend jaar een schriftcultuur. In de Indiase cultuur is het gebruik van het schrift lange tijd voor religieus en filosofisch gebruik marginaal gebleven. Bij een mondelinge, dus aan te horen, tekst zijn dit soort herhalingen belangrijker dan bij een te lezen tekst, waar de lezer immers altijd vorige passages kan herlezen.

een schilderij zien maken kan het soms een hele tijd duren voor we zien wat hij of zij aan het maken is. Tot dat moment zien we alleen iemand verfstrepen op een doek zetten. Bij een abstract werk kan het zelfs zijn dat we, zelfs als het af is, pas na lange tijd kijken en denken begrijpen wat er ontstaan is en dat er iets ontstaan is. Ontstaan en vergaan zijn dus producten van onze verbeelding.

Wat heeft dit met de boeddhistische verlossingsleer te maken? Stel dat we gehecht raken aan een schilderij. De boeddhistische verlossingsleer zegt dan dat we onszelf opzadelen met een probleem, want we zullen ons zorgen maken over het behoud van het schilderij en verdriet hebben als het kapot gaat. De tegenstander zegt dus dat je moet voorkomen gehecht te raken aan dingen, door jezelf eraan te herinneren dat ze vergankelijk zijn. 'Je hebt je bezittingen en geliefden alleen te leen, ze zijn niet echt van jou', zou een stoïcijn zeggen. Nāgārjuna wijst er echter op dat er geen gehechtheid op kan treden als je begrijpt dat wat er ontstaat en het ontstaan zelf een product is van de verbeelding, dat ze met andere woorden leeg zijn.

7. *Er is geen ontstaan van iets dat vergankelijk is, er is geen ontstaan van iets dat onvergankelijk is. Er is geen vergaan van iets dat vergankelijk is en er is geen vergaan van iets dat onvergankelijk is.*

Iets dat vergankelijk is, dat met andere woorden de inherente eigenschap heeft te vergaan, is altijd aan het vergaan. Het kan niet ophouden met vergaan en kan ook niet iets doen dat onverenigbaar is met deze eigenschap, bij voorbeeld ontstaan. Dat zou hetzelfde zijn als zeggen dat iets tegelijk vooruit en achteruit kan gaan. Iets dat onvergankelijk is kan er nooit niet zijn en kan dus ook niet ontstaan.

Iets dat vergankelijk is heeft de eigenschap van vergaan en kan dat vergaan niet als activiteit uitoefenen, er zouden dan twee processen van vergaan zijn. Het is niet logisch te zeggen dat de regen regent (al is dat in sommige talen zoals het Turks wel gebruikelijk).

8. *Er is geen ontstaan en geen vergaan zonder een ding (dat ontstaat of vergaat). Er bestaat geen ding dat niet zowel ontstaat als vergaat.*

Het bestaan van dingen impliceert dat ze ontstaan en vergaan. Ontstaan en vergaan impliceert het bestaan van dingen. Dit is net als het begrip 'schaakmat' het schaakspel impliceert en omgekeerd en van het schaakspel weten we zeker dat iemand dat ooit heeft verzonnen.

9. *Iets dat leeg is, kan niet ontstaan en niet vergaan. Iets dat niet leeg is kan niet ontstaan en niet vergaan.*

Iets dat leeg is, is geen ding, geen substantie en kan geen eigenschappen hebben of activiteiten uitoefenen. Een schaduw of een figuur in een film loopt niet en staat niet stil, ontstaat niet en vergaat niet. Als dit niet gek klinkt, komt dat alleen maar omdat we het bij wijze van spreken zo zeggen, maar wel beseffen dat het niet echt zo is. Het is een metafoor.

Iets dat niet leeg is, is een substantie en moet dus altijd zijn wat het is. In dat geval kan er ook geen sprake zijn van ontstaan en vergaan.

10. *Het is onzin om te zeggen dat ontstaan en vergaan hetzelfde zijn. Het is onzin om te zeggen dat ontstaan en vergaan verschillende dingen zijn.*

Ze kunnen niet hetzelfde zijn, want ze zijn tegengesteld. Ze kunnen geen verschillende dingen zijn, want ze zijn van elkaar afhankelijk. Er is immers niets dat alleen maar ontstaat en niet vergaat of omgekeerd. Hoe kun je dan zeggen dat ze op zich bestaan? Ze zijn net als andere dingen zoals kort en lang, groot en klein, duur en goedkoop het product van onze verbeelding. Of je iets kort of lang vindt hangt er maar van af hoe je het bekijkt. Net als 'kort' en 'lang' zijn ontstaan en vergaan geen eigenschappen of activiteiten, maar interpretaties.

11. *Ontstaan zowel als vergaan zouden bestaan omdat ze worden waargenomen? Ontstaan zowel als vergaan worden alleen gezien vanwege verblindheid!*
12. *Een ding ontstaat niet uit een ding. Een ding ontstaat niet uit iets anders dan een ding. Iets anders dan een ding ontstaat niet uit iets*

anders dan een ding. Iets anders dan een ding ontstaat niet uit een ding.

Er zijn twee mogelijkheden: iets is een ding of niet. Een ei is een ding, een omelet ook. Een omelet kan niet uit een ei ontstaan, want dan zou het ei steeds omeletten voortbrengen en zou de omelet niet kunnen ophouden te ontstaan. De omelet ontstaat ook niet uit iets anders dan een ding, bij voorbeeld een activiteit of een pseudo-ding als een schaduw, want dan zou iets uit niets ontstaan. Een schaduw ontstaat niet uit een andere schaduw, uit licht of uit het ei, want een schaduw ontstaat niet, maar verschijnt.

13. *Een ding ontstaat niet uit zichzelf en ook niet uit een ander ding, noch ontstaat het uit zichzelf en een ander ding. Hoe kan het dan ontstaan?*

Dat een ding niet ontstaat uit zichzelf en ook niet uit zichzelf in combinatie met iets anders, is vanzelfsprekend, want dan zou het er eerst zijn en vervolgens pas ontstaan. Dat een ding niet uit een ander ding ontstaat, is bewezen. Je zou nog kunnen opperen dat iets uit een combinatie van meerdere dingen ontstaat. Dan zouden de dingen waaruit iets ontstaat wel of niet in het nieuwe ding moeten opgaan. In het eerste geval zouden ze ophouden te bestaan en dat is onmogelijk voor een substantie en in het tweede geval zou het nieuwe ding niet kunnen ophouden te ontstaan.

14. *Als iemand aan (het bestaan van) een ding gelooft volgt daaruit een eeuwigheids- of een momentaneitsleer, omdat een ding in dat geval eeuwig dan wel vergankelijk zou zijn.*

Als een ding vergankelijk is, moet het blijven vergaan en ontstaan. Afgezien van het feit dat dit onmogelijk is, volgt hieruit de theorie die in de Abhidharma wordt verkondigd: alle dingen bestaan uit atomen die een moment bestaan en vervolgens weer verdwijnen. Het alternatief is het idee dat dingen eeuwig bestaan, maar dan is elk ontstaan niets anders dan een schijnbare verandering van een eeuwige substantie. Er verandert in dat geval dus eigenlijk nooit iets. Dat is de leer van het Sāṃkhya, een niet-boeddhistische school. Beide worden door de Boeddha afgewezen en zijn

derhalve taboe. Nāgārjuna toont hiermee dus aan dat alleen zijn opvatting van het lege bestaan van de dingen voldoet aan de eisen van de Boeddha. De tegenstander vindt echter dat de Abhidharma wel de opvattingen van de Boeddha juist weergeeft.

15. *Als iemand aan (het bestaan van) een ding gelooft is er juist geen ontstaan en geen eeuwigheid, want het ding bestaat als een stroom van ontstaan en vergaan van oorzaken en gevolgen.*
16. *Als een ding een stroom van oorzaken en gevolgen is, dan volgt daaruit dat de oorzaak (steeds) verdwijnt omdat iets dat vergaat niet opnieuw ontstaat.*

Het ding is dan weliswaar niet momentaan, maar dat komt omdat het wordt geïnterpreteerd als een effect van samenstellende delen, atomen, en die zijn wel degelijk momentaan.

17. *Dat een echt ding, dat substantieel bestaat, (ooit) niet echt zou bestaan is onzin. Tijdens het nirvāṇa echter wordt de bestaansstroom gestopt door innerlijke rust.*

Wij beelden ons substanties in doordat onze gedachten steeds over dingen gaan. We moeten steeds oppassen dat goede dingen niet verloren gaan en slechte dingen niet bij ons blijven. Deze rusteloosheid die door de dingen en de gehechtheid eraan wordt veroorzaakt, kan worden gestopt. Is deze rust eenmaal bereikt dan zijn ook de dingen verdwenen.

18. *Als het vorige is verdwenen is een volgend ding onzin. Als het vorige niet is verdwenen is een volgend ding onzin.*

Om nu te voorkomen dat het begrip bestaansstroom al te letterlijk wordt genomen, legt Nāgārjuna uit dat we dit niet als een soort rivier of waterval moeten opvatten. Ook de bestaansstroom is een illusie. Ze is eigenlijk een model van de Abhidharma. Deze ziet het bestaan immers als een voortdurend ontstaan en uitdoven van momentane atomen. Het *nirvāṇa* wordt dan gezien als het niet meer ontstaan van mentale atomen en dat wordt ook wel voorgesteld als het stoppen van een stroom.

Als een atoom verdwenen is, is er geen oorzaak meer die een volgend atoom kan laten ontstaan. Als een atoom nog niet verdwenen is, is er geen plaats voor een volgend atoom. Deze moet immers in de plaats van het vorige komen.†

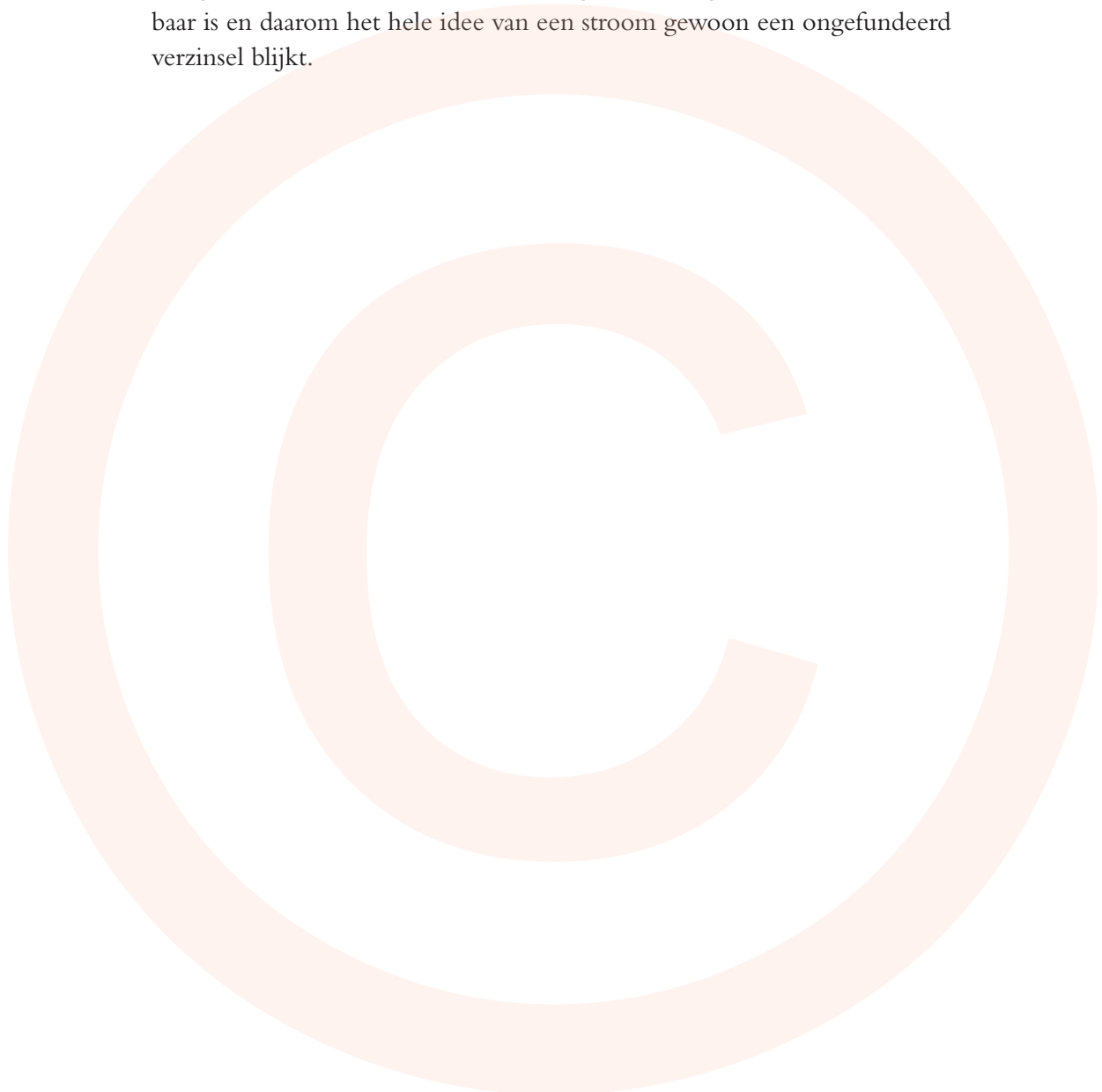
19. *Als een volgende zou ontstaan terwijl het vorige aan het verdwijnen is, zou er een ander aan het ontstaan zijn terwijl het ene aan het verdwijnen is.*

Het model van een stroom is gebaseerd op opvolging en vervanging. Opvolging betekent dat een atoom precies op de plaats komt van een vorig atoom. Vervanging betekent dat het nieuwe atoom de functie van het vorige overneemt. In beide gevallen ontkom je niet aan een grens tussen vorig en volgend atoom. Op die grens is er niets. Elk beeld van een overlapping in bestaan tussen vorig en volgend atoom is absurd. De atomen moeten achter elkaar komen als kralen aan een ketting. Deze voorstelling is echter ook onhoudbaar, omdat dan het contact tussen twee atomen ondenkbaar wordt. Bovendien kan het volgende atoom niet iets anders zijn dan het vorige, want in dat geval is er geen continuïteit in de stroom. Het volgende kan ook niet hetzelfde zijn, want dan verandert er nooit wat.

20. *Dat het verdwijnende hetzelfde is als wat aan het ontstaan is, is onzin: wordt men ook geboren met dezelfde componenten waarin men sterft?*
21. *Een bestaansstroom klopt dus met geen enkele van de drie tijdsaspecten. Als deze bestaansstroom er niet is tijdens één van de drie tijdsaspecten, hoe kan deze dan bestaan?‡*

† Hier is waarschijnlijk een woordspeling bedoeld, ‘is onzin’ kan ook vertaald worden als ‘wordt niet verbonden’. Een volgend atoom kan niet achter een vorig komen, omdat het onzin is en omdat er geen connectie tussen beide bestaat. Merk ook op dat vers 17 niet past, want dit vers sluit logisch aan bij vers 16. Dit is een reden om te vermoeden dat vers 17 later is toegevoegd en als dat zo is, dan is dit wellicht ook het geval met andere verzen die meer positief zijn en van *nirvāṇa* spreken; ‡ Ook hier kan ‘kloppen met’ ook vertaald worden als ‘verbonden’, wat opgevat kan worden als een verwijzing naar het feit dat het verband tussen opeenvolgende atomen niet denkbaar is.

De drie tijdsaspecten zijn natuurlijk verleden, heden en toekomst. We hebben gezien dat het verband met een vorig en een volgend atoom niet denkbaar is en daarom het hele idee van een stroom gewoon een ongefundeerd verzinsel blijkt.



22. De Boeddha

1. *De Boeddha is niet de componenten en niet iets anders. De componenten zitten niet in hem, hij zit niet in de componenten en hij bezit geen componenten. Wie is er dan Boeddha?*

Als een boeddhist iets niet kan ontkennen is dat het bestaan van de Boeddha, hier ‘*tathāgata*’ genoemd (letterlijk: hij die tot waarheid gekomen is). De Boeddha bestaat toch echt, de Boeddha is toch wat hij is, de Boeddha is toch zeker wel een substantie? ‘Nee’, zegt Nāgārjuna heel consequent, ‘ook de Boeddha is leeg.’ Een persoon bestaat uit vijf componenten: lichaam, emoties, waarneming, neigingen en bewustzijn. Hij is niet de vijf componenten bij elkaar, want de vijf componenten zijn elk verschillend en hij is één persoon en kan dus niet in alle vijf tegelijk zitten. Hij is ook niet ergens anders te vinden. Het is niet zo dat je eerst de Boeddha moet opsporen en dan in de Boeddha op zoek moet gaan naar de vijf componenten. Als je elke component apart bekijkt, vind je er geen Boeddha. Je kunt ook niet zeggen dat hij de eigenaar is van zijn componenten, want de eigenaar en zijn bezit bestaan los van elkaar. Er is dus nergens iets aan te wijzen waarvan je kunt zeggen dat het de Boeddha is.

2. *Als de Boeddha afhankelijk is van de componenten, bestaat hij niet substantieel en hoe kan wat niet substantieel bestaat bestaan uit een andere substantie?*

Het enige alternatief lijkt nu te zeggen dat de Boeddha niet ergens bestaat, maar dat hij afhankelijk bestaat van zijn componenten. Net zoals een geschreven woord afhankelijk bestaat van de letters. In dat geval zijn we het

eens, dan is de Boeddha leeg, dan bestaat hij niet substantieel en dan kun je hem ook niet aan een andere substantie toeschrijven, bij voorbeeld door te zeggen dat de Boeddha bestaat uit zijn leer, of als hoofd van de monniksorde.

3. *Wat afhankelijk van een andere substantie bestaat, dat wordt zelfloos genoemd, maar hoe zou wat zelfloos is een boeddha kunnen zijn?*

De Boeddha zelf leerde dat alle dingen zonder zelf zijn. Ze zijn zonder zelf, vergankelijk en onbevredigend. De Abhidharma legt dit uit als een atoomleer. Alle dingen bestaan als de beelden op een monitor of tv-scherm: ze bestaan uit opflitsende deeltjes van verschillende soorten die heel even bestaan en dan weer verdwijnen. Dit papier is een fenomeen zonder drager, het zijn eigenlijk opflitsende elementaire deeltjes die ons de indruk geven van papier. Als dat zo is en de Boeddha bestaat op dezelfde manier, dan is er geen Boeddha, hooguit deeltjes die de indruk geven van een fenomeen zonder dragende essentie die we 'Boeddha' noemen.

4. *Als hij geen substantie heeft, hoe zou hij dan de substantie van iets anders kunnen hebben? Wie is die Boeddha, die apart bestaat van de eigen substantie of de substantie van iets anders?*

Als iets van zichzelf geen substantie heeft, dus niet iets is dat uit zichzelf bestaat, dan kun je het niet op grond van iets anders zelfstandig laten bestaan. Een geschreven woord is een fenomeen dat afhankelijk van zijn letters bestaat. Het heeft geen substantie, anders zou je het niet moeten leren lezen. Je kunt nu niet zeggen dat het woord toch zelfstandig bestaat omdat het gedragen wordt door iets anders, bij voorbeeld een substantiële betekenis.

5. *Als de Boeddha iemand is die onafhankelijk van de componenten zou bestaan, dan zou hij er vervolgens afhankelijk van geworden zijn, want nu is hij er afhankelijk van.*

Er is echter zo iets als wedergeboorte, dat in de meeste boeddhistische kringen, zeker in het India van de tweede eeuw, vanzelfsprekend werd geacht. De Boeddha is dus wedergeboren en heeft met zijn geboorte de com-

ponenten verworven. De tegenstander oppert nu de mogelijkheid dat de Boeddha voor zijn geboorte onafhankelijk van de componenten bestond. Het probleem is dan wel dat er iets heel ingrijpends is gebeurd: hij was eerst onafhankelijk en later afhankelijk, hoe is dat te verklaren?

6. *De Boeddha is echter op zijn beurt niet een wezen dat onafhankelijk van de componenten ontstaat en hoe kan iets afhankelijk worden als het niet onafhankelijk is?*

Er wordt echter niemand geboren zonder of los van de componenten, ook de Boeddha niet, daarom is het onzin om te zeggen dat de Boeddha afhankelijk van zijn componenten is geworden.

7. *Er ontstaat in geen geval een toegeëigende (persoonscomponent) zonder dat dit toegeëigend wordt en er is geen enkele boeddha die zonder toegeëigende (persoonscomponent) is.*

De persoonscomponenten moeten in elk geval door iemand worden toegeëigend, anders bestaan ze niet, maar wie zou ze zich moeten toeëigenen? Dat zou een boeddha moeten zijn zonder bestaanscomponenten en juist die bestaat niet.

8. *Als hij op de vijf manieren wordt onderzocht, is de Boeddha niet het ene noch het andere. Hoe kan die dan beschreven worden door middel van de toegeëigende (persoonscomponenten)?*

Het blijkt dat de Boeddha niet hetzelfde is als de persoonscomponenten en niet iets anders, er geen deel van uitmaakt en er niet los van bestaat. De drie soorten relaties van erin zitten, bevatten en bezitten, zijn ook niet mogelijk. Je kunt dus aan de hand van de persoonscomponenten niets over de Boeddha zeggen.

9. *Wat toegeëigend is, bestaat op zijn beurt niet als substantie. Hoe kan wat zelf geen substantie heeft een andere substantie hebben?*

Wat toegeëgend is, kan als zodanig alleen maar bestaan als er iemand is die het zich toeëigent en dus is dat geen zelfstandig iets. Iets wat op zich niet zelfstandig bestaat kan natuurlijk geen zelfstandigheid ontleen aan iets anders.

10. *Zo zijn een toegeëigende (persoonscomponent) en de toeëigenaar volledig leeg. Hoe kan echter de Boeddha als leeg aangeduid worden als hij leeg is?*

We komen hier aan de grenzen van de taal. Taal gaat over de wereld. De wereld is ‘wat het geval is’ zoals Wittgenstein definieerde.† De zin ‘het papier is wit’ gaat over dingen die onderdeel uitmaken van de wereld (papier), verwijst naar een specifiek exemplaar (het) en noemt er een eigenschap van: het is wit. De zin ‘de Sinterklaas heeft een baard’ verwijst ook naar een specifieke persoon en noemt er een eigenschap van. Het feit dat Sinterklaas niet in de ervaringswereld bestaat, maar in een verzonnen wereld, verandert daar niets aan.

De zin ‘de Boeddha is leeg’ ziet er net zo uit, maar blijkt tegelijk zichzelf te ontkennen, want ze verwijst naar een bepaalde historische persoon en ontkent tegelijk dat ze naar iets zelfstandigs verwijst. De zin wil zeggen ‘er is eigenlijk niet iets dat je ‘de Boeddha’ kunt noemen’, maar doet net of dat wel zo is, namelijk dat er iets zelfstandigs is, aangeduid door een zelfstandig naamwoord, waarvan je kunt zeggen dat het de eigenschap leegheid heeft. Met andere woorden:

11. *Men kan niet zeggen dat er iets zou bestaan dat ‘leeg’ of ‘niet leeg’ beide of geen van beide is, dit wordt alleen bij wijze van spreken zo gezegd.*

Taal is geen afbeelding van de werkelijkheid, dit is geen gebrek. Het is noodzakelijk zo. Er is geen taal mogelijk die geen substanties veronderstelt. Het is zinloos om een ideale taal te maken, want alles wat we zeggen is slechts ‘bij wijze van spreken’. De filosoof Heidegger heeft zijn hele leven geprobeerd door middel van taal de echte, oorspronkelijke werkelijkheid uit te drukken. Dat veronderstelt om te beginnen al dat er zoiets is.

† *Tractatus logico-philosophicus*, stelling 1

Een criticus, Jacques Derrida (1930-2005) noemde dit heimwee naar een droom.

12. *Hoe kan er het viervoud van toepassing zijn van eeuwig tijdelijk, enzovoort, als er innerlijke vrede is? Hoe kan er het viervoud van toepassing zijn van eindig, oneindig, enzovoort als er innerlijke vrede is?*

De Boeddha is volledig bevrijd van alle wereldse categorieën zoals eeuwig, tijdelijk, beide en geen van beide, of eindig, oneindig, beide en geen van beide. Hij heeft de werkelijkheid gezien zoals deze is, hij is ‘tot de waarheid gekomen’ (de letterlijke betekenis van het woord ‘*tathāgata*’, waarmee hij meestal wordt aangeduid). Hij weet dat er geen substanties bestaan die eigenschappen hebben en begrijpt zichzelf ook niet als zodanig. Toen iemand hem vroeg ‘waar is de Boeddha na zijn dood?’ zweeg hij. Hij kon de vraag niet beantwoorden, omdat er geen antwoord mogelijk is. Niet elke vraag kan beantwoord worden. Elk antwoord op bij voorbeeld de vraag hoeveel wielen een volkslied heeft, zou suggereren dat volksliederen objecten zijn waar je wielen onder kunt zetten. Die onmogelijkheid geldt des te meer voor iets of iemand waarvan helemaal geen eigenschappen kunnen worden vastgesteld.

Niet iedereen kan dit begrijpen, ook vele boeddhisten zoeken steun bij een Boeddha al dan niet vertegenwoordigd door een echt of imaginair vader- of leidersfiguur.

13. *Wie immers gelooft in de oppervlakkige mening dat de Boeddha bestaat, moet, omdat hij zich dit voorstelt, zich ook voorstellen dat deze na het nirvāṇa niet (meer) bestaat.*

Zo’n leidersfiguur kan er alleen zijn als hij zijn functie vervult. Na de dood van de Boeddha, na zijn *parinirvāṇa*, kan hij dit niet meer en moeten we erkennen dat hij niet bestaat en dat al die Boeddhabeelden en afbeeldingen gewoon bedrog zijn.

14. *De vraag of de Boeddha wel of niet bestaat na het uiterste ophouden is echter zelfs niet mogelijk, omdat hij leeg is van substantie.*

Je kunt alleen eigenschappen toekennen aan een substantie. Toch stellen de mensen zich de Boeddha voor als man, met krullend haar, die in een bepaalde houding zit. Zo zijn de beelden en plaatjes gemaakt, maar is dat wel de Boeddha? Kun je van een beeld of een plaatje iets leren? Kun je daarvan wijsheid verwachten? Sommige mensen denken van wel, maar dit is een grote vergissing, meent Nāgārjuna.

15. *Zij die zich verbeelden dat de Boeddha eeuwig is en alle verbeelding te boven gaat, worden door hun verbeelding beetgenomen. Zij begrijpen geen van allen wat de Boeddha echt is.*
16. *De substantie van de Boeddha is de substantie van deze wereld. De Boeddha is zonder substantie, deze wereld is zonder substantie.*

Als we de wereld omschrijven als ‘alles wat het geval is’ dan is het geen ding. Zoals Kant heeft laten zien, hebben we het idee dat alles wat gebeurt iets met elkaar te maken heeft, zij het meestal niet direct. Het is op zijn minst niet onmogelijk dat we de gevolgen van een staatsgreep in een ver land ondervinden en dat komt omdat ook dit land deel uitmaakt van onze wereld. De wereld is een denkbeeldige eenheid, maar we veronderstellen de wereld bij alles wat we denken, voelen en doen. De wereld is geen substantie, ze heeft geen eigenschappen. Het gaat zelfs al te ver om te zeggen dat er één wereld is, want wat valt er te tellen? Hetzelfde kun je zeggen van de Boeddha na zijn aardse bestaan. In de oudste afbeeldingen wordt de Boeddha dan ook niet weergegeven, maar slechts aangeduid door zijn sandalen of een parasol.

23. Verkeerde opvattingen

1. *Begeerte, afkeer en domheid worden gezegd te ontstaan door de verbeelding, want zij ontstaan onder invloed van verkeerde opvattingen over goed en kwaad.*

De verkeerde opvattingen vormen een bekend rijtje in de boeddhistische leer:

- *het vergankelijke zien als onvergankelijk,*
- *het non-substantiële zien als substantieel,*
- *het onzuivere zien als zuiver en*
- *het leedvolle zien als gelukkig.*

Hoe komt het dat we iets aantrekkelijk of afstotelijk vinden? Hoe komt het bij voorbeeld dat we opeens stoppen voor een etalage en geboeid naar een elegante luxueuze fauteuil kijken en even overwegen of we die niet aan zullen schaffen? We zien de fauteuil aan voor iets dat niet kapot gaat, dat niet verandert of gedateerd wordt. We zien onszelf zitten, terwijl we ontspannen de krant lezen. Wat we niet zien is de zorg om het uiterlijk niet te beschadigen, de reparaties, het feit dat onze andere meubelen naast dit meubel oud en vervallen zullen lijken en het feit dat we nooit langer dan een half uur per dag de tijd hebben om de krant te lezen en dat wordt er niet beter op als we ons geld opmaken aan dure meubels. We zien wat onaantrekkelijk is aan voor aantrekkelijk en wat tijdelijk is aan voor iets blijvends. Hetzelfde geldt voor iets waar we een hekel aan hebben zoals een wandeling in de stromende regen. Ook dit gaat voorbij en kan ook onverwacht aangenaam of mooi zijn.

2. *Wat ontstaat onder invloed van verkeerde opvattingen van goed en kwaad dat bestaat niet substantieel, daarom bestaan de karakterkwellingen niet echt.*

De begeerte naar de mooie fauteuil is geen begeerte naar een echt ding, maar naar een onwerkelijke voorstelling die wij ons maken. Het is niet het ding zelf dat we begeren, maar de voorstelling die we ervan maken. Zodra we dus inzien dat we iets begeren dat niet bestaat, blijft er van de begeerte niets over, net zoals wanneer we ontdekken dat het heerlijke gebakje dat we in het voorbijgaan vluchtig in een etalage menen te zien eigenlijk een kaars is. Hetzelfde geldt ook voor dingen waar we een hekel aan hebben.

3. *Het wel of niet bestaan van een zelf is op geen enkele manier vastgesteld, hoe kan dit dan wel het geval zijn bij de karakterkwellingen?*
4. *Want juist het bestaan van degene van wie deze negatieve emoties zijn, is geen feit en als er helemaal niemand is, zijn de negatieve emoties van niemand.*

Karakterkwellingen moeten van iemand zijn. We kunnen echter niet zeggen dat die iemand bestaat. Van iets dat niet bestaat kunnen we niet over eigenschappen praten. We kunnen bij voorbeeld niet vaststellen of de dochter van Sinterklaas wel of niet getrouwd is. Waar hebben we het dan over?

5. *Volgens de materialisten zijn de karakterkwellingen niet in de slechte mens en de slechte mens ook niet in de karakterkwellingen op één van de vijf manieren.*

Niet op de vijf manieren wil zeggen:

- *de slechte mens is niet zijn karakterkwellingen,*
- *de slechte mens is niet iets anders dan zijn karakterkwellingen,*
- *de slechte mens zit niet in zijn karakterkwellingen,*
- *de karakterkwellingen zitten niet in de slechte mens en*
- *de slechte mens bezit geen karakterkwellingen.*

In de tweede serie zijn de karakterkwellingen en de slechte mens van plaats verwisseld, waarbij wel enige doublures optreden.

6. *Onder invloed van welke verkeerde opvattingen van goed en kwaad ontstaan de karakterkwellingen? Van de verkeerde opvattingen van goed en kwaad bestaat er geen substantie.*

De verkeerde opvattingen zijn geen dingen die ergens in onze gedachten zitten. Het zijn vergissingen, misvattingen, verkeerde gewoontes misschien, maar op het moment dat we onze vergissingen inzien, zijn ze spoorloos verdwenen en is het alsof ze nooit hebben bestaan. Hoe kunnen die verkeerde opvattingen nu iets teweegbrengen? We begeren en hebben een hekel aan dingen die niet eens bestaan en ontwikkelen ten aanzien van die onwerkelijke voorstellingen bepaalde gewoontes. Het is niet meer dan de angst om met Sinterklaas meegenomen te worden in de zak. Die angst is dan wel echt, maar als we zien hoe de vork in de steel zit, lachen we erom.

Dit impliceert dat volgens Nāgārjuna discipline en het volgen van regels een mens niet dichterbij het *nirvāṇa* brengen. Dit kan alleen inzicht. In tegendeel, wie regels volgt, erkent nog steeds de verkeerde opvattingen. Men zou de levensstijl moeten kiezen die zoveel mogelijk gelegenheid biedt om inzicht te krijgen in de leegte van de fenomenen en waarnemingen, de rest is onbelangrijk.

7. *Men stelt het zo voor dat vorm, geluid, smaak, tast, geur en fenomenen de zes soorten objecten zijn van begeerte, afkeer en domheid.*
 8. *Vorm, geluid, smaak, tast, geur en fenomenen bestaan op zich genomen uit ijle speculatie en lijken op een luchtspiegeling of een droom.*

Onze begeerte gaat uit naar zintuiglijke objecten en fenomenen en dat geldt ook voor onze afkeer. Deze bestaan echter niet op zich, ze bestaan in samenhang met onze waarnemingen en voorstellingen. Als dat duidelijk wordt, blijft er van een wereld waarover verkeerde opvattingen zouden kunnen bestaan niets over.

9. *Hoe zou er toch goed of slecht kunnen bestaan in dingen die zijn als getoverde mensen of spiegelbeelden?*

Bovendien zijn de begrippen ‘goed’ en ‘slecht’ zelf relatief. Het ene bestaat niet zonder het andere. Ze zijn zonder substantie en leeg.

10. *Wat wij ‘slecht’ noemen bestaat niet los van het goede. Omdat het van het goede afhankelijk is, kan het slechte niet bestaan.*

Goed en slecht zijn dus relatieve, conventionele begrippen. Deze opvatting staat aan de basis van Nietzsche’s boek *Jenseits von Gut und Böse*. Goed is wat de mensen goed uitkomt en kwaad is wat de mensen niet graag zien. Er is geen enkele manier om uit te maken wat in absolute zin goed is. Er is geen absolute norm, God is dood.

11. *Wat wij goed noemen bestaat niet los van het slechte. Omdat het van het slechte afhankelijk is, daarom kan het goede niet bestaan.*

12. *Als enerzijds het goede niet bestaat hoe zou er begeerte kunnen ontstaan? Als anderzijds het slechte niet bestaat hoe zou er afkeer kunnen ontstaan?*

Goed is dus niet een bovennatuurlijke categorie, of iets dat de mens van nature is gegeven of opgelegd, maar eenvoudig datgene wat aantrekkelijk is en slecht is wat afschuw opwekt. Dit is allemaal het gevolg van de verbeelding.

13. *Te geloven dat iets vergankelijk is blijvend is, is een verkeerde opvatting. In leegte is er niets vergankelijk, hoe kun je dan in een verkeerde opvatting geloven?*

Bovendien is een verkeerde opvatting, zoals het vergankelijke aanzien voor iets blijvends alleen mogelijk als we dingen en wezens zien als substanties. Er kan alleen maar iets blijvends zijn als er iets is, maar dat is niet het geval als men de fenomenen ziet als leeg. Er is dan dus ook geen verkeerde opvatting mogelijk. Hetzelfde geldt voor beide andere verkeerde opvattingen.

14. *Te geloven dat iets vergankelijk is niet vergaat, is een verkeerde opvatting. Waarom is het geloof dat iets vergankelijk leeg is dan geen verkeerde opvatting?*

Wat leeg is vergaat toch ook niet? Nāgārjuna lijkt hier de draak te steken met hen die de verkeerde opvattingen als een soort regels zien die eindeloos moeten worden opgedreund en ingeslepen zonder dat er enig inzicht bij te pas komt. Al dat gedoe over de juiste dogma's, dat zo typerend is voor het monniksleven lijkt hem niet de goede weg. Het lijdt bovendien aan het misverstand dat geloof, gelovige en geloofde weer als substanties worden gezien. De gelovige wordt bepaald door zijn geloof en omgekeerd en de wereld is zoals hij dat gelooft. Vanuit de ervaring van leegte bestaan deze juist niet op zich en daarmee wordt de hele discipline van het vermijden van de verkeerde opvattingen zinloos.

15. *Waarom iemands geloof, het geloof, de gelovige en wat wordt geloofd, al dit is volledig tot rust gekomen, daarom bestaat er geen geloof.*
16. *Als er ook geen geloof bestaat, onjuist of juist, wie zou de dingen verkeerd zien en wie zou de dingen niet verkeerd zien?*
17. *Enerzijds ontstaan er geen verkeerde opvattingen bij iemand die de dingen verkeerd ziet. Anderzijds ontstaan er ook geen verkeerde opvattingen bij iemand die de dingen niet verkeerd ziet.*

Iemand die alles verkeerd ziet heeft al verkeerde opvattingen, die kunnen er dus niet meer komen. Iemand die geen verkeerde opvattingen heeft, kan ze dan zeker niet krijgen!

18. *Bij wie tot een verkeerde zienswijze aan het komen is ontstaan geen verkeerde opvattingen. Onderzoek zelf maar bij wie er dan wel verkeerde opvattingen ontstaan!*

Laten we dan iemand als voorbeeld nemen die eerst denkt dat alles vergankelijk is en begint te vermoeden dat er toch dingen blijvend zijn, zoals bij voorbeeld een lintje van de koningin. Als we willen vaststellen of hij wel of geen verkeerde opvattingen krijgt, moeten we toch eerst vaststellen of zijn opvattingen verkeerd zijn of niet en dan zijn we terug bij de situatie uit het

vorige vers. Als verkeerde opvattingen nergens worden voortgebracht, dan worden ze helemaal niet voortgebracht, hetgeen ons brengt bij de volgende overweging.

19. *Hoe zouden er op enigerlei wijze niet voortgebrachte verkeerde opvattingen kunnen ontstaan? Als er geen verkeerde opvattingen zijn ontstaan, hoe kan er dan iemand zijn die de dingen verkeerd ziet?*
20. *Een ding ontstaat niet uit zichzelf, ook niet uit iets anders en niet uit zichzelf en iets anders samen, hoe kan iemand dan tot verkeerde opvattingen komen?*

Dit is een herhaling van vers 1 uit hoofdstuk 1 over oorzakelijkheid en het is daar al uitgebreid beargumenteerd. We kunnen dit toepassen op de verkeerde opvattingen, die immers worden gezegd ergens door te ontstaan. (Als iemand zou willen beweren dat ze nergens door ontstaan, zijn we gauw klaar, want iets dat zonder oorzaak ontstaat kan ook niet voorkomen worden.)

21. *Als er iets met zelf, iets zuivers, iets eeuwigs of iets gelukkigs bestaat dan zijn het zelf, het zuivere, het eeuwige en het geluk geen verkeerde opvattingen.*
22. *Als er niet iets met een zelf, iets zuivers, iets eeuwigs en iets gelukkigs bestaat, dan is er ook niet iets zonder zelf, iets onzuivers, iets vergankelijk of iets ongelukkigs.*

Er zijn twee mogelijkheden. Ofwel genoemde eigenschappen kunnen echt voorkomen en dan hebben de mensen die geloven dat ze er zijn gewoon gelijk. Ofwel ze komen niet voor. Als ze niet voorkomen, als het met andere woorden geen werkelijke eigenschappen van dingen zijn, dan kunnen ze ook niet afwezig zijn. Je kunt van het Nederlandse volkslied niet zeggen dat het behaard is, maar ook niet dat het kaal is.

Het lijkt misschien een soort logisch trucje wat Nāgārjuna hier toepast, maar eigenlijk zegt hij met zoveel woorden dat het vellen van algemene oordelen over alles zinloos is. Wie stelt dat alles op de wereld zus en zo is en daarbij van tevoren elke tegenspraak uitsluit, geeft geen informatie over de wereld, maar spreekt een geloofsbelijdenis uit. Een zinvolle bewering

over een ding maakt een verschil tussen wat niet het geval en wat wel het geval is met dat ding. Als één van beide onmogelijk is, dan zeg je eigenlijk niets met zo'n bewering. Er zijn wel beweringen die niet onwaar kunnen zijn, maar die gaan niet over iets dat bestaat, maar zijn eerder toelichtingen op een vorige uitspraak. Als ik zeg dat een vrijgezel niet getrouwd is, zeg ik niet iets over een bepaalde groep mensen, maar ik leg alleen iets uit over de betekenis van het woord 'vrijgezel'. Er is geen sociologisch onderzoek nodig om uit te zoeken of de bewering waar is. Wil de bewering dat er niets bestaat met een zelf, blijvend, gelukkig en zuiver waar zijn, dan kan het alleen maar een logische regel of een soort afspraak zijn en dat wordt er juist niet mee bedoeld. Een tegenwerping zou kunnen zijn: 'Toon me dan maar eens iets dat wel uitsluitend geluk brengt, blijvend is, een zelf heeft en zuiver is'. Zoiets is natuurlijk niet te vinden, maar Nāgārjuna zou ongetwijfeld antwoorden dat het antwoord en het vooroordeel worden bepaald door de vraag en niet door de wereld. Wie in een telefoonboek op zoek gaat naar een recept voor appeltaart kan ook triomfantelijk zeggen dat het telefoonboek niet deugt. Wie in een wereld waar geen substanties bestaan op zoek gaat naar substanties met bepaalde eigenschappen, fabriceert zijn eigen antwoord.

23. *Op deze manier wordt onwetendheid opgeheven door het opheffen van de verkeerde opvattingen. Als de onwetendheid is opgeheven, worden de disposities enzovoort opgeheven.*
24. *Want als iemand enige substantieel bestaande karakterkwellingen zou hebben, hoe zouden ze op enigerlei wijze losgelaten kunnen worden? Wie kan zijn substantie loslaten?*
25. *Of als iemand enige niet substantieel bestaande karakterkwellingen zou hebben, hoe zouden ze ooit losgelaten kunnen worden; wie kan iets loslaten dat niet echt bestaat?*



Hokusai (1760-1849), *Tama-rivier in Musashi-prefectuur*,
preciese tijd onbekend

24. De boeddhistische leer

1. *Als dit alles leeg is, dan is er geen ontstaan en vergaan, hieruit volgt dat volgens u de vier Edele Waarheden niet bestaan.*

Dit hoofdstuk begint met bezwaren tegen de filosofie van de leegte. Het zijn zo'n beetje de meest serieuze bezwaren die mogelijk zijn: Nāgārjuna wordt verweten de gehele boeddhistische leer categorisch te ontkennen. Als alles leeg is, dan zijn er ook geen Vier Edele (beter nog: existentiële) Waarheden.

Volgens de eerste waarheid is het gewone bestaan van de mens structureel onbevredigend en doortrokken van leed. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien wordt dit inderdaad door Nāgārjuna glashard ontkend.

Volgens de tweede waarheid is de begeerte (letterlijk de 'dorst') de oorzaak van dit euvel. Nāgārjuna ontkent dat er zoiets bestaat als een begeerte, een begerende en een begeerde. Bovendien trekt hij het bestaan van oorzaakelijkheid in twijfel. Dus ook dit lijkt een terecht bezwaar.

Volgens de derde waarheid wordt het leed van het bestaan opgeheven door de begeerte op te heffen. Ook dit kan niet waar zijn als er geen oorzaakelijkheid bestaat.

Volgens de vierde waarheid kun je de begeerte opheffen door de vorige waarheden te begrijpen en vervolgens de achtvoudige discipline van de boeddhistische monnik te volgen. We hebben ook gezien dat Nāgārjuna niet vindt dat er een discipline bestaat los van iemand die deze volgt. Al met al lijken er voldoende gronden om de monnik Nāgārjuna te beschuldigen van de meest grove vorm van ketterij en het om zeep brengen van de boeddhistische moraal. Immers:

2. *Als de vier Edele Waarheden niet bestaan, kan er geen inzicht, opgeven, cultiveren en realisatie zijn.*

Er valt dan dus niets te begrijpen over het leven, geen begeerte op te geven, je kunt niets doen om goede gewoontes op te bouwen en slechte op te geven en er is ook geen einddoel, geen *nirvāṇa* of uitgedoofd zijn van begeerten.

3. *Als dit er niet is, bestaan ook de Vier Edele Resultaten niet. Als de resultaten er niet zijn, dan zijn er geen mensen die het pad begaan en geen die het doel hebben bereikt.*

Dan bestaan ook de resultaten van het beoefenen van de boeddhistische discipline niet, de vier stadia op de weg naar *nirvāṇa*: de intreder (in de carrière naar het *nirvāṇa*), de gevorderde, de enkelterugkeerder (die nog maar één leven voor de boeg heeft na dit leven) en de nietterugkeerder (die aan zijn laatste leven bezig is).

Als er geen resultaten zijn, zijn er geen mensen die de resultaten boeken en dat betekent dat er geen *arhants* (zij die het resultaat hebben bereikt) en geen boeddha's bestaan.

4. *Als de acht stadia van de persoon er niet zijn is er geen gemeente. Als de Edele Waarheden niet bestaan, dan bestaat er ook geen Ware Leer.*

De acht stadia van de persoon zijn:

- *het op weg zijn naar intrederschap,*
- *het intrederschap,*
- *het op weg zijn naar gevorderdenschap,*
- *het gevorderdenschap,*
- *het op weg zijn naar enkelterugkeerderschap*
- *het enkelterugkeerderschap*
- *het op weg zijn naar nietterugkeerderschap*
- *het nietterugkeerderschap.*

Deze niveaus zouden niet kunnen bestaan als er geen resultaten mogelijk zouden zijn. De boeddhistische gemeenschap bestaat uit mensen die één van deze niveaus hebben bereikt. Als deze niveaus niet zouden bestaan zou er dus geen boeddhistische gemeenschap van monniken bestaan en bij gevolg zou er ook geen boeddhisme kunnen bestaan.

5. *Als de leer er niet is en de gemeenschap, hoe zou er dan een boeddha kunnen zijn? Door wat u beweert ontkent u de Drie Juwelen!*

Als er geen boeddhisme is en geen gemeenschap van boeddhistische monniken is er ook geen boeddha. Nāgārjuna ontkent dus eigenlijk de drie juwelen waarin hij als monnik juist zijn vertrouwen hoort te belijden! Erger nog: met dat gepreek over leegte laat Nāgārjuna zien dat hij ze niet allemaal op een rijtje heeft!

6. *In geval van leegte is er geen echt bestaan van gevolgen, geen goede en geen slechte. U ontkent hierdoor al het gezonde verstand!*

Nāgārjuna antwoordt:

7. *Hierop zeggen wij dat u de betekenis van de leegte niet begrijpt en dat u daarom (de leer van) de leegte en de bedoeling ervan verwerpt.*

De tegenstander is voldaan over zijn aanval, maar Nāgārjuna blijft kalm. Je zou je kunnen voorstellen dat hij fijntjes glimlacht, omdat hij al weet dat hij de aanval van de tegenstander zal ombuigen naar de tegenstander zelf. Hij begint met een citaat aan te halen dat de tegenstander ongetwijfeld ook kent: de Boeddha heeft bij zijn onderricht van twee waarheidsniveaus gebruik gemaakt. Dit was niet omdat hij het ingewikkeld wilde maken, maar omdat hij anders de leer niet kon uitleggen. Zo sprak de Boeddha over *karma* en discipline alsof er een zelf bestaat, maar hij legde ook uit dat de mens alleen maar uit vijf componenten bestaat en dat er nergens een ziel of zelf te vinden is. Ook noemt de Boeddha regels voor het eten, terwijl hij ook wel weet dat wat we eten noemen alleen bestaat op basis van conventies. Het eerste is het alledaagse niveau het tweede het transcendente niveau.

8. *Het onderricht van de leer van de boeddha's berust op twee waarheidsniveaus: het alledaagse verhullende waarheidsniveau en het absolute.†*
9. *Zij die het onderscheid tussen deze beide waarheden niet kennen, kennen niet de diepzinnige waarheid in het onderricht van de boeddha's.*

De tegenstander snapt er dus niets van omdat hij twee waarheidsniveaus door elkaar haalt: het alledaagse van het gezonde verstand, dat ook wel verhullend genoemd wordt en het uiteindelijke filosofische niveau dat daar bovenuit gaat. Beide niveaus staan dus niet los van elkaar. Het alledaagse relatieve niveau is nodig om het absolute uit te leggen.

10. *Je kunt het nirvāṇa niet bereiken zonder het absolute waarheidsniveau. Het absolute niveau kan niet worden uitgelegd zonder gebruik te maken van het verhullende.*

Logisch, want we hebben al gezien dat het verhullende niveau het niveau is van de omgangstaal.‡ Het absolute niveau is het niveau waarop de werking van de taal wordt doorzien, maar dat kun je niet uitleggen zonder van de omgangstaal gebruik te maken.

11. *Leegheid die verkeerd begrepen wordt, laat iemand die traag van begrip is verloren gaan, zoals een toverkunst die verkeerd wordt uitgevoerd, of een slang die verkeerd wordt vastgepakt.*

Als je het absolute niveau niet begrijpt, dus beide niveaus door elkaar haalt, dan krijg je vreemde ideeën en breng je jezelf in moeilijkheden. Als je een slang bij zijn staart pakt en niet bij zijn kop, dan word je gebeten. Als je een toverspreuk verkeerd uitspreekt, dan werkt hij niet in je voordeel, maar in je nadeel. Zo is het ook met het begrip 'leegte' als je denkt dat de gevolgen van je daden niet echt bestaan, dan zul je eerst door schade en schande

† Letterlijk: in absolute zin; ‡ Deze omgangstaal is de taal van wat Husserl 'de leefwereld' noemde, het is de wereld waarin we leven, die ons als vanzelfsprekend voorkomt.

moeten ondervinden dat dit wel degelijk het geval is. De leer van de leegte is voor filosofen en niet voor activisten.

12. *Juist daarom heeft de Wijze van zijn voornemen om de leer te onderwijzen afgezien, want hij beseft hoe moeilijk deze leer te begrijpen is voor hen die traag van begrip zijn.*

Nāgārjuna is geen ketter, de tegenstander is gewoon dom en daarom snapt hij niets van de leer van de Boeddha. Nāgārjuna laat hier wel merken dat hij beseft dat zijn leer van de leegte iets nieuws is en dat die niet door de Boeddha is onderwezen. Hij gaat in zijn verdediging nu zo ver dat hij beweert dat de Boeddha deze leer wel had willen uitleggen als hij maar niet van die domme leerlingen had gehad. Dit is gevaarlijk, want volgens de overlevering heeft de Boeddha vlak voor zijn dood zijn geopende hand getoond en juist gezegd dat hij alles had uitgelegd wat er uit te leggen viel en niets had achtergehouden.

13. *De tegenwerping die u naar voren brengt tegen leegte, heeft een onjuiste consequentie die ons niet treft: ze is niet van toepassing op wat leeg is.*

De tegenwerpingen missen volgens Nāgārjuna hun doel, ze gelden niet voor de leer van de leegte. Integendeel: er klopt niets van. Alleen de leer van de leegte maakt alles begrijpelijk.

14. *Iets waarvan de leegte klopt, daarvan klopt alles. Iets waarvan de leegte niet klopt, daarvan klopt niets.*
 15. *U schrijft uw eigen onjuistheden aan ons toe, alsof u het paard bent vergeten dat u hebt bestegen!*

Dit verwijst naar een in die tijd bekend verhaal van iemand die tien paarden naar een koning moest brengen en in uiterste paniek raakte toen hij er maar negen telde. Hij was vergeten dat hij zelf ook op een paard zat.

16. *Als u denkt dat de dingen vanwege hun substantie echt bestaan, dan denkt u dus dat ze zonder oorzaken en voorwaarden zijn ontstaan.*

Zoals al is aangetoond in hoofdstuk 1 kan het bestaan van iets dat er uit zichzelf is, dus als substantie bestaat, niet aan oorzaken worden toegeschreven.

17. *U ontkent zo motivatie en oorzaak en dader, activiteit en werk, ontstaan, vergaan en gevolg.*
18. *Wij noemen dat wat afhankelijk ontstaan is leegte. Dit bij wijze van spreken, maar het is wel de weg van het midden.*

Dit is een belangrijke uitspraak. Leegte is niet een hogere substantie, een soort verborgen werkelijkheid of een werkelijkheid die door helderziendheid wordt waargenomen. Leegte is niets anders dan het niet bestaan van substanties, met andere woorden het feit dat alles afhankelijk bestaat van iets anders en dat alles door ons gekend wordt afhankelijk van hoe we iets benaderen.

Wat betekent het nu dat leegte, het ontbreken van substanties hetzelfde is als afhankelijk ontstaan? We hebben gezien dat het oorzakelijk ontstaan, dat aan substanties wordt toegeschreven onhoudbaar is. Afhankelijk ontstaan is wederzijdse implicatie: als het ene er is, is het andere er ook. Als er klein is, is er groot. Als er hoog is, is er laag. Als er een oorzaak is, is er een gevolg. De dingen ontstaan met andere woorden uit het onderscheid dat we maken en dat onderscheid maken we niet naar eigen willekeur, dat onderscheid ligt vast in de taal en in het wereldbeeld en de manier van leven die bij de taal hoort. Taal gebruiken is een soort spel, dat wil zeggen dat het menselijk gedrag is dat aan regels gebonden is. Wittgenstein komt met een soortgelijke vaststelling: de betekenis van de woorden bestaat niet uit substanties, het is gewoon de manier waarop we het woord gebruiken. Die manier is gebonden aan regels. Een stelsel van regels noemt Wittgenstein een taalspel en een taalspel hangt samen met een 'levensvorm'.[†] Dat Wittgenstein geen nieuwe verlossingsweg heeft gevonden is te wijten aan het feit dat hij daar ten eerste niet naar zocht en ten tweede de ontologische implicaties van zijn vondst nooit heeft uitgewerkt. De Boeddha noemt het afhankelijk

[†] Zie bij voorbeeld Kenny blz. 158 e.v.

ontstaan en Nāgārjuna trekt er de consequenties uit. Het is zowel bij de Boeddha als bij Nāgārjuna geen kwestie van een oplossing vinden voor een filosofisch probleem, maar een visie die waarschijnlijk voortkomt uit verhoogd zelfbewustzijn verkregen door mentale training of meditatie.

Nāgārjuna noemt zijn visie de weg van het midden omdat het bestaan van de dingen niet als momentaan wordt gezien en niet als eeuwig. Deze ontologieën zijn onwenselijk omdat bij voorbeeld *karma* volgens de eerste visie direct na de daad zou verdwijnen en volgens de andere nooit zou ophouden. Beide uitersten worden vermeden, zelfs irrelevant, door de leer van afhankelijkheid. Sinds de Boeddha in zijn eerste leerrede vertelde dat zijn leer de middenweg is tussen zwelgen in lust en strenge ascese, omdat hij beide niet relevant vond voor het bereiken van het *nirvāṇa*, is de term ‘middenweg’ een soort handelsmerk van het boeddhisme geworden. Dat dit dus de middenweg is wil zeggen dat dit overeenkomstig de woorden van de Boeddha is.

19. *Er bestaat geen enkel fenomeen dat niet afhankelijk is ontstaan, want er bestaat geen enkel fenomeen dat niet leeg is.*

Nu gaat Nāgārjuna alle verwijten na die hij van de tegenstander te horen heeft gekregen en laat zien dat ze juist op zijn substantialisme van toepassing zijn.

20. *Als dit alles niet leeg is, dan is er geen ontstaan en geen vergaan. Daaruit volgt dat volgens u de Vier Edele Waarheden niet bestaan.*
 21. *Hoe zou er leed kunnen zijn dat niet afhankelijk is ontstaan? Want leed wordt vergankelijkheid genoemd en dat bestaat niet als substantie.*

Volgens de woorden van de Boeddha is leed het geconfronteerd worden met ongewenste dingen, het verlies van gewenste dingen en de onprettige ervaringen van het lichaam. Dit alles wordt mogelijk gemaakt door de vergankelijkheid, onze ervaring van de tijd. Leed ontstaat ook niet zomaar, maar afhankelijk van voorwaarden en oorzaken, anders zou je er niets aan kunnen doen.

22. *Hoe zou anderzijds een bestaande substantie kunnen ontstaan? Daarom is er geen ontstaan als leegte wordt ontkend.*

Als leed een substantie zou zijn, dan moet het er al zijn en kan het dus niet ontstaan. Dus leed kan geen substantie zijn om twee redenen:

- het is 't gevolg van vergankelijkheid en afhankelijk van omstandigheden.
- het zou als substantie niet kunnen ontstaan.

23. *Er bestaat ook geen opheffing van substantieel leed; u ontkent door uw substantialisme het opheffen ervan.*

Als leed een substantie is, is het voor zijn bestaan niet van iets anders afhankelijk, het kan dus nooit verdwijnen.

24. *Als een methode een substantie is, kun je die niet beoefenen. Als dat beoefenen wel bestaat, dan bestaat er volgens u dus geen substantiële methode.*

Een methode die op zich zou bestaan, onafhankelijk van iemand die de methode kent of beoefent of niet, zou niet beoefend kunnen worden. Alleen als beoefenaar en methode van elkaar afhankelijk zijn, kan de methode resultaat hebben. Als je wilt dat het beoefenen mogelijk is moet je wel aanvaarden dat de methode en het resultaat van dit beoefenen afhankelijk is.

25. *Als er geen leed, noch ontstaan en opheffen ervan bestaat, wat kan men dan bereiken door een methode voor het opheffen van leed?*

Het leed kan niet bestaan voor een substantialist om redenen die in vers 22 zijn genoemd. Een methode om het leed op te heffen kunnen we dus wel vergeten!

26. *Als iets als substantie niet helemaal doorzien wordt, hoe kan dit dan later alsnog? Een substantie wordt toch in elk geval begrepen als zijnde onveranderlijk.*

Een substantie bestaat als wat het is en toont zich ook als zodanig. Zij is niet afhankelijk van hoe wij er tegen aankijken. Het maakt dus voor een substantie niets uit of wij er iets van begrijpen. Zij is voor de onwetende dezelfde als voor de wijze, voor de feestvierder dezelfde als voor de yogi. Is een substantie eenmaal voor een beginnende boeddhistische monnik onbegrijpelijk, dan zal dat altijd zo blijven. Het toenemen van inzicht is voor een substantialist dus onmogelijk.

27. Juist voor u zijn realisatie, opgeven, cultiveren en inzicht onzin en dus ook de vier resultaten.

Nāgārjuna heeft niet alleen de kritiek gepareerd, maar kan nu zelfs met recht zijn tegenstander hetzelfde verwijten. De rollen zijn helemaal omgedraaid.

28. Hoe kan bovendien een resultaat worden behaald dat substantieel niet is behaald? Hij die iets kan bereiken zou dit vanwege zijn substantie al bereikt hebben.

Een substantie bestaat onafhankelijk van andere dingen. Zij is dan ofwel nog te behalen, ofwel behaald. Er is geen enkele manier denkbaar waardoor zij van te behalen zou veranderen in behaald resultaat. Als dat wel zo zou zijn dan zou het resultaat in zijn hoedanigheid van iets anders afhankelijk zijn en daarom geen substantie.

Als een substantiële persoon iets niet bereikt heeft is hij een niet-bereikt-hebber. Er is geen enkele manier waarop een niet-bereikt-hebber kan veranderen in een bereikt-hebber.

29. Als er geen resultaat is, dan zijn er volgens ons geen mensen die het resultaat hebben bereikt of er naar op weg zijn. Dan bestaan de acht stadia van de persoon niet en is er dus geen boeddhistische gemeenschap.

Volgens het substantialisme kan er dus geen resultaat zijn en een boeddhistische gemeenschap. Ook deze verwijten worden geretourneerd en de

volgende. De Boeddha zou zelfs niets te maken kunnen hebben met de staat waardoor hij boeddha is.

30. *Als de Edele Waarheden er niet zijn, bestaat de ware leer ook niet en als de leer er niet is en de gemeenschap, hoe kan er dan een boeddha zijn?*
31. *Hieruit volgt dat uw boeddha los van het ontwaakt zijn bestaat en uw ontwaakt zijn los van een boeddha.*
32. *Wie echter door zijn substantie niet ontwaakt is, kan het ontwaken niet bereiken, al is hij op weg naar het ontwaken en gedraagt hij zich als een bodhisattva.*

Elke inspanning om boeddha te worden zou tevergeefs zijn, want in een substantialistisch universum blijft alles voor altijd wat het is. Ook het meest volmaakte gedrag van een bodhisattva, een kandidaat-boeddha, zou geen boeddhaschap tot gevolg kunnen hebben.

33. *Niemand zou ook ooit enig heil of onheil bewerkstelligen. Wat voor niet lege handeling kan er worden gedaan? Een substantiële handeling kan immers niet worden uitgevoerd!*
34. *Want volgens u bestaat een resultaat zonder dat er heil of onheil is. Een resultaat dat wordt gekenmerkt door heil of onheil, bestaat dus niet.*
35. *Als er volgens u toch een resultaat bestaat dat gekenmerkt wordt door heil of onheil, hoe kan dan een resultaat, dat ontstaan is door heil of onheil, volgens u niet leeg zijn?*

Een lege handeling is een handeling die is wat hij is door zijn relaties met andere dingen, bij voorbeeld door relaties met een handelende en doel van handeling. Als de handeling niet leeg is en de relaties niet bestaan, kan de handeling niet uitgevoerd worden en heeft geen resultaat. Het resultaat zou ook op zichzelf moeten bestaan en geen relatie hebben met verdere gevolgen, dus ook niet ergens goed of slecht voor zijn. Het zou dus geen relatie met heil en onheil hebben. Merk op dat Nāgārjuna niets moet hebben van begrippen als 'het goede' of 'het kwaad'. Er bestaan alleen handelingen die goed of slecht zijn. Handelingen zijn bovendien niet goed of slecht

omdat ze in een boek als zodanig worden gekenmerkt of omdat iemand ze als zodanig heeft uitgeroepen, maar omdat ze goede of slechte gevolgen hebben.

36. *U ontkent juist al het gezonde verstand, u ontkent al wat afhankelijk ontstaan en leegte is.*

Dit is een interessant vers. Leegte wordt gewoonlijk beschreven als iets mystieks, iets wat boven het gewone alledaagse leven uitgaat. Leegte is transcendent, het is immers absolute waarheid. Het inzicht in leegte wordt ook excellerende wijsheid (*prajñāpāramitā*) genoemd.

Afhankelijk ontstaan en leegte worden hier echter op één lijn gesteld met gewoon gezond verstand. Het gezonde verstand is echter gewoonlijk substantialistisch ingesteld. Blijkbaar is leegte of substantieeloosheid iets dat aan het gezonde verstand ontbreekt, waardoor het ontspoot. Leegte is bedoeld als een aanvulling op het gezonde verstand, zodat het zichzelf begrijpt en zichzelf daardoor niet langer misleidt tot substantialisme. Als dat eenmaal zo is, wordt de leer van de Boeddha vanzelf duidelijk en wordt het einddoel bereikt.

37. *Als leegte wordt ontkend zou er niets gedaan worden. Werk zou niet worden ondernomen en een dader zou niets doen.*
38. *Als de mensen substantieel zouden bestaan, zouden ze niet ontstaan en niet vergaan. Ze zouden onveranderlijk zijn en niet op verschillende manieren bestaan.*
39. *Als alles niet leeg was, zou iets dat niet bereikt is niet bereikt kunnen worden. Er zou door handelen geen einde aan het leed kunnen worden gemaakt en de karakterkwellingen zouden geen van alle kunnen worden opgegeven.*
40. *Wie ziet dat dit alles afhankelijk is ontstaan, die ziet de werkelijkheid. Zo is de weg van zowel het ontstaan als het opheffen van leed.*



Shunman: *Bewondering voor de bloeiende pruimenboom (Haru no iro)*.
Uit het album *De kleuren van de lente*, ca.1795

25. Het Nirvāṇa

Bezwaar:

1. *Als dit alles leeg is, is er geen ontstaan of vergaan, wiens nirvāṇa zou er dan volgen op het opgeven en opheffen?*

Als er geen substanties zijn, kan geen substantiële persoon een substantieel *nirvāṇa* bereiken. Dus is er geen *nirvāṇa* als men de begeerte heeft opgegeven en de karakterkwellingen en de geestesandoeningen heeft opgeheven.

Een substantiële persoon kan echter ook helemaal niets bereiken. Een substantie bestaat op zichzelf en kan niet verdwijnen of ontstaan door iets anders. Een substantiële persoon kan niets bereiken wat hij of zij nog niet bereikt heeft. Een substantieel onbereikt *nirvāṇa* kan nooit bereikt worden.

2. *Als dit alles niet leeg is, dan is er geen ontstaan of vergaan, wiens nirvāṇa zou er dan volgen op het opgeven en opheffen?*
3. *Van het nirvāṇa wordt gezegd dat het niet wordt verloren of gewonnen, niet eindig en niet eeuwig is, niet vergankelijk en niet ontstaan.*

Bovendien werd het *nirvāṇa* ook door de Boeddha zelf met zoveel woorden als leeg betiteld. Eén van de vragen die de Boeddha weigerde te beantwoorden was de vraag of een boeddha na de dood nog bestaat. Als het *nirvāṇa* echt zou bestaan zouden zich daar de boeddha's moeten bevinden. De Boeddha zweeg niet omdat hij geen zin had om te antwoorden of

omdat hij vond dat er belangrijker dingen waren, maar omdat er geen antwoord mogelijk is. De Boeddha heeft namelijk ook met nadruk verklaard dat hij niets achter heeft gehouden en alles heeft uitgelegd wat er uit te leggen valt.

Volgens de abhidharmascholen is het *nirvāṇa* een onveroorzaakt fenomeen (*asaṃskṛtadharmā*). Het is dus een bestaand ding dat nooit niet kan bestaan en zich bevindt buiten de oorzakelijke samenhang van deze wereld. In de westerse traditie zou men spreken van een metafysisch object. Het onderscheidt zich dus maar weinig van de hemelen die naar voorbeeld van de hindoeïstische metafysica in het boeddhisme zijn geïntroduceerd. Dit is volgens Nāgārjuna een misvatting, want alles wat bestaat, maakt deel uit van de wereld en draagt daar de kenmerken van: veroudering en dood.

4. *Zolang een wezen geen nirvāṇa heeft, wordt het gekenmerkt door veroudering en dood, anders zou er iets zonder veroudering en dood moeten bestaan.*
5. *Als het nirvāṇa echter een ding is, dan zou het veroorzaakt moeten zijn, want er kan nergens enig ding bestaan dat niet veroorzaakt is.*

Als echter het *nirvāṇa* een ding zou zijn, dan zou dit betekenen dat het deel uitmaakt van het causale netwerk van bestaande dingen. De Boeddha heeft zelf gezegd dat alles bestaat dankzij voorwaarden en oorzaken. Bovendien als het niet veroorzaakt zou kunnen worden, zou niemand het kunnen bereiken.

6. *Hoe kan het zonder de componenten van gehechtheid zijn, als het nirvāṇa een ding is? Er kan immers geen enkel ding bestaan zonder de componenten van gehechtheid, ook niet het nirvāṇa.*

Alles bestaat binnen de vijf componenten van gehechtheid: lichaam, gevoelens, waarnemingen, neigingen en bewustzijn. Als het *nirvāṇa* bereikt kan worden dan moet het bestaan voor minstens één component. Als het bijvoorbeeld innerlijke vrede is, dan moet het voor het bewustzijn bestaan.

Het lijkt erop dat het *nirvāṇa* geen ding kan zijn.

7. *Als het nirvāṇa geen ding is, wat voor niet-ding zou het dan zijn? Als het nirvāṇa geen ding is, dan ook geen niet-ding.†*
8. *Als het nirvāṇa niet-ding is, hoe kan het dan zonder de componenten van gehechtheid zijn? Er kan immers geen enkel niet-ding bestaan dat zonder de componenten van gehechtheid is, ook niet één met nirvāṇa.*

Dit lijkt niets dan woordspeling, maar het komt er op neer dat de abhidharma-semantiek, die zegt dat elk woord naar een bestaand ding verwijst, hier aan zijn grenzen komt. *Nirvāṇa* is een woord dus moet het naar iets verwijzen. Het moet bestaan, want mensen kunnen het in deze wereld bereiken. Wat is het dan? Een ding? Iets anders dan een ding? Een geestesgesteldheid misschien? Het typische van het *nirvāṇa* is dat je niet weet wat het is zolang je het niet ervaart en als je het ervaart, valt er niets meer uit te leggen.

De tegenstander probeert het met een traditionele definitie, maar ook die houdt geen stand.

9. *Wat in de staat is van rusteloos rondgaan, heeft gehechtheid en is afhankelijk. Wat zonder gehechtheid en afhankelijkheid is, noemt men het nirvāṇa.*
10. *De meester heeft juist gesproken over het opgeven van dingen en niet-dingen, daarom is het onzin te zeggen dat nirvāṇa een ding is of een niet-ding.*

Mogelijk verwijst Nāgārjuna hier weer naar de Kātyāyanāsūtra.‡

Er is nog een tegenwerping mogelijk: het *nirvāṇa* is zowel een ding als een niet-ding. Deze positie moet dus nog worden weerlegd. De weerlegging ligt voor de hand omdat een ding en een niet-ding tegengestelde eigenschappen hebben.

11. *Het is onzin dat nirvāṇa zowel een ding als een niet-ding zou zijn, dan zou de verlossing zowel een ding als een niet-ding moeten zijn.*

† Een mogelijk alternatieve vertaling zou ook kunnen zijn: ‘de afwezigheid van dingen’; ‡ Zie voetnoot hoofdstuk 15, blz. 110.

12. *Als het nirvāṇa zowel een ding als een niet-ding zou zijn, dan zou nirvāṇa zowel met als zonder de componenten van gehechtheid moeten zijn.*
13. *Hoe zou het nirvāṇa zowel een ding als een niet-ding kunnen zijn? Het nirvāṇa wordt niet veroorzaakt en iets dat zowel een ding als een niet-ding is wel!*
14. *Hoe zou het nirvāṇa zowel een ding als een niet-ding kunnen zijn? Ze kunnen beiden toch niet hetzelfde zijn, dat zou betekenen licht en donker op één plaats!*

Iets dat zowel een ding is als geen ding of de ontkenning van een ding is absurd.

15. *De ongeloofwaardige bewering dat het nirvāṇa iets anders is dan een ding of een niet-ding, zou alleen bewezen zijn als is aangetoond dat er zoiets bestaat dat geen ding en geen niet-ding is.*
16. *Als het nirvāṇa iets zou zijn dat geen ding en geen niet-ding is, hoe openbaart dat zogenaamde 'geen ding en geen niet-ding' zich dan?*
17. *Men zegt dat de Verhevene na het tot rust komen bestaat, maar hij laat zich niet zien. Men zegt ook dat hij dan niet bestaat en geen van beide. Hij laat zich niet zien.*
18. *Men zegt dat de Verhevene onveranderlijk is, het laat zich niet vaststellen. Men zegt dat hij niet bestaat, 'beide' of 'geen van beide', het laat zich niet vaststellen.*

De Boeddha is geen persoon, geen substantie waarvan je kunt zeggen dat hij bestaat of niet bestaat. Hij is geen heilige die naar een hemel opstijgt en ook geen persoon die sterft. De mensen die zo praten hebben de leer van de Boeddha niet begrepen en kennen dus de echte Boeddha niet. Je kunt van wezens en personen uit het alledaagse leven vanuit dagelijks perspectief zeggen dat ze al of niet bestaan. Je kunt bij voorbeeld zeggen dat er geen melk meer in de koelkast staat en dat je nieuwe moet kopen. De Boeddha zoals Nāgārjuna dat hier bedoelt, speelt in het dagelijkse leven geen rol. Hij is juist degene die de uitweg wijst en dat doet hij niet als persoon. De Boeddha is de leer en de leer is in wezen het afhankelijk ontstaan. Natuurlijk kun je van de historische persoon die het boeddhisme stichtte wel

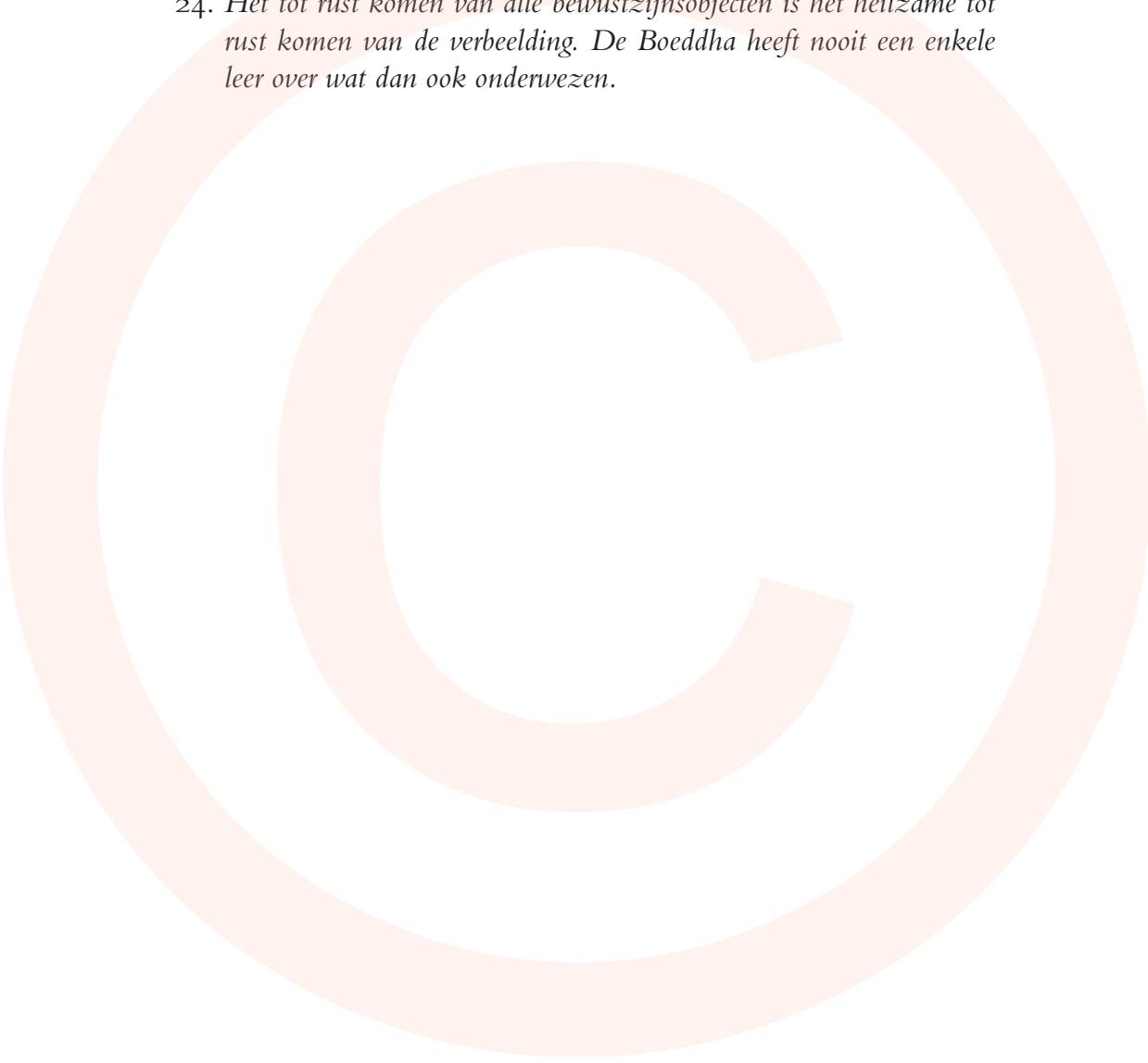
zeggen dat hij niet meer leeft, maar de historische persoon helpt niemand naar het *nirvāṇa*.

19. *Er is geen verschil tussen de bestaanskringloop en het nirvāṇa, er is geen verschil tussen het nirvāṇa en de bestaanskringloop.*
20. *Wat de grens van het nirvāṇa is, dat is ook de grens van de bestaanskringloop; er bestaat niets buiten deze, hoe subtiel dan ook.*

Het is niet waarschijnlijk dat Nāgārjuna hiermee het ontstaan van een hemel of hel wil ontkennen, want deze behoren volgens de boeddhistische visie ook tot de kringloop van het bestaan. Wel zegt hij hier dat het *nirvāṇa* geen hemel is, geen aparte plaats waar je naartoe kunt gaan en waar je buiten bereik bent van andere wezens, zoals de werelden van de verschillende soorten goden in de boeddhistische en hindoeïstische kosmologieën.

21. *Na het ophouden zijn de standpunten over een einde, de eeuwigheid enzovoort, opgegaan in het nirvāṇa dat het einde is van het voorafgaande zowel als het latere.*

Het *nirvāṇa* is een verandering van perspectief waardoor alles in een ander licht komt te staan, maar het verandert niet de relatie tussen de dingen. Het verandert zowel het verleden als de toekomst. Ons hele leven is een voortdurend streven naar geluk. Dat geluk wordt met het *nirvāṇa* bereikt. Daardoor is de toekomst veranderd van een voortdurend streven in een voortdurende vervulling. Het verleden is ook veranderd. Wat de Franse socioloog en filosoof Pierre Bourdieu ‘de illusie van de biografie’ noemt, komt in een heel ander licht te staan. Voorheen waren we een wezen dat op zich bestond en zijn eigen doelen had. Wij waren bepaald door wat we bereikt hadden of waarin we gefaald hadden en door wat ons nog te doen stond. Na het *nirvāṇa* ervaren we de wederzijdse afhankelijkheid van onszelf en de wezens en zien we dat er nooit iets bereikt is of iets waarin we gefaald hebben. Dat betekent nog niet dat we apathisch worden. Nāgārjuna schrijft als iemand met ervaring en door het schrijven van dit boek, vol enthousiasme en gedrevenheid, toont hij dat er nog steeds idealen overblijven.

22. *Wat is oneindig, wat eindig; wat oneindig en eindig, wat niet oneindig en niet eindig, als alle fenomenen leeg zijn?*
 23. *Wat is er zo, wat is er anders, wat is er eeuwig, wat is er tijdelijk, wat is er dan eeuwig en tijdelijk of ook geen van beide?*
 24. *Het tot rust komen van alle bewustzijnsobjecten is het heilzame tot rust komen van de verbeelding. De Boeddha heeft nooit een enkele leer over wat dan ook onderwezen.*
- 

26. De twaalf schakels

Dit hoofdstuk is ongetwijfeld een latere toevoeging. Hier is niet Nāgārjuna aan het woord, hier wordt niets weerlegd, dit is gewoon een standaardsamenvatting van de leer van de *nidhāna's*, de twaalf schakels van wederzijdse correlatie die het ontstaan van een leven vervuld van leed, ziekte en ouderdom verklaart. De uiteenzetting trekt zich niets aan van het ontkennen van substanties in de rest van de tekst.

Deze standaarduiteenzetting, die in vele andere boeddhistische teksten ook voorkomt, is waarschijnlijk een constructie die na de dood van de Boeddha is gemaakt. De twaalf schakels komen nergens compleet in de uitspraken van de Boeddha voor, maar wel stukken ervan.

Blijkbaar ging de tekst steeds meer als standaarduitrusting voor een monnik dienen en vond men dat dit belangrijke leerstuk niet kon ontbreken. Bovendien worden de twaalf schakels ook wel de schakels van afhankelijk ontstaan (*pratīyasamutpāda*) genoemd en dat vormt ook een belangrijk thema bij Nāgārjuna. De reden is dat de schakels afhankelijk van elkaar ontstaan, dus elkaar wederzijds impliceren. Als er onwetendheid is, is er werelds bewustzijn en als er werelds bewustzijn is, is er onwetendheid. Zo impliceert de twaalfde schakel weer de eerste en omgekeerd. Wat er ook vaak bij gezegd wordt is dat door het wegnemen van één schakel de andere ook verdwijnen.

De interpretatie van dit model is echter een ander verhaal. Gewoonlijk ziet men in de twaalf schakels een pseudo-oorzakelijke keten die zich uitstrekt over drie levens: de eerste twee hebben in het vorige leven plaatsgevonden, de volgende acht voltrekken zich in het huidige leven en de laatste in het toekomstige leven. De boodschap is dan bovendien dat de cirkel

doorbroken kan worden door doormiddel van meditatie ofwel gehechtheid ofwel onwetendheid op te heffen.

Wederzijdse implicatie staat echter los van tijd en geschiedenis, ze is niet ontologisch maar logisch van aard. De dag impliceert de nacht en als er sprake is van schaakmat, is er sprake van een schaakspel. Het is onzin om te proberen de nacht te voorkomen als er een dag is. Met één schakel zijn de anderen een feit. Als de fascinatie met de wereld is doorbroken zijn alle schakels weg. Dit is de betekenis die Nāgārjuna steeds opnieuw naar voren brengt, maar die in de gebruikelijke interpretatie over het hoofd wordt gezien.

Een ander punt is dat een wezen zonder onwetendheid het *nirvāṇa* moet hebben. In de gebruikelijke interpretatie wordt de onwetendheid in het vorige leven geplaatst en als dat zo was zou om te beginnen onwetendheid nooit kunnen worden opgeheven omdat ze voorbij is en om dezelfde reden zou bovendien iedereen verlost moeten zijn. Om het verloop in de tijd te behouden en toch twaalf schakels tegelijk aan het werk te krijgen, is men dan genoodzaakt twaalf series van twaalf schakels te veronderstellen, waarbij elke serie één fase achterloopt op de volgende (zie tabel). Het is de vraag of dit door de Boeddha ooit is bedoeld.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9
9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8
8	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7
7	8	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6
6	7	8	9	10	11	12	1	2	3	4	5
5	6	7	8	9	10	11	12	1	2	3	4
4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	2	3
3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	2
2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1

1. onwetendheid; 2. neigingen; 3. (wedergeboorte)bewustzijn; 4. lichaam-geest; 5. zes zintuigbereiken; 6. contact; 7. gevoelens; 8. begeerte; 9. gehechtheid; 10. worden (gerichtheid op de toekomst); 11. geboorte; 12. veroudering en dood

1. *Hij die verblind is door onwetendheid veroorzaakt de drie disposities tot wedergeboorte. Door hun werking komt hij tot een bestaansvorm.*

De drie disposities zijn begeerte, afkeer en onbenul. Deze draagt men met zich mee uit een vorig leven.

2. *Afhankelijk van de disposities treedt het bewustzijn een bestaansvorm binnen. Als het bewustzijn binnengetreden is, dan wordt naam-en-vorm verwekt.*

Naam en vorm is een technische term voor de twee-eenheid van materie en geest die samen het levend wezen vormen. Twee schakels uit de traditionele reeks van twaalf worden hier overgeslagen: de neigingen en (wedergeboorte)bewustzijn. Deze worden aan het einde wel genoemd.

3. *Als naam-en-vorm is verwekt, dan is er vervolgens het ontstaan van de zes zintuigbereiken. Als de zes zintuigbereiken er zijn gekomen ontstaat het contact met zintuigobjecten.*

Na het lichaam ontstaan de zintuigen met hun specifieke objecten: geuren, tastsensaties, geluiden, smaken, kleuren en begrippen. De begrippen zijn de objecten van het verstand die de verschillende zintuiglijke prikkels combineren tot objecten. U ziet nu verschillende inktvlekken, dankzij uw verstand herkent u ze als letters.

4. *Zoals het oog afhankelijk is van de vorm en de aandacht. Zo ontstaat ook het bewustzijn afhankelijk van het complex van naam-en-vorm.*

Je ziet alleen iets als je er met je aandacht bij bent en als er iets te zien valt. Zo is het bewustzijn ook afhankelijk van het lichaam.

5. *Het contact is het samenvallen van het drietal van vorm, bewustzijn en oog en door het contact ontstaat gevoel.*

Door waarneming krijgen we de overtuiging dat er waargenomen dingen buiten ons om bestaan en uit dat besef ontstaat een verhouding tussen ons en de dingen, waardoor sommige dingen zich voordoen als wenselijk en andere als onwenselijk of onbelangrijk.

6. *Afhankelijk van het gevoel is er begeerte, want omwille van het gevoel begeert men. Hij die begeert krijgt een viervoudige gehechtheid.*

Als we eenmaal hebben vastgesteld dat iets leuk, vervelend of onbelangrijk is willen we er opnieuw contact mee maken of juist niet. Dat is de dispositie van gehechtheid, waardoor we ons zoveel aantrekken van wat er om ons heen gebeurt. Deze bestaat uit vier factoren: de handelende, de zich hechtende, het object van gehechtheid en de gehechtheid zelf.

Omdat we maar heel weinig kunnen beslissen over wat er om ons heen gebeurt, leidt deze gehechtheid onvermijdelijk tot zorgen, kommer en kwel.

7. *Als de gehechtheid er is dan ontstaat er een leven van de gehechte, want als men zonder gehechtheid zou zijn, zou men verlost zijn. Er zou dan geen leven zijn.*
8. *Het leven wordt gevormd door de vijf persoonscomponenten en door het leven ontstaat de geboorte. Het leed enzovoort van het verouderen en sterven is verdriet omringd door begeerte.*
9. *Door de geboorte ontstaan neerslachtigheid en gekweldheid, zo is het ontstaan van het geheel van deze opeenhoping van leed.*
10. *Zo veroorzaakt de onwetende, die de wortel is van de bestaanskringloop, de neigingen, daarom is de onwetende iemand die handelt en niet de wetende, omdat deze de waarheid ziet.*
11. *Als de onwetendheid is opgeheven dan is er geen ontstaan van disposities, het opheffen van onwetendheid nu is het gevolg van het cultiveren van inzicht.*
12. *Als al het ene is opgeheven ontstaat daaruit niets van het andere, zo wordt heel deze opeenhoping van leed volkomen opgeheven.*

27. Tegen de dogmatiek

Dit is volgens Professor Vetter† een vroeg werk van Nāgārjuna. Het wijkt niet zo erg af van de stijl van de andere verzen als de hoofdstukken 17 en 26, maar er komen wel een aantal oudere grammaticale vormen en uitdrukkingen in voor. Dit zou je bij een vroeg werk kunnen verwachten. Het kan ook zijn dat Nāgārjuna oudere citaten heeft gebruikt of dat dit een bewerking is van een oudere tekst. Inhoudelijk staat er weinig nieuws in en zelfs enkele herhalingen van wat al eerder is behandeld. Het thema lijkt ook hetzelfde te zijn als van hoofdstuk 23, alleen lijken de argumenten meer gericht tegen niet-boeddhistische opvattingen.

1. *Te zeggen dat men vroeger bestaan heeft of eens niet bestond is een eeuwigheidsleer die berust op het verleden.*
2. *Te zeggen dat men niet zal bestaan of in de toekomst iemand anders zal worden is een eindigheidsleer die berust op de toekomst.*
3. *Men kan niet zeggen dat men vroeger heeft bestaan of eens niet bestond, want iemand is niet dezelfde die hij was tijdens vorige levens.*

De filosofie van het midden dankt zijn naam aan het afwijzen van twee uiterste dogma's: het dogma van het eeuwig bestaan en het dogma van het momentane bestaan of eindige bestaan. Beide worden gezien als exponenten van het substantialisme. De eeuwigheidsleer, die de transformatieve oorzakelijkheid impliceert, wordt toegeschreven aan hindoeïstische scholen. De eindigheidsleer, die de transgressieve oorzakelijkheid impliceert,

† Mondelinge communicatie

wordt toegeschreven aan de Abhidharmascholen en andere niet-hindoeïstische scholen, zoals de Jains. Nāgārjuna verwijt ze hier dat ze teveel nadruk leggen op de toekomst of het verleden, ten koste van een algemeen inzicht in de tijd. Tijd is zowel continuïteit als verandering.

4. *Het zogenaamde zelf zou iets anders zijn dan de componenten. Hoe denk je dat er naast de componenten ook nog een zelf kan bestaan?*

Dat dit onhoudbaar is, is al aangetoond in hoofdstuk 18.

5. *Als men zegt dat het zelf niet los van de componenten bestaat, dan zouden de componenten het zelf moeten zijn, maar anderzijds is er volgens u geen zelf!*

Een bekende passage in de uitspraken van de Boeddha is dat hij zegt dat het lichaam, de gevoelens, de waarnemingen, de neigingen en het bewustzijn niet het zelf kunnen zijn, omdat ze zich niets aantrekken van wat je wilt. Als je lichaam je zelf zou zijn, zou je sterk of jong zijn als je je sterk of jong voelde of zelfs zou willen voelen. Dat is blijkbaar niet zo, want zelfs de meest geavanceerde plastische chirurgie vermag maar weinig uit te richten. Dit bewijst dat het lichaam ingebed is in de objectiviteit, in de wereld van de dingen, die voor het zelf een bron van zorg en bekommernis vormt. Hetzelfde geldt voor de andere componenten. Bovendien blijf je als subject je hele leven dezelfde, hetgeen je niet kunt zeggen van de componenten.

6. *De componenten vergaan en ontstaan en zijn niet gelijk aan het zelf. Hoe zou dan juist de eigenaar van de componenten dezelfde kunnen zijn als de componenten?*
7. *Anderzijds kan het zelf niet compleet iets anders zijn dan de componenten. Als het iets anders was zou het zonder de componenten moeten worden waargenomen, maar het wordt niet waargenomen.*
8. *Dus is het zelf niet iets anders en niet hetzelfde als de componenten. Het zelf bestaat niet zonder de componenten en is ook los ervan.*
9. *Men kan niet zeggen dat men in het verleden niet heeft bestaan, want iemand is niet iemand anders dan hij was tijdens vorige levens.*

Als dat zo was, dan was er geen vorig of toekomstig leven en dat was voor een boeddhist onaanvaardbaar.† Dit zou namelijk inhouden dat een slechterik, die tijdens dit leven aan zijn gerechte straf weet te ontkomen, helemaal niet gestraft wordt en dat de karmaleer maar beperkt geldig is. Een dergelijke inbreuk op het principe van rechtvaardigheid en verantwoordelijkheid vond de Boeddha al onaanvaardbaar. Zijn oplossing is dat er geen identiteit is tussen twee opeenvolgende levens, maar continuïteit. De aanstekervlam waarmee je een sigaar aansteekt is niet dezelfde als die van het vuur in je sigaar, maar er bestaat wel een continuïteit.

10. *Als men iemand anders zou zijn (dan vroeger), zou men los van die ander bestaan. Die zou dan precies dezelfde blijven als bij zijn geboorte en in dat geval zou hij onsterfelijk zijn.*

Dezelfde continuïteit bestaat ook binnen één leven: een bejaarde is niet een ander als die hij was toen hij kind was. Anders zouden kind en bejaarde elk hun eigen *karma* hebben en zou het begrip ‘*karma*’ niets meer voorstellen. Ofwel het *karma* van een kind zou niet van de bejaarde zijn ofwel de bejaarde zou *karma* moeten ondervinden waar hij niet zelf voor verantwoordelijk is.

11. *Dit zou betekenen dat karma zou verdwijnen (of) dat niet degene die het karma gemaakt heeft, maar een ander het zou ondervinden en zo meer.*
12. *Het is ook niet zo dat het zelf ontstaat zonder eerst te hebben bestaan. Hieruit zou ook de misvatting volgen dat het zelf veroorzaakt zou zijn, dan wel zonder oorzaak.*

† Tegenwoordig zijn er in het Westen boeddhisten te vinden die vorige levens als een mythe beschouwen. Dat betekent niet noodzakelijk dat je dan de karmaleer helemaal moet afschaffen. Je kunt ook zeggen dat je doorleeft in je kinderen en in andere mensen met wie je intensief contact hebt gehad. Deze zullen immers de goede en slechte gevolgen van jouw daden ondervinden. Dit impliceert echter wel een minder individualistisch mensbeeld dan in het traditionele boeddhisme en in het moderne denken voor vanzelfsprekend wordt aangenomen.

Als iemand er eerst niet is en later wel, dan moet hij ofwel door oorzaken zijn ontstaan, of spontaan. Een subject, een bewustzijn heeft echter altijd een verleden. Het is geen ding. Het bestaat niet oorzakelijk of oorzaakloos.

13. *Daarom is het onzin te zeggen dat men in het verleden niet bestond, wel bestond, beide of geen van beide.*
14. *Standpunten die beweren dat men ooit in de toekomst zal bestaan, of niet zal bestaan, kunnen op dezelfde manier worden afgehandeld als die betreffende het verleden.*
15. *Als de mens een ziel† heeft dan leeft hij eeuwig. Een ziel kan niet geboren zijn, want wat eeuwig is wordt niet geboren.*
16. *Als de mens geen ziel heeft, dan leeft hij dus niet eeuwig. Als de mens geen ziel heeft dan kan er geen continuïteit van wedergeboorten zijn.*

Nāgārjuna gaat er hier blijkbaar vanuit dat het bewustzijn niet direct van het ene aardse bestaan in een ander overgaat, maar eerst een andere bestaansvorm krijgt, misschien in de verschillende hemelen en hellen, maar in elk geval tussen twee levens in. Als de mens volledig aards zou zijn, zou dat niet mogelijk zijn en zou er nooit een verband kunnen bestaan tussen twee opeenvolgende levens.

17. *Als iemand gedeeltelijk zijn ziel zou zijn en gedeeltelijk mens dan zou hij zowel eeuwig als niet eeuwig moeten leven en dat is onzin.*
18. *Als (de onmogelijkheid van) zowel eeuwig als niet eeuwig is bewezen, is (dit) eventueel ook bewezen voor het niet eeuwig en ook niet niet eeuwig.*

Het begrip van continuïteit zonder identiteit maakt het ook onmogelijk om het model van de bestaanskringloop als een soort achtbaan te zien. Er is niet iets, een ziel of iets dergelijks dat van de ene plaats naar de andere reist.

† ‘Deva’, een oud woord, dat in het latere spraakgebruik meestal ‘god’ betekent.

19. *Wil de bestaanskringloop zonder begin zijn, dan moet iets ergens vandaan gekomen zijn en weer ergens naar toe gaan, maar zo iets is er niet.*
20. *Als er niets eeuwig is wat zou er dan niet-eeuwig kunnen zijn, of zowel eeuwig als niet eeuwig, of geen van beide?*

Er is geen ziel, die eeuwig is of eindig. De meesten in de tijd van Nāgārjuna geloofden ook, net als de oude Grieken en Romeinen, dat meerdere werelden elkaar opvolgen. Net als Kant wil Nāgārjuna de ziel of de wereld niet zien als dingen. Volgens Kant zijn ze richtinggevend ideeën. De ziel is een symbool voor het zelf, het feit dat alles wat ik doe, denk en voel, aan mij gebeurt en van mij uitgaat. De wereld is de samenhang van gebeurtenissen waar ik deel van uitmaak, waarvan wij deel uitmaken. Niemand ook kan buiten zijn wereld treden. De wereld is geen ding.

21. *Hoe zou er dan een volgende wereld kunnen bestaan als de wereld eindig zou zijn? Hoe zou er trouwens een volgende wereld kunnen bestaan als de wereld oneindig zou zijn?*

Waar zou er een nieuwe wereld kunnen ontstaan als de wereld verdwenen is? Wanneer zou er een nieuwe wereld kunnen ontstaan als de vorige niet verdwijnt?

22. *Omdat de stroom van componenten is als de vlammen van een vuur, daarom is het onzin te spreken van eindigheid en oneindigheid.*
23. *Als eerst deze componenten immers zouden worden opgebruikt en ook afhankelijk daarvan geen componenten meer zouden ontstaan, zou de wereld eindig zijn.*

Als er geen wezens meer zouden worden geboren, zou er ook geen wereld meer bestaan. Blijkbaar gaat Nāgārjuna er vanuit dat de wereld niet los bestaat van het bewustzijn en de andere componenten.

24. *Als deze componenten niet eerst zouden worden opgebruikt en daarvan afhankelijk ook geen componenten zouden ontstaan, zou de wereld oneindig zijn.*†
25. *Dat de wereld gedeeltelijk eindig en ook gedeeltelijk oneindig zou zijn, of zowel eindig als oneindig dat is onzin.*
26. *Hoe zou om te beginnen van de zich hechtende aan de componenten een deel kunnen teniet gaan en een deel niet? Dit kan niet.*

De componenten kunnen er alleen zijn als iemand zich aan de componenten hecht, zich ermee identificeert. Anders is er geen persoon en zijn er dus geen persoonscomponenten. Het is ook niet zo dat iemand zich half met iets identificeert.

27. *Hoe zou ooit een deel van de componenten kunnen teniet gaan en een deel niet? Dit kan ook niet.*
28. *Als (de onmogelijkheid van) het eindig en niet eindig is vastgesteld, dan is dat eventueel ook bewezen van het niet-eindig en ook niet-oneindig.*

Nu gaat Nāgārjuna nog een stap verder: als alles leeg is, dan bestaat er ook geen dogmatiek, want er is niemand die in dogma's kan geloven.

29. *Waar, van wie, hoe en waarom zouden de standpunten betreffende de eeuwigheid enzovoort moeten ontstaan, gezien de leegte van de dingen?*
30. *Ik eer u, Gautama, die uit mededogen de heilige leer heeft onderwezen die alle standpunten overwint.*‡

† Kumārajīva heeft hier een extra vers: 'Omdat de ware leer, het ware spreken en het horen ervan zeldzaam is, is de bestaanskringloop niet eindig en niet oneindig.' ‡ Kumārajīva heeft nog twee verzen: 'Niet vernietigd, niet ontstaan, niet eindig en niet eeuwig, niet met één en niet met verschillende betekenissen, niet gekomen en niet gegaan.' – 'De Boeddha heeft oorzaak en gevolg uitgelegd en een einde gemaakt aan alle fantasie, daarom erken ik met eerbied als mijn leider de leraar die de leer van het superieure midden heeft uiteengezet.'

Index

A

abhidharma – 14, 53, 57, 131, 139, 151, 156
abhidharmascholen – 14, 67, 81, 83, 84, 94, 110, 113, 129, 182, 192
absolute waarheidsniveau – 172
afwezigheid – 20, 143
Albert Einstein – 94
analytische uitspraken – 40
Anselmus van Canterbury – 112
Aristoteles – 31, 39, 81
asatkāryavāda – 30, 88
Augustinus – 135

B

bedrog – 102, 159
bepalende omschrijving – 112
Bertrand Russell – 102
brandstof – 85, 86, 88

C

Candrakīrti – 12, 13, 139
christendom – 8, 81
conventies – 40, 79, 171

D

Demokritos – 31
Descartes – 48
drievoudige kenmerk – 67, 68

Drie Juwelen – 171

droom – 76, 78, 103, 159, 163

E

Edmund Husserl – 109
eeuwigheidsleer – 191
eeuwigheidsmodel – 30
effectieve oorzaak – 27, 32, 34
emotie – 51, 62–64
enkelterugkeerderschap – 170
Epicurus – 81

F

Feyerabend – 39

G

gaande – 31, 37–38, 40, 41–44, 48, 70, 117
gaander – 44
Galilei – 39
geest – 17, 28, 60, 75, 83, 119, 122, 123, 132, 188–189
gegane – 70, 88, 117
gevolg – 17, 25–26, 28–35, 51–54, 57, 68–69, 73, 78, 97, 113, 120–127, 139–145, 147, 164, 171, 174, 176, 178, 190, 196
gevorderdenschap – 170
God – 77, 83, 95, 112, 135, 164
godsbewijs – 112

Gorgias van Leontini – 45

H

heden – 94, 113, 135–136, 154

hoofdoorzaak – 139

Hume – 19, 26, 82, 84, 130

Husserl, Edmund – 109, 172n

I

illusie – 16, 20, 26, 37, 44, 48, 52, 54, 126, 132, 185

inherente eigenschap – 149

intrederschap – 170

K

Kant, Immanuel – 13, 57–58, 75, 82, 84, 112, 131–132, 160, 195

L

leeg – 15–17, 20, 55, 60, 103, 105, 126, 158, 160, 164–165, 169, 173, 175, 178–179, 181, 186, 196

leege – 11, 12, 20, 54–55, 101–103, 105, 125, 131–133, 137, 144, 163–165, 169, 171–174, 176, 179, 196

Leibniz – 57, 59

M

materie – 28, 51–54, 57, 82–83, 124, 189

Milindapañña – 102

momentaniteitsleer – 151

multitasking – 83

N

Newton – 57

nietterugkeerderschap – 170

Nietzsche – 18, 20, 73, 95, 164

nirvāṇa – 12, 61, 116, 133, 159, 170, 153n, 181–185, 188

non-substantiële dingen – 32, 102

O

objectoorzaak – 27, 31

ontstaan – 11–12, 14, 16, 25, 23n, 28, 30–34, 54, 58–59, 61–65, 67–76, 81, 83–84, 86–88, 98–99, 103, 109, 115–116, 121, 124–125, 127, 129, 131, 133, 139–145, 147–153, 161, 163–166, 174–176, 178–181, 184–185, 187, 189–190, 192–193, 195–196

oorzaak – 25, 27–30, 32–35, 45, 51–54, 57, 68–69, 78, 95, 97, 99–100, 113, 120, 122, 139–145, 147, 152–153, 166, 169, 174, 193, 196

oorzakelijkheid – 5, 26, 30

oorzakelijkheidsmodellen – 30, 88

P

paradox – 102

parinirvāṇa – 159

Parmenides – 37, 44, 64

Plato – 64–65, 81

pratyekaboeddha – 123, 134

precedente oorzaak – 27–28

pudgalavādins – 81, 129

R

randvoorwaarden – 139–141, 145

S

samenhang – 59, 62–65, 88, 97, 163, 182, 195

Sāṃkhya – 151

Sartre – 132, 143

satkāryavāda – 30, 88

Schopenhauer – 25, 135

Sextus Empiricus – 20, 34, 45, 73

Socrates – 64–65

Spinoza – 27, 134

spiritualiteit – 112

substantie – 17–20, 27, 32–33, 37, 39–44, 49, 54, 58–59, 61, 63–64, 71, 73, 74–

75, 77, 79, 88, 95, 98-99, 101-103, 106, 109-110, 117, 125-126, 133, 142-144, 147-148, 150-151, 155-157, 160, 163-164, 167, 174-178, 181, 184

Zeno – 44

ziel – 81-82, 85-86, 88-89, 113, 129-130, 171, 194-195, 199

svabhāva – 27

synthetische uitspraken – 40

T

Tathāgata – 111, 155, 159

te gane – 37, 41, 44, 88, 117

tijd – 7, 12, 20-21, 57-58, 67-68, 94-95, 109, 121, 135-137, 146-149, 161, 173, 175, 188, 192, 195

toekomst – 94, 135, 136, 154, 185, 188, 191-192, 194

transcendentie van het ding – 109

transformatiemodel – 30

transgressiemodel – 31

V

vergaan – 25, 67-68, 73-74, 76, 116, 124, 129, 133, 143-144, 147-152, 169, 174-175, 179, 181, 192

verhullende waarheidsniveau – 172

verleden 16, 93-94, 96, 98, 113, 135-136, 154, 185, 191-192, 194

vernietigingsmodel – 30

voortduren – 76

vuur – 20, 26, 48, 51, 59, 75, 84-88, 120, 124, 193, 195

W

waarheidsniveaus – 171-172

Z

zelf – 8, 10-11, 14, 17, 21, 33, 51-52, 71, 81-82, 88-89, 98-99, 106, 109-111, 115, 117, 120, 122, 129-133, 149, 156-157, 162, 164-167, 171, 173, 181, 182, 190, 192, 193, 195



Hokusai (1760-1849) De Tama-rivier in de prefectuur Musashi
(preciese datum onbekend)

Literatuur

- BOURDIEU, Pierre — *Raisons Pratiques*, Editions du Sueil, Parijs, 1994.
- BREET, Jan de & Rob JANSEN — *Digha-Nikaya*, Asoka, Rotterdam, 2001.
- CONZE, Edward — *Het Boeddhisme*, Het Spectrum, Antwerpen, 1970.
- DAYAL, Har — *The Bodhissattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1978.
- DUTT, Nalinaksha — *Buddhist Sects in India*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1978.
- ECKEL, Malcolm David — *Jñānagarbha on the two Truths*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1992.
- EDGERTON, Franklin — *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1985.
- FERWERDA, Rein — *Grondslagen van het skepticisme*, Ambo, Baarn, 1996.
- HUNTINGTON, C. W. — *The Emptiness of Emptiness*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1992.
- INADA, Kenneth K. — *Nāgārjuna*, SUNY, Buffalo, 1970.
- JONG, J. W. de — *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, E. J. Brill, Leiden, 1949.
- KENNY, Anthony — *Wittgenstein*, Het Spectrum, Antwerpen, 1974.
- LINDTNER, Chr. — *Nagarjuniana*, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1982.
- LUK, Charles — *The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, Shambala, Berkeley, 1972.
- MAY, Jacques — *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Adrien Maisonneuve, Parijs, 1959.
- MURTI, T. R. V. — *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin Ltd, London, 1980.
- MISTRY, Freny — *Nietzsche and Buddhism*, Walter de Gruyter, New York, 1981.

- NĀRADA — *A Manual of Abhidhamma*, Buddhist Pub. Soc., Kandy, 1980.
- NISHITANI, Keiji — *Religion and Nothingness*, Univ. of California Press, Berkeley, 1982.
- NYANATILOKA — *Guide through the Abhidhamma-piṭaka*, Bauddha Sāhitya Sabhā, Colombo, 1957.
- RAMANAN, K. Venkata — *Nāgārjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1978.
- ROBINSON, Richard H. — *Early Madhyamika in India and China*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1978.
- SARTRE, Jean Paul — *Het ik is een ding*, Boom, Amsterdam, 1978.
 ——— *L'Être et le Néant*, Gallimard, Parijs, 1962.
- SCHOPENHAUER, Arthur — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Reclam, Stuttgart, 1978.
- SCHUHL, Pierre Maxime — *Les Stoïciens*, Gallimard, Parijs, 1962.
- SINGH, Jayadev — *An Introduction to the Madhyamaka Philosophy*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1978.
- STRENG, Frederick — *Emptiness*, Nashville, 1967.
- THOMAS, Edward J. — *The History of Buddhist Thought*, Routledge & Kegan Paul, London, 1951.
- VALLÉE-POUSSIN, Louis de la — *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paul Guethner, Parijs, 1925.
- WALLESER, Max — *Prajñāpāramitā*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914.
 ——— *The Life of Nāgārjuna*, Nag Publishers, Delhi, 1979.
- WARDER, A. K. — *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1970.
- NAKAMURA, Hajime — *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1989.
- WATANABE, Fuminaro — *Philosophy and its Development in the Nikāyas and the Abhidhamma*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1983.



Utamaro (1753-1806), Rode drakenvlieg en sprinkhaan

