

DIE JAINISTIESE
KATEGORIEËLEER

Verhandeling voorgelê ter vervulling van 'n
gedeelte van die vereistes vir die graad
MAGISTER ARTIUM
aan die Potchefstroomse Universiteit vir
Christelike Hoër Onderwys

deur

PHILIPPUS CORNELIUS KRUGER
Honns. B.A., Th.B.

Studieleier: Prof. dr. J.A.L. Taljaard

POTCHEFSTROOM

1983



FIGUUR I

Die teken van die Jainisme is 'n swastika (hakekruis) onder drie punte langs mekaar. Bokant die drie punte is 'n maansekel met nog 'n punt in die middel bo. Die vier arms van die swastika is veronderstel om die vier state van bestaan af te beeld waarin 'n siel hergebore kan word. Die drie punte bokant die swastika is die Drie Juwele (regte kennis, regte geloof, regte gedrag). Die maansekel met die punt daarbo beeld bevryding af (Von Glasenapp, 1963, p. 146).

Geldelike bystand van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing ten opsigte van hierdie navorsing word hiermee erken.

Menings in hierdie werk uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die skrywer en moet in geen geval beskou word as 'n weergawe van die menings of gevolgtrekkings van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing nie.

VOORWOORD

Die voltooiing van hierdie magisterverhandeling geskied in die gesindheid van opregte en kinderlike dankbaarheid teenoor die Here wat deur die loop van baie jare van navorsing en besinking steeds die krag, insig en geleenthede daartoe gegee het. Die veld wat hier aangesny word, lê vir studente uit Suid-Afrika grotendeels braak, en dit is 'n voorreg om in Afrikaans iets te lewer wat andere kan prikkel om die ryke denksisteme van die Ooste te bestudeer. Dit kan ook bydra tot begrip van die agtergrond en denkwyse van mense in ons land na wie die Evangelie van Jesus Christus uitgedra kan word.

Aan mnr. Hansie Coetzee en gesin asook aan dr. Philip van der Westhuizen en gesin opregte dank vir gasvryheid oor 'n lang tyd aan my betoon.

Aan die Kerkrade van veral Die Gereformeerde Kerke Burgersdorp en Ontdekkers vir tegemoetkominge en hulp tydens die jare se studie.

Aan die personeel van sowel die Ferdinand Postma biblioteek van die Potchefstroomse Universiteit as die biblioteek van die School of Oriental and African Studies aan die University of London, die British Library, die India Office Library en die biblioteek van die Universiteit van Durban-Westville dank vir meer as gewone behulpsaamheid.

Aan mev. Evelyn Schutte van Potchefstroom dank vir die tikwerk wat sy so bekwaam behartig het, asook mev. Marina Venter van Discovery vir gewaardeerde hulp in hierdie verband.

Aan my eggenote en gesin opregte dank vir jarelange onderskraging en opofferings.

Aan my godvrugtige ouers en skoonouers wat soveel belang gestel en my aangemoedig het, my op regte dank.

Aan die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing my dank vir geldelike bystand en tegemoetkoming.

Aan prof. dr. J.A.L. Taljaard hartlike dank en waardering vir sy geduld en hoogs bekwame hulp, raad en inspirerende studieleiding waarsonder hierdie verhandeling nie voltooi sou kon word nie.

Aan elke ander persoon en instansie wat op een of ander wyse hulp en bystand verleen het en nie by name hier genoem is nie.

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING

1.	Verantwoording	1
2.	Begripsbepaling	3
2.1	Die Jainisme	3
2.1.1	<i>Kriyavāda</i> en <i>akriyavāda</i>	4
2.1.2	<i>Āstika</i> en <i>nāstika</i>	4
2.1.3	<i>Vaidika</i> en <i>avaidika</i>	5
2.1.4	Vedies en Shramanies	6
2.1.5	Selfstandige stelsel	8
2.2	Die Kategorieëleer	9
2.2.1	Algemene betekenis	10
2.2.2	Die Jainas se opvatting van Kategorieë	10
2.2.2.1	Die konnotasie van die woord Kategorie	10
2.2.2.2	Die plek van die Kategorieëleer	12
2.2.2.3	Die aantal Kategorieë	14
2.2.2.4	Indeling van die Kategorieë	16
3.	Behandeling	17

HOOFSTUK 1

GESKIEDENIS EN FILOSOFIESE UITGANGSPUNTE VAN DIE JAINISME

1.	Die geskiedenis van die Jainisme..	18
1.1	Die <i>tīrthankara</i>	20
1.2	Die <i>tīrthankara</i> Pārśvanātha	21
1.3	Die <i>tīrthankara</i> Vardhamana	22
1.3.1	Geboorte	23
1.3.2	Sy name	25
1.3.3	Sy lewe	25

1.3.4	<i>Kevalaskap</i>	27
1.3.5	Sy optrede	27
1.3.6	Sy dood	29
1.4	Die Jainisme	30
1.4.1	<i>Nihvana</i>	30
1.4.1.1	Die <i>Śvetāmbara</i> en die <i>Digambara</i>	31
1.4.1.2	Latere <i>nihvana</i>	33
1.4.1.2.1	Die <i>Loṅkā</i>	33
1.4.1.2.2	Die <i>Sthānakavāsī</i>	34
1.4.1.2.3	Die <i>Terāpanthī</i>	35
1.4.1.2.4	Die <i>Anuvrat</i>	37
1.4.2	Die Jainisme tans	38
1.4.2.1	Invloed van Hindoeïsme	37
1.4.2.2	Ledetal en uitstaande kenmerke	39
1.4.2.3	Saamvattende opmerkings	42
2.	Filosofiese uitgangspunte van die Jainisme	45
2.1	Kosmografie	45
2.1.1	<i>Lokākāśa</i> en <i>alokākāśa</i>	45
2.1.2	Die <i>vāta-valaya</i>	48
2.1.3	Die <i>rāju-kubus</i>	50
2.1.4	Die universum	52
2.2	Kennisleer	56
2.2.1	<i>Anekāntavāda</i>	56
2.2.2	<i>Syādvāda</i>	57
2.2.3	<i>Naya</i>	60
2.2.4	Kenteorie	63
2.2.4.1	Die kenproses	63
2.2.4.1.1	Soorte <i>pramāna</i>	64
2.2.4.1.1.1	<i>Darśana</i>	64
2.2.4.1.1.2	<i>Jñāna</i>	64
2.2.4.1.1.2.1	<i>Mati-jñāna</i>	65
2.2.4.1.1.2.1.1	<i>Indriya</i> en <i>manas</i>	65

2.2.4.1.1.2.1.2	<i>Ṣṭadia varṇmati-jñāna</i>	66
2.2.4.1.1.2.2	<i>Sṛita-jñāna</i>	66
2.2.4.1.1.2.3	<i>Avadhi-jñāna</i>	67
2.2.4.1.1.2.4	<i>Manahparyāya-jñāna</i>	68
2.2.4.1.1.2.5	<i>Kevala-jñāna</i>	69
2.2.4.1.2	Valse kennis	69
2.2.4.1.3	<i>Jñeya</i>	71
2.3	Antropologie	71
2.3.1	<i>Samsāra</i> en transmigrasie	73
2.3.2	<i>Tri-ratna</i>	77
2.3.2.1	<i>Samyak darśana</i>	78
2.3.2.2	<i>Samyak jñāna</i>	80
2.3.2.3	<i>Samyak cāritra</i>	81
2.3.2.4	<i>Ārādhana</i>	83
2.4	Saamvattende opmerkings	85

HOOFSTUK 2

JĪVA

1.	Betekenis van <i>jīva</i>	86
2.	Die wese van <i>jīva</i>	87
3.	Soorte van <i>jīva</i>	89
4.	<i>Jīva</i> en <i>prāna</i>	91
5.	Onderverdeling van <i>jīva</i>	92
5.1	Verdeling in twee	92
5.3	Verdeling in drie	93
5.3	Verdeling in vier	93
5.3.1	<i>Nārakī</i>	94
5.3.2	<i>Tiryāṇḥ</i>	95
5.3.2.1	Die <i>sthāvara</i> is van drie soorte	95
5.3.3	<i>Manuṣya</i>	96

5.3.4	<i>Devatā</i>	97
5.4	Verdeling in vyf	98
5.4.1	<i>Nigoda</i>	99
5.4.2	<i>Indriya jīva</i>	102
5.4.3	<i>Ekenriya jīva</i>	103
5.4.3.1	<i>Prithvikāya</i> (grondleuens)	103
5.4.3.2	<i>Apakāya</i>	104
5.4.3.3	<i>Teukāya</i>	195
5.4.3.4	<i>Vayukāya</i>	106
5.4.3.5	<i>Vanaspatikāya</i>	106
5.4.4	<i>Be-indriya</i>	108
5.4.5	<i>Tri-indriya</i>	109
5.4.6	<i>Corendriya</i>	110
5.4.7	<i>Pañcendriya</i>	111
5.4.7.1	<i>Nārakī</i>	111
5.4.7.2	<i>Tiryāṇc</i>	112
5.4.7.2.1	Waterdiere	112
5.4.7.2.2	Landdiere	113
5.4.7.2.3	Lugdiere	113
5.4.7.3	<i>Manuṣya</i>	114
5.4.7.4	<i>Devatā</i>	114
5.4.7.5	Kieme	115
5.4.8	<i>Manah</i>	115
5.5	Verdeling in ses	116
5.6	Verdeling in sewe	116
5.7	Verdeling in agt	117
5.7.1	<i>Leśyā</i>	117
5.7.1.1	Betekenis	117
5.7.1.2	Indeling	118
5.7.1.2.1	Name	118
5.7.1.2.2	Kleure	118

5.7.1.2.3	Smake	119
5.7.1.2.4	Reuke	120
5.7.1.2.5	Gevoel	120
5.7.1.2.6	Grade	120
5.7.1.2.7	Aard	121
5.7.1.2.8	Verscheidenheid	122
5.7.1.2.9	Duur	122
5.7.1.2.10	Voorkoms.	123
5.7.2	<i>Salesī</i> en <i>alesī</i>	124
5.8	Verdeling in nege	124
5.9	Verdeling in tien	124
5.10	Verdeling in elf	125
5.11	Verdeling in twaalf	125
5.12	Verdeling in dertien	126
5.13	Verdeling in veertien	126
6.	Samevattende opmerkings oor <i>jīva</i> ...	126

HOOFSTUK 3

Ajīva

1.	<i>Astikāya</i> en <i>anastikāya</i>	132
2.	<i>Astikāya</i> en <i>pradeśa</i>	135
3.	<i>Dravya</i> , <i>guṇa</i> en <i>paryāya</i>	137
4.	Die onderskeie <i>ajīva</i>	140
4.1	<i>Arūpī ajīva</i>	141
4.1.1	<i>Dharmāstikāya</i>	141
4.1.2	<i>Adharmāstikāya</i>	146
4.1.3	<i>Ākāśāstikāya</i>	149
4.1.4	<i>Kāla</i>	153
4.1.4.1	<i>Paramārthika kāla</i>	153

4.1.4.2	<i>Vyāvahārika kāla</i>	154
4.1.4.3	<i>Kālānu</i>	156
4.1.5	<i>Pudgala</i>	157
4.1.5.1	Betekenis van <i>pudgala</i>	158
4.1.5.2	<i>Pudgala</i> in die U.T.S... ..	158
4.1.5.3	<i>Śarīra</i> -liggame... ..	169
4.1.5.4	<i>Anu</i> en <i>skandha</i>	162
4.1.5.5	Digtheid van <i>pudgala</i>	166
4.1.5.6	<i>Varganā</i>	168
5.	Saamvattende opmerkings oor <i>ajīva</i> . . .	169

HOOFSTUK 4

PUNYA, PAPA EN GEDRAG

1.	<i>Punya</i>	171
1.1	<i>Bhāvapunya</i> en <i>dravyapunya</i>	171
1.2	Soorte <i>punya</i>	173
1.2.1	<i>Anna punya</i>	173
1.2.2	<i>Pāna punya</i>	173
1.2.3	<i>Vastra punya</i>	174
1.2.4	<i>Layana punya</i>	175
1.2.5	<i>Soyana punya</i>	175
1.2.6	<i>Mana punya</i>	176
1.2.7	<i>Śarīra punya</i>	176
1.2.8	<i>Vačana punya</i>	177
1.2.9	<i>Namaskāra punya</i>	178
1.3	Vrugte van <i>punya</i>	179
1.3.1	<i>Sātavedanīya</i>	179
1.3.2	<i>Unāgotra</i>	179

1.3.3	<i>Manuṣya gati</i>	180
1.3.4	<i>Manuṣya anupūrvī</i>	180
1.3.5	<i>Devatā gati</i>	180
1.3.6	<i>Devatā anupūrvī</i>	180
1.3.7	<i>Pañcendriyapanuṁ</i>	180
1.3.8	<i>Audārikaśarīra</i>	181
1.3.9	<i>Vaikreyaśarīra</i>	181
1.3.10	<i>Āhārakaśarīra</i>	181
1.3.11	<i>Audārika aṅgopāṅga</i>	181
1.3.12	<i>Vaikreya aṅgopāṅga</i>	181
1.3.13	<i>Āhāraka aṅgopāṅga</i>	182
1.3.14	<i>Taijasaśarīra</i>	182
1.3.15	<i>Kāramaśarīra</i>	182
1.3.16	<i>Vajrasabhanārāṇa saṅghayana</i>	182
1.3.17	<i>Samācaturastra saṁsthāna</i>	183
1.3.18	<i>Subha varṇa</i>	183
1.3.19	<i>Subha gandha</i>	183
1.3.20	<i>Subha rasa</i>	183
1.3.21	<i>Subha sparśa</i>	183
1.3.22	<i>Agurulaḡhu nāmakaṛma</i>	183
1.3.23	<i>Parāḡhāta nāmakaṛma</i>	183
1.3.24	<i>Ucchvāsa nāmakaṛma</i>	184
1.3.25	<i>Ātapa nāmakaṛma</i>	184
1.3.26	<i>Anuṣṇa nāmakaṛma</i>	184
1.3.27	<i>Subhaviḡayogati</i>	184
1.3.28	<i>Nirmāṇa nāmakaṛma</i>	184
1.3.29	<i>Trasa nāmakaṛma</i>	185
1.3.30	<i>Bādara nāmakaṛma</i>	185
1.3.31	<i>Paryāpti nāmakaṛma</i>	185
1.3.32	<i>Sthira nāmakaṛma</i>	185
1.3.33	<i>Pratyeka nāmakaṛma</i>	185

1.3.34	<i>Subha nāmakarma</i>	186
1.3.35	<i>Subhaga nāmakarma</i>	186
1.3.36	<i>Susvara nāmakarma</i>	186
1.3.37	<i>Adeya nāmakarma</i>	186
1.3.38	<i>Yaśokīrti nāmakarma</i>	186
1.3.39	<i>Devatā āyusya</i>	187
1.3.40	<i>Manuṣya āyusya</i>	187
1.3.41	<i>Tīryaṇc āyusya</i>	187
1.3.42	<i>Tīrthahkara āyusya</i>	187
1.4	<i>Saamvattende opmerkings oor punya</i>	187
2.	<i>Pāpa</i>	189
2.1	<i>Bhāvapāpa en dravyapāpa</i>	189
2.2	<i>Soorte van pāpa</i>	191
2.2.1	<i>Acetanā pāpa</i>	191
2.2.2	<i>Āetanā pāpa</i>	191
2.2.2.1	<i>Impuls</i>	191
2.2.2.2	<i>Skrynende konsentrasie</i>	192
2.2.2.3	<i>Bose konsentrasie</i>	192
2.2.2.4	<i>Bevel tot beskadiging</i>	193
2.2.2.5	<i>Valse oortuiging</i>	193
2.2.2.6	<i>Hartstog</i>	195
2.2.3	<i>Agtien soorte</i>	195
2.2.3.1	<i>Jīva hīṃsā pāpa of pranavadha pāpa</i>	195
2.2.3.2	<i>Asatya pāpa of mṛisāvāda pāpa</i>	196
2.2.3.3	<i>Adattādāna pāpa</i>	196
2.2.3.4	<i>Abrahmacārya pāpa</i>	196
2.2.3.5	<i>Parigraha pāpa</i>	196
2.2.3.6	<i>Krodha pāpa</i>	196
2.2.3.7	<i>Māna pāpa</i>	196
2.2.3.8	<i>Māyā pāpa</i>	196
2.2.3.9	<i>Lobha pāpa of labha pāpa</i>	197
2.2.3.10	<i>Rāga pāpa of āsaṅgi pāpa</i>	197

2.2.3.11	<i>Dveṣa pāpa of dveṣa pāpa</i>	198
2.2.3.12	<i>Kleśa pāpa</i>	198
2.2.3.13	<i>Abhyākhyāna pāpa</i>	198
2.2.3.14	<i>Paśūnya pāpa</i>	187
2.2.3.15	<i>Nindā pāpa of pariparivāda pāpa</i>	198
2.2.2.16	<i>Rati pāpa en arati pāpa</i>	199
2.2.2.17	<i>Māyā-mṛṣa pāpa</i>	199
2.2.2.18	<i>Mithyādarśana śalya pāpa of mithyā dar=</i> <i>śanaśalya pāpa</i>	199
2.3	<i>Vrugte van pāpa</i>	199
2.3.1	<i>Vyf jñānāvaranīya</i>	200
2.3.2	<i>Vier darśanāvaranīya</i>	200
2.3.3	<i>Vyf antarāya</i>	200
2.3.4	<i>Vyf nidra</i>	201
2.3.5	<i>Vyf ongeklassifiseerde vrugte</i>	201
2.3.6	<i>Vyf en twintig kaṣāya</i>	201
2.3.7	<i>Ses klassebepalinge</i>	202
2.3.8	<i>Ses aśubha</i>	202
2.3.9	<i>Vyf saṅghena</i>	202
2.3.10	<i>Vyf saṁsthāna</i>	203
2.3.11	<i>Sthāvara daśaka</i>	204
2.3.12	<i>Mithyātva mohanīya</i>	205
2.4	<i>Saamvattende opmerkings oor pāpa</i>	206
3.	<i>Gedrag</i>	206
3.1	<i>Sthūla en sūkṣma onverdienselikhede</i> . ..	207
3.2	<i>Pratimā</i>	208
3.2.1	<i>Darśana (geloof)</i>	208
3.2.2	<i>Vrata (ede)</i>	208
3.2.3	<i>Sāmāyika (aanbidding)</i>	209
3.2.4	<i>Proṣādhopavāsa (veertiendaagse vas)</i> .	209
3.2.5	<i>Sachitta-tyāga (nie-eet van vleis)</i> ...	209
3.2.6	<i>Rātri-bhukta-tyāga (nie-eet in die</i> <i>nag)</i>	209

3.2.7	<i>Brachmacharya</i> (selibaat)	209
3.2.8	<i>Ārambha-tyāga</i> (onttrekking)	209
3.3	<i>Vrata vir śrāvakā</i> en <i>śrāvika</i>	210
3.3.1	<i>Vyf anuvrata</i>	210
3.3.1.1	<i>Sthūla-prāṇātipāta-viramana-vrata</i> ...	211
3.3.1.2	<i>Sthūla-mṛśāvāda-viramana-vrati..</i>	212
3.3.1.3	<i>Sthūla-adattādāna-viramana-vrata</i>	213
3.3.1.4	<i>Svadāra-santosa</i> en <i>svapati-santosa</i> ..	214
3.3.1.5	<i>Icchā-parimāna-</i> en <i>parigraha-parimāna-vrata</i>	215
3.3.2	<i>Drie gunavrata</i>	216
3.3.2.1	<i>Dik-parimāna-vrata</i>	217
3.3.2.2	<i>Bhogāpabhoga-parimāna-vrata</i>	217
3.3.2.3	<i>Anarthadāna-viramana-vrata.</i>	218
3.3.3	<i>Vier Śikṣavrata</i>	220
3.3.3.1	<i>Sāmāyika-vrata</i>	220
3.3.3.2	<i>Desāvakāśika-vrata</i>	221
3.3.3.3	<i>Posadhopavāsa-vrata</i>	222
3.3.3.4	<i>Atithi-samvibhāga-vrata</i>	222
3.4	<i>Saamvattende opmerkings oor gedrag</i> ..	224

HOOFSTUK 5

ĀŚRAVA, BANDHA EN KARMA

1.	<i>Āśrava</i>	227
1.1	<i>Bhāvāśrava</i> en <i>dravyāśrava.</i>	228
1.2	<i>Soorte āśrava</i>	231
1.2.1	<i>Yoga</i>	231
1.2.2	<i>Indriya</i>	232
1.2.3	<i>Kasāya</i>	233

1.2.4	<i>Avrata</i>	234
1.2.5	Die mindere <i>āśrava</i>	235
1.2.5.1	<i>Kāyikī</i>	235
1.2.5.2	<i>Adhikaranikī</i>	235
1.2.5.3	<i>Pradvasikī</i>	235
1.2.5.4	<i>Paritāpanikī</i>	235
1.2.5.5	<i>Pranātipātikī</i>	235
1.2.5.6	<i>Ārambhikī</i>	236
1.2.5.7	<i>Parigrahikī</i>	236
1.2.5.8	<i>Māyāpratyayikī</i>	236
1.2.5.9	<i>Mithyādarśanapratyayikī</i>	236
1.2.5.10	<i>Apratyākhyānikī</i>	236
1.2.5.11	<i>Dristikī</i>	237
1.2.5.12	<i>Śpristikī</i>	237
1.2.5.13	<i>Prāṭityakī</i>	237
1.2.5.14	<i>Sāmantopanipātikī</i>	237
1.2.5.15	<i>Naiśāstriki</i>	237
1.2.5.16	<i>Svāhastikī</i>	237
1.2.5.17	<i>Ājñāpanikī</i>	238
1.2.5.18	<i>Vaidāranikī</i>	238
1.2.5.19	<i>Anābhogikī</i>	238
1.2.5.20	<i>Anavakāṅksapratyayikī</i>	238
1.2.5.21	<i>Prayogikī</i>	238
1.2.5.22	<i>Sāmuḍāyikī</i>	239
1.2.5.23	<i>Premikī</i>	239
1.2.5.24	<i>Dvesikī</i>	239
1.2.5.25	<i>Īryāpathikī</i>	239
1.3	<i>Āśrava</i> in verskillende <i>jīva</i>	240
1.4	Saamvattende opmerkings oor <i>āśrava</i> ...	240
2.	<i>Bandha</i>	242
2.1	<i>Bhāvabandha</i> en <i>dravyabandha</i>	244
2.2	Oorsake van <i>bandha</i>	245

2.2.1	<i>Mithyātva</i>	246
2.2.2	<i>Avirati</i>	247
2.2.3	<i>Pramāda</i>	248
2.2.4	<i>Yoga</i>	249
2.2.5	<i>Kasāya</i>	251
2.2.6	<i>Mūla-hetu</i> en <i>uttara-hetu</i>	251
2.3	Vorme van <i>bandha</i>	253
2.4	Saamvattende opmerkings oor <i>bandha</i> . . .	254
3.	<i>Karma</i>	256
3.1	Algemene betekenis	256
3.2	<i>Karma</i> volgens die Jainas	257
3.2.1	Oorspronge van <i>karma</i>	257
3.2.2	<i>Bhāvakarma</i> en <i>dravyakarma</i>	258
3.2.2.1	<i>Bhāvakarma</i>	259
3.2.2.2	<i>Dravyakarma</i>	259
3.2.3	<i>Prakṛti</i> van <i>karma</i>	259
3.2.3.1	<i>Jñānāvaranīya karma</i>	259
3.2.3.1.1	<i>Matijñānāvaranīya</i>	260
3.2.3.1.2	<i>Śrutajñānāvaranīya</i>	260
3.2.3.1.2	<i>Avadhijñānāvaranīya</i>	261
3.2.3.1.4	<i>Manahpariyayaḥijñānāvaranīya</i>	261
3.2.3.1.5	<i>Kevalajñānāvaranīya</i>	261
3.2.3.2	<i>Darśanāvaranīya karma</i>	262
3.2.3.3	<i>Vedanīya karma</i>	265
3.2.3.3.1	<i>Sātā-vedanīya</i>	266
3.2.3.3.2	<i>Asātā-vedanīya</i>	266
3.2.3.4	<i>Mohanīya karma</i>	267
3.2.3.4.1	<i>Darśana-mohanīya karma</i>	267
3.2.3.4.2	<i>Caritra-mohanīya karma</i>	268
3.2.3.4.2.1	<i>Kasāya</i>	269
3.2.3.4.2.2	<i>No-kasāya</i>	269

3.2.3.5	Āyus karma	270
3.2.3.6	Nāma karma	271
3.2.3.6.1	Pinda-prakṛti..	272
3.2.3.6.2	Pratyeka prakṛti	275
3.2.3.6.3	Trasa-daśaka	276
3.2.3.6.4	Sthāvara-daśaka	277
3.2.3.7	Gotra karma	278
3.2.3.8	Antarāya karma	280
3.2.3.8.1	Dānantarāyā (dānā antarāyā karma) ..	280
3.2.3.8.2	Lābhanantarāya (lābha antarāya karma) ...	280
3.2.3.8.3	Bhogantarāya (bhoga antarāya karma) ...	281
3.2.3.8.4	Upabhogantarāya (upabhoga antarāya karma)	281
3.2.3.8.5	Vīryantarāya (vīrya antarāya karma) ...	281
3.2.3.9	Opsomming van prakṛti	281
3.2.3.9.1	Bandha	282
3.2.3.9.2	Adaya	282
3.2.3.9.3	Udīranā	282
3.2.3.9.4	Satta	282
3.2.4	Sthiti van karma	283
3.2.5	Rasa van karma	284
3.2.5.1	Sāñjvalana kaśāya	285
3.2.5.2	Pratyākhyānāvarana kaśāya.	285
3.2.5.3	Apratyākhyānāvarana kaśāya	285
3.2.5.4	Anantāmubandhi kaśāya	286
3.2.6	Pradeśa van karma	286
3.2.7	Saamvattende opmerkings oor karma.	287

HOOFSTUK 6

SAMVARA EN NIRJARĀ

1.	<i>Samvara</i> ...	291
1.1	<i>Bhavasamvara</i> en <i>dravyasamvara</i> ...	292
1.2	Soorte <i>samvara</i> ...	293
1.2.1	Die drie <i>gupti</i> ...	294
1.2.1.1	<i>Manogupti</i> ...	294
1.2.1.2	<i>Vaṇanagupti</i> ...	294
1.2.1.3	<i>Kāyagupti</i> ...	295
1.2.2	Die vyf <i>saṃiti</i> ...	297
1.2.2.1	<i>Irya saṃiti</i> (hou van loop-reëls)...	297
1.2.2.2	<i>Bhāṣā saṃiti</i> (hou van praat-reëls)...	298
1.2.2.3	<i>Esanā saṃiti</i> (hou van eet-reëls)...	298
1.2.2.4	<i>Ādānanikṣepanā saṃiti</i> (hou van hanterings-reëls)...	299
1.2.2.5	<i>Parithāpanikā</i> (of <i>utsarga</i>) <i>saṃiti</i> (hou van opruimingsreëls)...	300
1.2.3	Die tien <i>dharma</i> ...	301
1.2.3.1	<i>Uttama-kṣamā</i> (uitermate vergewensgesindheid)...	301
1.2.3.2	<i>Uttama-mārdava</i> (uitermate nederigheid)...	302
1.2.3.3	<i>Uttama-ārjava</i> (uitermate opregtheid)...	302
1.2.3.4	<i>Uttama-satya</i> (uitermate waarheidliewendheid)...	303
1.2.3.5	<i>Uttama-śaucha</i> (uitermate sindelikheid)...	303
1.2.3.6	<i>Uttama-saṃyama</i> (uitermate selfbeheersing)...	303
1.2.3.7	<i>Uttama-tapa</i> (uitermate gestrenghe)...	303
1.2.3.8	<i>Uttama-tyāga</i> (uitermate verloëning)...	304
1.2.3.9	<i>Uttama-ākīncanya</i> (uitermate afsydigheid)...	304
1.2.3.10	<i>Uttama-brahmacarya</i> (uitermate kuisheid of selibaat)...	305

1.2.4	Die twaalf <i>anuprekṣā</i>	305
1.2.4.1	<i>Anitya anuprekṣā</i> (verganklikheid)	306
1.2.4.2	<i>Āsārana anuprekṣā</i> (onbeskermdeheid)	306
1.2.4.3	<i>Samsāra anuprekṣā</i> (wêreldsheid)	307
1.2.4.4	<i>Ekātva anuprekṣā</i> (eensaamheid)	308
1.2.4.5	<i>Anyatva anuprekṣā</i> (afsonderlikheid)	308
1.2.4.6	<i>Aśuchi anuprekṣā</i> (onreinheid)	309
1.2.4.7	<i>Āśrava anuprekṣā</i> (instroming)	310
1.2.4.8	<i>Samvara anuprekṣā</i> (stuiting)	311
1.2.4.9	<i>Nirjarā anuprekṣā</i> (uitdelging)	311
1.2.4.10	<i>Loka anuprekṣā</i> (die universum)	311
1.2.4.11	<i>Bodhi durlabha anuprekṣā</i> (Die moeilikheid van die Regte Rad)	312
1.2.4.12	<i>Dharma svākya tattvānuprekṣā</i> (Die aard van die Regte Pad soos deur die oorwinnaars ver= duidelik	312
1.2.5	Die 22- <i>parīśaha</i>	314
1.2.5.1	<i>Digāṅkhā</i> (<i>gugupsā</i>)- <i>parīśaha</i> (honger)	314
1.2.5.2	<i>Pīṭhā</i> (<i>pipāsā</i>)- <i>parīśaha</i> (dors)	315
1.2.5.3	<i>Sīya</i> (<i>sīta</i>)- <i>parīśaha</i> (koue)	315
1.2.5.4	<i>Uśina</i> (<i>uśna</i>)- <i>parīśaha</i> (hitte)	315
1.2.5.5	<i>Damsamasaya</i> (<i>damsamasaka</i>)- <i>parīśaha</i> (bytende en stekende insekte)	316
1.2.5.6	<i>Akēla-parīśaha</i> (naaktheid)	316
1.2.5.7	<i>Arati-parīśaha</i> (afsydigheid oor huisvesting) 317	
1.2.5.8	<i>Itthi</i> (<i>strī</i>)- <i>parīśaha</i> (vrouens)	317
1.2.5.9	<i>Kariyā</i> (<i>karyā</i>)- <i>parīśaha</i> (swerwerslewe) .. .	318
1.2.5.10	<i>Nisīhiyā</i> (<i>naishēdhikī</i>)- <i>parīśaha</i> (plek vir meditasie of studie)	318
1.2.5.11	<i>Seggā</i> (<i>sayyā</i>)- <i>parīśaha</i> (slaapplek)	319
1.2.5.12	<i>Akkōsa</i> (<i>ākrośa</i>)- <i>parīśaha</i> (skeldtaal)	319
1.2.5.13	<i>Vaha</i> (<i>vadha</i>)- <i>parīśaha</i> (lyfstraf)	320
1.2.5.14	<i>Gāyanā</i> (<i>yākanā</i>)- <i>parīśaha</i> (bedelary)	320

1.2.5.15	<i>Alābha-parīśaha</i> (weiering)	320
1.2.5.16	<i>Rōga-parīśaha</i> (siektes)	320
1.2.5.17	<i>Tana-phāsa</i> (<i>trinasparśa</i>)- <i>parīśaha</i> (die steek deur die gras)	321
1.2.5.18	<i>Galla-parīśaha</i> (vuilheid)	322
1.2.5.19	<i>Sakkārapurakkāra</i> (<i>satkārapurāhkāra</i>)- <i>parīśaha</i> (respek deur bewonderaars en veragting deur teëstanders)	322
1.2.5.20	<i>Pannā</i> (<i>pragnā</i>)- <i>parīśaha</i> (hoogmoed van ken= nis)	323
1.2.5.21	<i>Annana</i> (<i>agnana</i>)- <i>parīśaha</i> (moedeloosheid van onkunde)	323
1.2.5.22	<i>Sammatta</i> (<i>samyaktva</i>)- <i>parīśaha</i> (flou geloof). ..	323
1.2.6	Die vyf <i>ĉāritra</i>	324
1.2.6.1	<i>Sāmañjika</i> <i>ĉāritra</i> (gelykmoedigheid)	324
1.2.6.2	<i>Udopasthapaniya</i> <i>ĉāritra</i> (berou)	325
1.2.6.3	<i>Parihāravibuddha</i> <i>ĉāritra</i> (suiwerheid)	326
1.2.6.4	<i>Sukemasamparāya</i> <i>ĉāritra</i> (benaderde hart= stogloosheid)	326
1.2.6.5	<i>Yathākhyāta</i> <i>ĉāritra</i> (algehele hartstog= loosheid)	326
1.3	Samevattende opmerkings oor <i>samvara</i>	327
2.	<i>Nirjara</i>	328
2.1	<i>Bhāvanirjara</i> en <i>dravyanirjara</i>	329
2.1.1	<i>Bhāvanirjara</i>	329
2.1.1.1	<i>Savipākanirjara</i>	330
2.1.1.2	<i>Avipākanirjara</i>	330
2.1.2	<i>Dravyanirjara</i>	331
2.2	<i>Bāhya</i> en <i>ābhyantara</i>	331
2.2.1	<i>Bāhya tapa</i>	332
2.2.1.1	<i>Anaśana</i>	333
2.2.1.2	<i>Avamōdarika</i>	333
2.2.1.2.1	Ten opsigte van substansie	334
2.2.1.2.2	Ten opsigte van plek	334

2.2.1.2.3	Ten opsigte van tyd	335
2.2.1.2.4	Ten opsigte van gemoedstoestand .	335
2.2.1.2.5	Ten opsigte van ontwikkeling	335
2.2.1.3	<i>Bhikṣhākaryā</i> ...	336
2.2.1.4	<i>Rasaparityāga</i> ...	337
2.2.1.5	<i>Kāyaklēsa</i> ...	338
2.2.1.6	<i>Saṃlīnatā</i> ..	338
2.2.2	<i>Uttara tapa</i>	339
2.2.2.1	<i>Prāyaskitta</i> ...	340
2.2.2.2	<i>Vinaya</i> ...	341
2.2.2.3	<i>Vaiyāvṛitya</i> ...	341
2.2.2.4	<i>Svādhyāya</i> ..	342
2.2.2.5	<i>Dhyāna</i> ...	343
2.2.2.6	<i>Vyutsarga</i> ...	344
2.3	Saamvattende opmerkings oor <i>nirjara</i>	344

HOOFSTUK 7

MOKṢA EN GUṆASTHĀNA

1.	<i>Bhāvamokṣa</i> en <i>dravyamokṣa</i> ...	346
1.1	<i>Bhāvamokṣa</i> ...	347
1.2	<i>Dravyamokṣa</i> .	347
2.	Die pad na <i>mokṣa</i> .	348
3.	<i>Guṇasthāna</i>	349
3.1	Die <i>guṇasthāna</i> gesamentlik....	350
3.2	Die <i>guṇasthāna</i> afsonderlik ...	352
3.2.1	<i>Mithyā-drṣṭi</i> ...	353
3.2.1.1	<i>Yathapravṛttikarana</i> ...	354
3.2.1.2	<i>Apurva karana</i> .	355
3.2.1.3	<i>Antivṛttikarana</i> ...	355

3.2.2	<i>Sasvādāna-samyag-dr̥sti</i>	356
3.2.3	<i>Miśra-dr̥sti</i>	357
3.2.4	<i>Avirata-samyag-dr̥sti</i>	358
3.2.4.1	Deugde	359
3.2.4.1.1	<i>Śama</i> .!	359
3.2.4.1.2	<i>Śamavega</i>	359
3.2.4.1.3	<i>Nirveda</i>	360
3.2.4.1.4	<i>Anukampā</i>	360
3.2.4.1.5	<i>Āsthā</i> (<i>astikaya</i>)	360
3.2.4.2	Denke	360
3.2.4.2.1	<i>Upasāma-samy</i>	361
3.2.4.2.2	<i>Kṣayika samyaktva</i>	361
3.2.4.2.3	<i>Kṣayopasāma samyaktva</i>	361
3.2.4.2.3.1	<i>Chala</i>	361
3.2.4.2.3.2	<i>Mata</i>	361
3.2.4.2.3.3	<i>Agadha</i>	361
3.2.4.3	<i>Deśa-virata-samyag-dr̥sti</i>	362
3.2.5.1	<i>Jaghanya deśavirati</i>	363
3.2.5.2	<i>Madhyamadeśavirati</i>	364
3.2.5.3	<i>Utkrista deśavirati</i>	364
3.2.6	<i>Pramatta-samyata</i>	364
3.2.7	<i>Apramatta-samyata</i>	366
3.2.8	<i>Apūrva karaṇa</i>	368
3.2.9	<i>Anivṛtti karaṇa</i>	370
3.2.10	<i>Sūkṣma-sāmparāya</i>	371
3.2.11	<i>Upasānta-moha</i>	373
3.2.12	<i>Kṣīṇa-moha</i>	374
3.2.13	<i>Sayoga kevali</i>	374
3.2.14	<i>Ayoga-kevali</i>	376
3.3	Die guṇasthāna opgesom	377

4.	<i>Siddha</i>	377
5.	Die aard van <i>mokṣa</i>	380
6.	Siddha- <i>śilā</i>	381
7.	Beweging van Siddha- <i>śilā</i>	383
8.	Saamvattende opmerkings oor <i>mokṣa</i>	384

HOOFSTUK 8

SAMEVATTING EN WAARDERING

1.	Twee vrae	390
2.	Konsekwensies vir die Jainisme .. .	394
2.1	Die Godsidee	394
2.2	Die Wetsidee	395
2.3	Die Skeppingsidee	396
2.4	Die Antropologie	397
2.5	Die Kennisleer	400
2.6	Die Etiek	402
<u>3.</u>	Die Kategorieëler .. .	403
3.1	Wat 'n Kategorie is	403
3.2	Die plek van die Kategorieëler	404
3.3	Die onderlinge verhoudinge van die Kategorieë .. .	404
3.4	Punte van Kommentaar	405

ABSTRACT	409
-----------------	-----

BIBLIOGRAFIE

I.	AANGEHAALDE WERKE .. .	411
II.	GERAADPLEEGDE WERKE	419
III;	NADERE AANDUIDING VAN ENKELE WERKE .. .	424

INLEIDING

1. Verantwoording:

Die Indiese filosofiese denke kan histories breedweg onderskei word in drie periodes. Die oudste periode word genoem die Vediese tydperk en het geduur tot ongeveer 550 voor Christus. Daarna volg die klassieke periode, ook genoem die Brahmanisties-Boeddhistiese tydperk, wat in ongeveer 1000 na Christus oorgegaan het in die na-klassieke periode, ook genoem die Hindoeïstiese tydperk.

Sowel die Jainisme as die ietwat jongere Boeddhisme het die eintlike klassieke periode ingelui as reaksie teen die Brahmanisme. Beide eersgenoemde stelsels erken nie die gesag van die Vedas nie en ook nie die daarop gegronde voorrang van die Brahmanekaste nie. Die stigters van albei die stelsels het tot dieselfde kaste, die *Kṣatriya* (krygers) behoort, en is albei in die omgewing van Magadha gebore. In teenstelling met die Brahmanisme wat gewoonlik die heilige Sanskrit as taal gebruik het, het sowel Vardhamana Mahāvīra as Gautama Boeddha hul van die volkstaal Prakrit bedien. Omdat hierdie twee stelsels soveel raakpunte het, sal in die studie op verskeie punte die ooreenkomste en verskille aangeraak word.

Hoewel die Jainisme nie so uitgeblom het soos die ander twee groot stelsels nie, het dit tog 'n baie ryke literatuur. Die oorspronklike gedagtes is deur die loop van die eeue uitgebou deur Jainistiese geleerdes, maar dit is kenmerkend dat daar so min aanpassing aan ander stelsels gemaak is. Wie 'n insig

in die hele Indiese gedagte-wêreld wil bekom, kan die Jainisme as invalspoort gebruik omdat dit nie 'n besonder gekompliseerde stelsel is nie. Relatief min is vanuit die Westerse wêreld oor hierdie stelsel geskrywe, en daar is 'n hele skat van oorspronklike werke wat nog nie in die een of ander Westerse taal vertaal is nie. Daar is egter genoeg oorspronklike werke in Westerse tale vertaal om 'n goeie beeld van die Jainisme te verkry.

Nie alle skrywers gebruik by die transliterasie van die oorspronklike Sanskrit of Prakrit in 'n moderne taal dieselfde skryfwyse nie, met die gevolg dat dit veral by aanhalings vir die leser verwarrend kan wees. In hierdie verhandeling word hoofsaaklik die mees gebruiklike transliterasie geïmplementeer om sover as moontlik eenvormigheid te verkry. Die Sanskrit- en Prakrit-woorde word deurgaans kursief weergegee. Daar word gepoog om telkens die naaste Afrikaanse betekenis in hakies aan te dui waar 'n woord of begrip vir die eerste keer gebruik word, en in sommige gevalle word dit later herhaal. Verskeie probleme wat opgeduik het, is soos volg die hoof gebied:

1. Die gebruik van die hoofletter: Sommige skrywers is geneig om aan die begin van die meeste selfstandige naamwoorde 'n hoofletter te gebruik, waarby die Duitse taal seker ook 'n invloed gehad het. Die beleid is gevolg om wanneer 'n naam in Afrikaans gebruik word, dit meestal met 'n aanvangshoofletter te skryf, maar in die kursiewe skryfwyse is spaarsaam te werk gegaan met die gebruik van dié hoofletter. Net in die gevalle waar baie na stelsels of strominge verwys word, is die aanvangshoofletter gebruik, soos by die groot sektes van die Jainis-

me, die *Digambara* en die *Śvetāmbara*.

2. Die gebruik van die meervoudsvorm "s": Die meeste skrywers is geneig om die meervoud te gebruik, ook by die transliterasie. Die beleid is gevolg om hierdie meervoud wel te gebruik wanneer die woord in Afrikaans geskryf word, maar weg te laat in die transliterasie.
3. Die gebruik van getalle: Die Jainas is geneig om verklaringe vir baie sake op matematiese wyse uit te druk. Dit bring mee dat baie gebruik gemaak word van getalle, van breukdele tot in die miljoene. Die beleid is gevolg om getalle tot by twintig in woorde weer te gee en daarna, behalwe in enkele gevalle van ronde getalle, in syfers.

2. Begripsbepaling:

2.1 Die Jainisme:

Die benaming Jaina of Jainisme is nie vryelik bekend by die deursnee Westerling nie, met die gevolg dat nadere omskrywing nodig is. Die naam Jaina is afgelei van die Sanskrit wortel "*jī*" wat beteken "om te oorwin". Die Jainisme is die religie van mense wat oorwin het. Volgens Gowen (1934, p. 322) het hulle die lus om te lewe oorwin. Die Jainisme is oeroud en bestaan hoofsaaklik in Indië waar daar na raming tussen een en viermiljoen aanhangers is.

In die so ryk gevarieerde denksisteme in Indië het baie wel raakpunte maar ook diepgaande verskille met ander. Die Jainisme word afgegrens teenoor andere in 'n paar belangrike opsigte.

2.1.1 *Kriyavada* en *akriyavada*:

Die Jainas en die Boeddhiste onderskei basies tussen filosofiese stelsels wat 'n sedelike wêreldorde erken, en stelsels wat dit nie erken nie (Von Glasenapp, 1949, p. 122). In die *Sutrakṛtāṅga*, 1.6 (27) en 1.10 (17) word die onderskeie soorte van *kriyavada* genoem wat in ongeveer die sesde eeu voor Christus in Indië in omloop was. Volgens Law (1961, p. 9) het die Boeddhisme ook bekend gestaan as 'n vorm van *kriyavada* of *karmavada*. Alle *kriyavadin* neem aan dat elke lewende wese vir homself 'n nuwe bestaan skep, of dit nou in die hemel, weer op die aarde of in die hel is. Met sy sedelike beslissing oor sy daade bepaal elke lewende wese sy eie toekomst. Wat hy in hierdie lewe saai, sal hy in 'n volgende lewe maai (Von Glasenapp, 1949, p. 122). Hierdie algemene opvatting van sedelike kousaliteit het die Jainisme op eie besondere manier uitgewerk. Daarteenoor ontken die *akriyavadin* dat die mens 'n vrye wil het en sy toekomst word deur een of ander mag buite homself bepaal. Dit sou 'n almagtige wêreldhere kon wees, of die noodlot of die toeval. Law (1961, p. 9) vestig die aandag daarop dat Vardhamana Mahāvīra, die grondlegger van die Jainisme in sy huidige vorm die *kriyavada* skerp onderskei het van *akriyavada* (die leer van die nie-aktiwiteit), die *ajñānavada* (die skeptisisme) en die *vinayavada* (die formalisme).

2.1.2 *Āstika* en *nāstika*:

Die woord *āsti* (daar is) beweer dat daar transsendente waardes bestaan soos reg en onreg, en dat goeie en slegte daade na die dood vergeld word. Die woord *nāsti* (daar is nie) ontken

dat daar so'n vergelding bestaan. Die *āstika* en die *nāstika* is die beoefenaars van een van hierdie twee opvattinge. Sonder om op die fyn nuanseringe in te gaan kan breedweg beweë word dat die *āstika* in die eerste plek die Vediese openbaringskrifte as waar aanvaar en in die tweede plek erken dat daar 'n God is (Parrinder, 1966, p. 113). Daarteenoor beweë *nāstika* soos die Boeddhiste en die Jainas dat die skriftelike openbaring van die Vedas vals is, en dan ook dat daar geen God is nie.

2.1.3 *Vaidika* en *avaidika*:

Hier gaan dit daaroor of die Vedas gesagvol is al dan nie. In hierdie sin is die Brahmanisme *vaidika* (ortodoks) terwyl alle denksistels wat nie die outoriteit van die Vedas aanvaar nie beskou word as *avaidika* (heterodoks). In Indië het die denke tussen die sewende en vyfde eeue voor Christus al hoe meer afgestuur op 'n skeuring, of daar kan gepraat word van 'n groot deurbraak. Minstens 70 denkrigtings het vir 'n korter of langer tyd aanhangers gevind maar "... most of them have perished unsung and unwept" (Gowen, 1934, p. 322). Gowen wys dan verder daarop dat in hierdie tydperk egter ook die Jainisme en die Boeddhisme na vore getree het, elkeen gebaseer op 'n aantal eiesoortige leerstellinge en elkeen met 'n eie pad met gedragsreëls om redding te bereik. Mandawat (1968, p. 30) glo dat beide bogenoemde sistels gebore is uit ontevredenheid met die Brahmanisme, en kom tot die gevolgtrekking dat die Jainisme 'n stelsel is "... perfectly original and indigenous to the soil". In verband met hierdie *avaidika* beweer Renou (1961, p. 46) dat die Jainisme 'n semi-kettery is omdat dit baie moeilik is om in Indië volkome kettere te wees.

2.1.4 Vedies en Shramanies:

Onbevooroordeelde navorsing het aan die lig gebring dat daar in die ou Indië twee duidelik van mekaar onderskeibare strominge bestaan het. Jain (1955, p. 17) haal Patanjali aan wat in sy Mahabhasya op die Panini Sūtra 2,4,9 verklaar het dat die antagonisme tussen die Vediese en die Shramaniese kulture so ewig is soos dié tussen die slang en die igneumon (Indiese muishond) of tussen die koei en die leeu.

Volgens Deussen (1907, p. 6) kan gepraat word van die oud-Vediese en nuut-Vediese tydperke in Indië terwyl die post-Vediese tydperk ongeveer 500 v.C. aangebreek het met die opkoms van die Boeddhisme en die Jainisme. Die gedagtes van die Upanishads het dan gelei tot 'n hele aantal filosofiese stelsels, waaronder die belangrike ses ortodokse stelsels wat so genoem word omdat hulle dan versoenbaar sou gewees het met die Vediese geloofsoortuiging (Deussen, 1907, p. 34). Die denkrigtings wat teenoor die Vediese gestaan het, is gewoonlik beskryf as ketters, en gekenskets as *śhrāmanasampradaya* (Karnataki, 1961, p. 52). Die Shramanisme setel waarskynlik in die antieke Harappa-beskawing in die suidelike deel van die Punjab, en is in sy oorsprong non-Vedies en pre-Aries.

Baie navorsers glo dat die Jainisme die oudste lewende religie is en dat dit die aloue Shramaniese stroom in die Indiese kultuur verteenwoordig. Die Shramaniese denkpatroon is gebou op die beginsel van gelykheid teenoor die Vediese uitgangspunt van ongelykheid. Pandit Sukhlalji het in sy "Jain Dharma Ka Prana", p. 1 (soos aangehaal deur Jain, 1955, p. 17) uitgewys hoedat hierdie basiese onderskeid tot vandag toe duidelik uitkom in die benadering van samelewingsprobleme, in die doel wat nagestreef word en in die houding teenoor lewende

wesens.

Sommige navorsers beskou die kultuur van die Jainas as dieselfde as die Dravidiese vorme van kultuur wat pre-Aries is. In beide meen Mehta (1968, p. 8) 'n pessimistiese lewensuitkyk te bespeur, iets wat heeltemal vreemd is aan die Vediese Ariërs. Nes die Dravidiese religie is die Jainisme ook totaal ateïsties. Die uitgangspunte van die transmigrasie en *karma* wat so 'n wesenlike deel van die Jainisme is, is eie aan die Dravidisme, maar onbekend by die ouer Brahmanisme (Jain, 1955, p. 17). Nie een van die Shramaniese stelsels beroep hulle ook op 'n goddelike of nie-menslike oorsprong nie. Guseva (1971, p. 59) beweer "... as distinct from the Vedic religion, Jainism is not an 'apauruṣeya' (man-made) religion, i.e. it does not possess divine origin". (Uit die sinsverband lyk dit asof die bedoeling van Guseva juis is om te beweer dat die Jainisme 'n "apauruṣeya"-religie is).

Wat die sosiale siening betref verskil die Vediese en Shramaniese insigte ook hemelsbreed. Die eersgenoemde gaan uit van die onderskeiding in die kastestelsel, gebaseer op geboorte as *Brāhmaṇa* (priesters), *Kṣatriya* (krygers), *Vaiśya* (handelaars) en *Sūdra* (ambagsmense) (Mehta, 1969, p. 109).

Die kultuur van die Shramanisme erken ook vier soorte mense, maar die onderskeid berus nie op geboorte nie dog op gedrag. Hulle onderskei die mense in die *sādhu* (monnike), *sādhvī* (nonne), *śrāvaka* (lekeaanhangers) en *śrāvika* (lekeaanhangers). Dit het tot gevolg dat die kastebeperkinge met al sy ellende in die Indiese lewe geen rol speel by die Jainisme om iemand te verhinder om dieselfde geleentheid te hê om selfdissipline te beoefen volgens eie vermoëns nie.

Die eerste rigting waarin die Shramanisme opgebloeï het, die Sankhya, is later as een van die ses ortodokse stelsels in die Brahmanisme beskou. Die tweede rigting, die Ajivika, het na 'n paar eeue doodgeloop. Die derde rigting, die Boeddhisme, het wat getalle betref verreweg die grootste uitbreiding beleef en 'n wêreldgodsdienst geword hoewel dit prakties uit die land van sy oorsprong verban is (Gowen, 1934, p. 322). Die laaste groot rigting, die Jainisme, het deur die eeue heen nie juis uitgebrei buite Indië nie, maar in dié land 'n blywende staanplek gevind as die enigste oorblywende eksponent van die oud-Indiese inheemse denke. Selfs die aboriginale animisme vind weerklank in die Jainisme se breë verdeling van die lewende wesens in die beweeglike en die nie-beweeglike (Kremser, 1970, p. 179).

Die heterodoksie oor die algemeen, en die Jainisme in die besonder, het veral in die oostelike deel van Uttar Pradesh en in Bihar opgebloeï. As rede hiervoor voer Basham (1958, p. 39) aan dat die Ariese beskawing met sy Brahmanistiese religie in daardie dele nog nie so sterk ingeslaan het nie. Die kaste-stelsel van die Ariërs het die mense maar min geskeel en die priesters het ook nie juis groot invloed op hulle uitgeoefen nie.

2.1.5 Selfstandige stelsel:

Eerder as om te meen dat die Jainisme bloot 'n reaksionêre beweging teen die Brahmanisme is, moet dit beskou word as geregtig op 'n selfstandige plek onder die denksisteme in Indië. In die Rgveda uit die tweede millenium voor Christus word die Jainisme al vermeld as 'n onafhanklike stelsel (Kremser, 1970,

p. 179). Sy konkludeer "Yes, above time Jainism stands as author in its own right of a religion complete and original". In hul denkstelsel gee die Jainas ook aandag aan haas elke denkbare onderwerp. Die wetenskaplike studies oor 'n baie wye spektrum soos etiek en modes, skone kunste en eksakte wetenskappe, kosmogoniese metafisika en gedigte, asook psigologie en filosofie is hedendaags nog opvallend, veral met betrekking tot die onderverdelinge en onderskeidings tot die allerefnste toe.

Opsommenderwys kan die Jainisme saam met Upadhye (1935, Preface, p. 12) beskryf word as metafisies-dualisties indien nie pluralisties nie, asook eties-animisties, besonder menslik en temperamenteel-asketies. Twee van die uitstaande dogmatiese uitgangspunte is die leer van die transmigrasie en die leer van die *karma*.

2.2 Die Kategorieëleer:

2.2.1 Algemene betekenis:

Oorspronklik beteken die woord Kategorie (Latyn "categoria") 'n bewering, 'n verklaring, 'n beskuldiging. In die Logika en die Metafisika word dié terme letterlik gebruik as 'n bewering of verklaring vir sekere algemene soorte van uitdrukkinge, dinge of denkkeelde. Dit is begryplik dat verskillende denkers die woord Kategorie in uiteenlopende sin gebruik. Aristoteles het tien Kategorieë ("predicaments") onderskei, te wete substansie, kwantiteit, kwaliteit, relasie, plek, tyd, houding, besit, handeling en hartstog.

Kant weer het die woord Kategorie gebruik vir sy begrip van die suiwere a priori van die kennis, wat die verstand toepas as raamwerk op die kenmateriaal verkry van die sintuie, om dit dan te verhef tot 'n verstaanbare voorstelling of objek van kennis. Oor die algemeen beteken die woord Kategorie 'n uitspraak, 'n soort waarop 'n sekere uitspraak van toepassing is, of 'n onderverdeling in enige skema van klassifikasie (Oxford English Dictionary, 1933, p. 180-181).

Sels in die literatuur oor die Jainisme word die begrip Kategorie nie net in een sin gebruik nie. So het Jindal (1958, p. 187) met klem verklaar "... there are two distinct categories: Perfect and Imperfect". Frauwallner (1956, p. 261) het weer heeltemal ander dinge in die oog as hy praat van die Kategorieëleer wat Umāsvāti aan die leer van die "Seinsmassen" verbind. Volgens hom ken die Jainas "... nur drei Kategorien, Substanz (*dravyam*), Eigenschaft (*guṇah*) und Zustand (*pariyāyah*)".

2.2.2 Die Jainas se opvatting van Kategorieë:

Met reg is beweer dat die Kategorieëleer die as is waarom die hele filosofiese stelsel van die Jainisme wentel. Daarom is dit noodsaaklik dat in onderskeid van gebruik van die begrip deur Aristoteles, Kant en andere, vasgestel word in watter sin dit in hierdie studie gebruik moet word.

2.2.2.1 Die konnotasie van die woord Kategorie:

Die Jainas gebruik die begrip in 'n tegniese betekenis, wat nie presies ooreenstem met die gewone gebruik in die Westerse denke nie. In antwoord op die vraag wat 'n essensiële begin=

10

sel is, beweer Desai (1956, p. 17) op 'n vir hom tipiese omslagtige wyse "That which posits the state of soul is an essential principle".

Die basiese probleemstelling vir die Jainas is hoedat die binding van *jīva* deur die *ajīva* verbreek kan word, en dit is nou wat hulle behandel in die sewe *tattvā* of beginsels (Zimmer, 1952, p. 274). So gebruik die Jainas die woord Kategorie in die sin van die *tattvā*, die basiese beginsels of waarhede.

Daar bestaan nie eenstemmigheid oor hoedat die woord *tattvā* in die Westerse tale vertaal moet word nie. Jacobi (1906, p. 292) en Von Glasenapp (1949, p. 296) praat van "Grundwahrheiten" wat die U.T.S. (*Tattvārthādhigama Sūtra* van Umasvati) "Leitfaden zur Erfassung des wahren Sachverhalts" noem. In Engels word dit vertaal met "verities" (Sinha, 1952, p. 238) asook met "truths" en "terms" (Law, 1968, p. 258).

In baie van die heilige geskrifte van die Jainas staan die *tattvā* ook bekend as *padārtha*, wat eintlik grondliggende dinge of beginsels beteken (Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 252). Ook Chakravarti (1957, p. 223) en Sinha (1952, p. 238) gebruik die term *padārtha*, en in Jain journal (Apr. 1972, p. 155) word dit met "cardinal principles" vertaal.

Vanuit die gesigspunt van die ontologie is daar basiese werklikhede (*tattvā*), soos *jīva* en *ajīva*, wat dit wat bestaan in-deel. Volgens Jain (1969, p. 30) kan hulle begryp word en hulle bestaan dus werklik. Daarom beweer hy ook "To exist is, therefore, to be real".

Die Jainas beskou dus die leer van die Kategorieë as die leer van die basiese, grondliggende waarhede van die werklikheid. Maar, en dit is belangrik, hierdie waarhede word gesien vanuit die oogpunt van die verlossingsleer. Hierdie grondwaarhede moet die Jainas nie net ken nie, maar ook glo, omdat volgens die Uttaradhayayana (hierna genoem Utt.) XXVIII I (15) verklaar word "He who verily believes the true teaching of the fundamental truths, possesses righteousness". Die uitgangspunt van die U.T.S. I, 2 is dan ook "*tattvārthaśraddhāṇaṃ samyagdarśanam*" (die regte geloof is om die grondwaarhede as waar te aanvaar).

2.2.2.2 Die plek van die Kategorieëleer:

Volgens Jain journal (Apr. 1972, p. 155) is die hoogste doel van die Jainisme om die *jīva* te ontwikkel tot volmaaktheid om dit daardeur te verlos. Om hierdie ontwikkeling van die *jīva* te bereik, moet kennis verkry word van wat die *jīva* is, wat die wesensteienskappe daarvan is, op watter manier die *jīva* die ellendes van die bestaan in die voortwenteling van die *saṃsāra* moet dra en hoedat die *jīva* van hierdie kringloop verlos kan word. Om hierdie kennis te bekom is wel die hoofdoel, maar in die proses van verkryging daarvan word ook kennis bekom van hierdie wêreld en van die opbou daarvan, van hoedat die elemente onderling verbonde is, van waarom en hoe die *jīva* gebind is en van langs watter weë bevryding bewerkstellig kan word. In Hoofstuk 3 word as uitgangspunt gestel dat die Jainas die bestaan van 'n ewige nie-stoflike siel (*jīva*) aanneem. Hierdie *jīva* transmigreer van die een liggaam na die ander totdat dit

finaal bevry word (Jain, 1955, p. 18). Volgens Dharanendraiya (1950, p. 262) is dit die geboortereg van elke lewende wese om uiteindelik die staat van volmaakte geluksaligheid te bereik. Hierdie selfverwesenliking staan bekend as *atma swarajya*. Die onortodokse denkers van Mahāvīra se tyd het een saak in gemeen, en dit is dat hulle elkeen 'n wyse wou vind waarop die *jīva* uit die ketting van eindelose ellendige transmigrasie kon ontsnap. In hierdie soeke het hulle baie leerstellige arbeid verrig. Basham (1959, p. 262) beskryf die verloop van sake duidelik deur te beweer dat hierdie denkers sonder uitsondering filosofiese of kwasi-filosofiese leerstellinge voortgebring het om intellektuele steun aan hul praktiese stelsels van geestelike ontwikkeling te verleen. By die Jainas in die besonder het die aksiomas uitgekristalliseer as wesenlik fisiologiese leerstellinge. Deur al die eeue heen het die Jainas steeds volgehou dat die individu bestaan uit 'n siel (*jīva*, lewensbeginself) wat styf in die materie verwickel is as gevolg van *karma*, en dat die bevryding daarin bestaan dat die siel van die materie verlos word om alwetende geluksaligheid tot in alle ewigheid te smaak (Basham, 1959, p. 262).

In die hele proses van binding en bevryding speel die hartstogte 'n baie belangrike rol. As gevolg van onkunde word die siel besmet deur hartstogte en moet dan deur die drie juwele gereinig word, dit is deur die regte geloof, regte kennis en regte gedrag (vergelyk Hoofstuk 1). Die mens kan homself help en die regte etiese strewe hê en daarby die regte kennis verworf, en daarmee bereik hy self die bevryding (Murty, 1965, p. 41). Dit is die siel se eie verantwoordelikheid om so te lewe dat hy onkunde en binding kan vernietig, alwetendheid kan verkry en op hierdie manier die uiteindelijke doel van menswees kan bereik. Veral is dit van die uiterste belang om die oor-

gelewerde openbaringe deur die *tīrthāṅkara* te ken en te glo. Maar ewe belangrik is dit om deug, en veral *ahiṃsa*, te beoefen. Geen wonder dat Sharma (1952, p. 78) beweer dat die Jainisme in die vernaamste instansie 'n sedeleer is wat as doelstelling het om die siel te vervolmaak. Alle ander opvattinge is eintlik net 'n noukeuriger uitwerking van hierdie grondliggende stelling. Daarom moet hierdie basiese waarheid steeds voor oë gehou word, want wie dit nie doen nie kan maklik so in die massa filosofiese leerstellinge van die Jainas verstrengel raak dat dit lyk asof daar geen sentrale tema is nie. Volgens Jacobi (1970a, p. 790) kan die Jainisme baie onsistematies voorkom, en tog het dit 'n eie duidelike metafisiese grondslag wat dit duidelik onderskei van die twee konkurierende stelsels, die Brāhmanisme en die Boeddhisme.

2.2.2.3 Die aantal Kategorieë:

Van watter skool en sekte 'n Jaina ook mag wees, hy sal met ander Jainas saamstem oor die grondliggende leer van die *tattvā*. Daar bestaan egter verskil van mening oor wat die aantal van hierdie grondwaarhede is. Die *Digambara*, sowel as party *Śvetāmbara*, stel die aantal *tattvā* vas as sewe, maar die meeste *Śvetāmbara* aanvaar dat daar nege *tattvā* is. Eintlik kom die verskil daarby dat eersgenoemdes twee van die *tattvā* indeel onder die ander Kategorieë (Stevenson, 1970, p. 94). Dit word duidelik aangedui deur Sen (1953, p. 52) wat die *punya* as deel van *saṃvara* beskou en *pāpa* onder *āśrava* indeel.

Die U.T.S. I, 4 gee duidelik aan watter *tattvā* daar is, deur te sê "*jivājivāśravabandhaśaṃvaranirjaramokṣas tattvam*" wat Jacobi, 1906, p. 293, vertaal as: "Seelen, Leblooses, Influenz,

Bindung, Abwehr, Tilgung und Befreiung"). Frauwallner (1956, p. 278) gee dit weer as "Seelen, Nichtseelen, Einstürmen, Bindung, Abwehr, Tilgung und Erlösung". Ook Sharma (1952, p. 278) gaan uit van die getal van sewe Kategorieë. Hiriyanna (1952, p. 170) en Shastri (1968, p. 165) maak daarvan gewag dat bȳ die genoemde sewe Kategorieë ook soms *punya* en *pāpa* getel word om die aantal op nege te staan te bring. Jindal (1972, p. 77) motiveer waarom hy *punya* en *pāpa* nie as afsonderlike kategorieë reken nie, as hy sê "I consider them as ancillary to *Āsrava* -- *Punya* leading to the inflow of good *Karmas*, and *Pāpa* leading to the inflow of bad *Karmas*".

Onder die skrywers wat nege Kategorieë opnoem bestaan daar in meer as een geval ook verskil in benaming sowel as in volgorde. Sinha (1952, p. 238) gee die gewone skryfwyse van die benaming asook die volgorde aan deur die Kategorieë te noem "*jīva, ajīva, punya, pāpa, āsrava, bandha, samvara, nirjara* en *mokṣa*". Die skryfwyse en volgorde wat Chakravarti (1957, p. 223) gebruik is "*jiva, ajiva, punya, papa, aasrava, samvara, nirjara, bhanda* (sic!) and *moksha*". Law (1968, p. 258) se lys is "*jīva, ajīva, bandha, punya, papa, āsrava, samvara, karmakṣaya* en *mokṣa*". Daar dien ook op gelet te word dat die benaming van die Kategorieë in die onderskeie moderne tale met allerlei wisselvorme gespeel word, al na gelang van die verskillende metodes van transliterasie.

Om die moontlikheid van verwarring te voorkom en ook om die Kategorieë so volledig as moontlik te behandel, word in hierdie studie uitgegaan van die aantal, skryfwyse en volgorde wat die mees gebruiklike is, naamlik "*jīva, ajīva, punya, pāpa, āsrava, samvara, bandha, nirjara* en *mokṣa*". In direkte aanhalings word egter die skryfwyse van die oorspronklike skrywer weergegee.

2.2.2.4 Indeling van die Kategorieë:

Saam met Chakravarti (1957, p. 124) kan onderskei word tussen primêre en sekondêre Kategorieë. Van die nege Kategorieë is net *jīva* en *ajīva* primêr, en hulle is van ewigheid af met mekaar geassosieer. Hulle het deur hul samewerking die wêreldgebeure tot stand gebring (Von Glasenapp, 1949, p. 296 - 297). Hierdie twee Kategorieë noem Shastri (1968, p. 165) die metafisiese entiteite, terwyl in Jain journal (Apr. 1972, p. 155) verduidelik word dat die beginsels van *jīva* en *ajīva* al die objekte van die wêreld omvat.

Die ander Kategorieë is die afgeleide, die sekondêre of die ondersteunende Kategorieë (Chakravarti, 1957, p. 124). Volgens Von Glasenapp (1949, p. 165) het die orige Kategorieë te doen met die toestande wat intree by *jīva* en *ajīva* as hulle met mekaar verbind of van mekaar loskom. Die ander Kategorieë verduidelik die oorsake van binding en bevryding (Shastri, 1968, p. 165) en is toestande van die *jīva* wat voortvloei uit sy onderskeie relasies tot *karma*-stof (*pudga*) (Sinha, 1952, p. 238). Die ander sewe Kategorieë verduidelik hoedat die *jīva* (bewuste siel) gebind word deur die *ajīva* (onbewuste stof) en ook wat die aard van hierdie bindinge is sowel as op watter maniere van die bindinge ontslae geraak kan word (Jain Journal, Apr. 1972, p. 155).

Die sewe ondersteunende Kategorieë is almal ewe belangrik vir die primêre Kategorieë (Chakravarti, 1957, p. 124) omdat 'n duidelike kennis van hulle noodsaaklik is met die oog op selfontwikkeling en uiteindelijke selfverlossing. Die primêre Kategorieë sal dus wel indringend behandel word, terwyl die ander ook die nodige aandag sal ontvang. Dit is ook noodsaaklik dat

16

die onderlinge samehang van die Kategorieë belig word.

Elke Kategorie het tweeledige vorm, die uiterlike en die innerlike. Uiterlik handel dit oor die materiële (fisiese) toestand en innerlik oor die geestelike (psigiese) toestand. Elke Kategorie kan dus besien word vanuit die tweeledige aspek van *dravya* en *bhāva*.

3. Behandeling:

Na die inleidende opmerkings, word nou verder eers kortliks na vore gebring wie die Jainas eintlik is en ook wat enkele hooftrekke van die leerstelling van die Jainisme is. Daarna word 'n hoofstuk elk aan die twee belangrikste Kategorieë, te wete *jīva* en *ajīva*, gewy. In die volgende hoofstuk word die Kategorieë *puṇya* en *pāpa* behandel en aandag gegee aan die deugde soos onder andere *ahiṃsa*. 'n Verdere hoofstuk gaan in op die Kategorieë *āśrava* en *bandha* met besondere klem op die leer van *karma*. Dan kom *saṃvara* en *nirjarā* aan die beurt, terwyl by *mokṣa* ook die leer van die *guṇasthāna* behandel word. In die laaste hoofstuk word 'n samevatting en waardering van die Jainistiese Kategorieëleer gebied.

GESKIEDENIS EN FILOSOFIESE UITGANGSPUNTE VAN DIE JAINISME

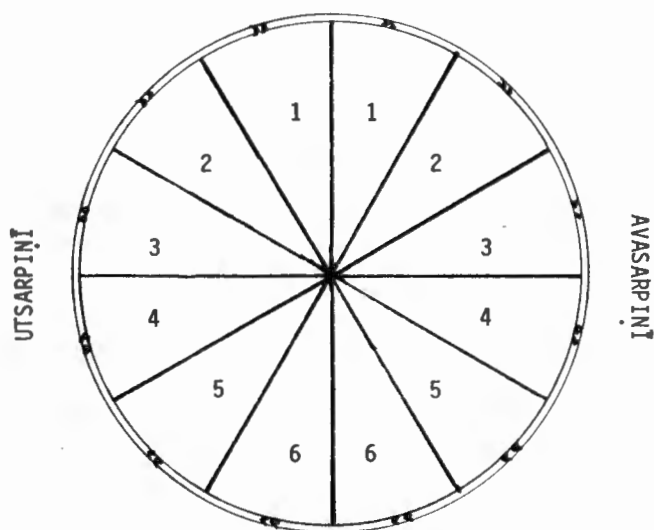
Om die Jainistiese Kategorieëleer te kan begryp, is dit nodig dat eers gevra word wie die Jainas en wat die Jainisme is. By die begripsbepaling (Inleiding 2.1) is alreeds vermeld dat die Jainisme die religie is van mense wat oorwin het. Die Jainisme is ook afgegrens teenoor ander religieë en filosofiese stelsels. Dit is nodig dat nou eers in breë trekke die geskiedenis van die Jainisme geskets word om daarna die lig te laat val op enkele filosofiese uitgangspunte.

1. Die geskiedenis van die Jainisme:

In die oudste geskiedenis van die Jainisme is waarheid en mite soms baie nou vervleg. Hierdie stelsel kom op uit wat Murty (1965, p. 41) noem die "hoary autochthonous beliefs and practices of India". Die Jainas beskou hul stelsel as ewig omdat die waarheid ewig is. Uit die newels van die eeue verskyn flitse van historiese persone soos Pārśvanātha, terwyl Vardhamana Mahāvīra volgens betroubare aanduidings wel 'n historiese persoon was. Pārśvanātha en Mahāvīra word deur die Jainas beskou as die laaste twee *tīrthankara* van die huidige *avasarpinī-ara*.

Die Jainas glo dat die ewige pluriversum gedurig deur 'n oneindige aantal fases van vooruitgang en agteruitgang voortbeweeg. In teenstelling met die Hindoeïstiese opvatting van

DIE TYDSWIEL CHAKRA



FIGUUR II

1	SUSAMA-SUSAMĀ	=	GOED-GOEIE ARA
2	SUSAMĀ	=	GOEIE ARA
3	SUSAMA-DUHSAMĀ	=	GOED-SLEGTE ARA
4	DUHSAMA-SUSAMĀ	=	SLEG-GOEIE ARA
5	DUHSAMĀ	=	SLEGTE ARA
6	DUHSAMA-DUHSAMĀ	=	SLEG-SLEGTE ARA

'n kataklismiese vernietiging, is hierdie voortgang volgens Basham (1956, p. 90) eerder 'n onmerkbaar proses van "systole" (saamtrekking) en "diastole" (uitsetting). Ontelbare aeone (tydsiklusse) volg mekaar op soos 'n wiel met twaalf *ara* (speke). In hierdie proses is daar geen eindpunt nie en wie daarin bly voortwentel het ook geen bevryding uit die *samsāra* nie (Zaehner, 1966, p.5). Die tydsopvatting word in figuur II voorgestel, met die duidelike aanduiding dat 'n aeon onderverdeel word in twee eras van gelyke duur, genoem die *avasarpinī* (neerdalende era) en *utsarpinī* (opstygende era) van die siklus.

1.1 Die *tīrthankara*:

Volgens die Jainas is daar in elkeen van die ontelbare aeone 24 *tīrthankara*. Renou (1953, p. 122) beskou hierdie benaming as "... a metaphor analogous to that of the Latin *pontifex*; the Romans use the image of a bridge, the Indians that of a ford". Oorspronklik beteken dit dat 'n *tīrthankara* 'n drifmaker is, maar later is die begrip al hoe meer gebruik om die grondlegger van een of ander leer, en in die besonder die leer van die Jainas, aan te dui. Aanvanklik moes die *tīrthankara* dus 'n drif maak, 'n deurgang daarstel, deur die *samsāra* (die oseaan van wêreldlike binding), en op dié wyse 'n bevryde *jīva* word. Hy word dan beskrywe as iemand "who has attained unto a state of utter and absolute quiescence, and has entered into a rest that knows no change nor ending, a passionless and ineffable peace" (G.P. Taylor in die inleiding van Stevenson, 1970, p. xv).

Die moderner neiging is om *tīrtha* te beskou as 'n tegniese term wat afgelei is van die wortel "*tr*" (om te red) en dus 'n middel tot redding aandui. Die *ḍaturvidha saṅgha* (viervoudige gemeenskap waarin almal wat skuiling seek uiteindelik

die redding vind) bestaan dan inderdaad uit vier *tīrtha* (ordes). Hulle is die *sādhu* (monnike), *sādhvī* (nonne), *śrāvaka* (lekebroeders) en *śrāvika* (lekesusters). Hierdie vier ordes stem ooreen met die vier Shramaniese samelewingsklasse vermeld in die Inleiding, 2.1.4. In later eeue het die Jainas, wat uit beginsel geen God aanbid het nie, tog van die oorspronklike 24 *tīrthankara* beelde begin maak en het die religieuse praktyke al hoe meer begin draai om die verering van hierdie stigters van die geloof.

Dit is nie doenlik om hier 'n breë uiteensetting te bied van al die mitiese figure van die eerste 22 *tīrthankara* nie. In verband met hulle bestaan daar eindelose en dikwels groteske legendes (Gowen, 1934, p. 323). Vir die verstaan van die Kategorieëleer is egter enkele besonderhede in verband met Pārśvanātha en veral Vardhamana noodsaaklik.

1.2 Die *tīrthankara* Pārśvanātha:

Hy word ook kortweg Pārśva genoem, het waarskynlik ongeveer 250 jaar voor Vardhamana gelewe en staan bekend as die 23ste *tīrthankara*. In sy tyd was daar al 'n sterk beweging weg van die Brāhmanisme af en Pārśva het die talle swerwende askete in een orde saamgesnoer en gedissiplineer. Hy is ook genoem "*purisādānīya*" wat volgens Jacobi (1964b, p. 27) beteken diē man "who is to be chosen among men because of his preferable karman". Op honderdjarige leeftyd het hy op die top van die berg Sameta Śikhara in Bengale die vrywillige hongerdood gesterf. Dit is nog steeds die sentrale plek van aanbidding vir die Jainas in die Ooste van Indië. Jaarliks besoek duisende pelgrims die tempels vir al die *tīrthankara* en veral die hooftempel waar die gebeeldhoude voete van

Pārśva besigtig kan word (Parrinder, 1961, p. 63).

In sy lewe het slange 'n merkwaardige rol gespeel (Stevenson, 1970, p. 49) en sy kenteken is trouens ook die slang. Pārśva het grondliggende reëls aan sy volgelinge voorgedra, waarvoor hulle allerlei ede moes neem. Hierdie ede is vir die nageslag nagelaat. Sy orde was veral gebind aan die vier ede, om geen lewe te benadeel nie, om waarheidsliewend te wees, om nie te steel nie en om geen eierdom te besit nie (Brown, 1956, p. 28). Daar is volgens Stevenson (1970, p. 49) sommige Jainas wat aanvaar dat die vier ede van Pārśva was dat hulle nie sal doodmaak, nie sal lieg, nie sal steel en nie onkuis sal wees nie. Hierdie altesaam vyf ede sou dan die grondslag gelê het vir die vyf groot ede wat die latere Vardhamana van sy volgelinge vereis het en wat bekend staan as die *mahāvratā* van die Jainisme.

'n Verdere besonderheid wat later baie gewig sou dra, was dat Pārśvanātha sy aanhangers sou veroorloof het om twee kleedingstukke te besit, terwyl die latere Vardhamana verorden het dat sý volgelinge nakend moet rondloop. Deur die loop van die eeue het dié skynbare kleinigheid van klere dra al dan nie so 'n brandende kwessie geword dat die Jainisme in ongeveer 300 voor Christus daaroor in twee geskeur het. Tot vandag toe staan die twee hoofgroepe teenoor mekaar, bekend as die *Śvetāmbara* (witgekleedenes) en die *Digambara* (met lug gekleedenes ofte wel naaktes).

1.3 Die *tīrthankara* Vardhamana:

Die laaste *tīrthankara* van die huidige *avasarpinī-ara* is genoem Vardhamana, en sou later bekend staan as Mahāvīra.

Hoewel daar deur die loop van die eeue allerlei legendes om sy persoon en werk gewef is, staan dit vas dat hy 'n historiese persoon was. 'n Breedvoerige beskrywing is opgeteken in die Kalpa Sūtra (Jacobi, 1964b, p. 217-270).

1.3.1 Geboorte:

Die bronne van die *Śvetāmbara* sowel as dié van die *Digambara* stem saam daaroor dat hy te Kundagrāma (ook bekend as Kundapura), 'n gehuggie aan die buitewyke van Vaisālī, die hoofstad van Videha, gebore is. Volgens Dasgupta (1957, p. 173) was Vaisālī dieselfde plek as die huidige Besarh wat ongeveer 43 kilometer noord van Patna in die landstreek Bihār lê (Von Glasenapp, 1943, p. 185). Die meeste bronne neem aan dat Vardhamana geleef het tussen 599 en 527 v.C., hoewel sommige outoriteite sy dood op so laat as 467 v.C. plaas. Volgens Hopfe (1976, p. 77) pas hy die beste in by die sesde eeu voor Christus, dié eeu waarin die wêreld die leringe gehoor het van Siddhartha Gautama, die Boeddha; die Hebreeuse profete Jeremia, die tweede Jesaja, en Esegïël; Confucius en Lao-tzu. By hierdie naamlys voeg Wadia (1961, p. 58) ook nog die name van die laaste van die Zoroasters in Iran en Pythagoras in Griekeland. Hy skryf dit toe aan die beweging van die sogenaamde Tydswiel as hy beweer dat die vyfde en sesde eeu voor Christus "seem to be a very special period marked by the motion of the *Chakra*, The Wheel of Progress, of the ups and downs of the ever-lengthening spiral of evolution".

Vardhamana is gebore uit Siddhārta en Triśala, beide van die kaste van die *Kṣatriya*, waaruit trouens al die *tīrthankara* volgens tradisie gestam het (Jacobi, 1915, p. 466). In die hiërargie van die Hindoes is dit die tweede *varna* (kaste), en

staan bekend as die adellike kaste (Vogel, 1948, p. 432) of die militêre kaste (Gokhale, 1961, p. 31).

Volgens die tradisie het elke *tīrthāṅkara* se moeder voor sy geboorte gedroom wie hy sal wees. Hierdie drome van ouers sou dan die heilige moeder - seun of vader - seun verhouding bevestig (Wayman, 1967, p. 2). Stevenson (1970, p. 25) meen dat die legendes oor die drome moontlik die betekenis het dat daar destyds 'n wêreldwye roering was en dat die hoop op die een of ander religieuse hervormer of leier gestel is. Die verwagting van 'n wêreldheerser vloei voort uit die moederbelofte van Genesis 3 vers 15, wat egter onder die heidene skeef gerig is. Met al die verwagtinge wat die geboorte van Vardhamana voorafgegaan het, kan vergelyk word die legendes waarmee die geboorte van Octavianus, die opvolger van Julius Caesar, gepaard gegaan het. Die gevierde Romeinse digter Vergilius het in sy vierde ekloge hierdie Octavianus begroet as Augustus, die verhevene, die vredevors van die nuwe tydperk. Aalders (1951, p. 66-67) beskryf breedvoerig hoedat hierdie vredevors die wanbedryf sou uitdelg en hoedat die slang en die bedrieglike gifkruid sou sterf. Vergilius sing selfs profeties van 'n spesiale ster wat sal verskyn om die geboorte van hierdie vredevors aan te dui. Dit is dus duidelik dat die openbaring aangaande 'n Wêreldheiland nienet in die harte van die bondsvolk Israel geleef het nie, maar ook onder die heidene. Die drome van Triśāla word breedvoerig beskryf in die Kalpa Sūtra (3), (4) en (32)-(46) asook in die baie legendes in die Ākārāṅga Sūtra.

1.3.2 Sy name:

Vardhamana is gebore aan die einde van die *duhsama-susamā-ara* op die dertiende dag van die helder helfte van die maan in die maand Caitra. Die naam Vardhamana is "an ephitet of Vedic origin" (Renou, 1953, p. 115) en beteken volgens die *Ākārāṅga Sūtra*, II, 15, (12) "hy wat vermeerder", of volgens Von Glase-napp (1943, p. 185) "die groeiende". Hy staan ook bekend onder die naam Vaiśālia na aanleiding van sy geboorteplek. Sy vol-gelinge het Vardhamana lief aangespreek op die naam wat die gode hom sou gegee het, naamlik Mahāvīra, wat beteken "groot man" (Bradley, 1963, p. 103) of "groot held" (Sen, 1953, p. 8). Dan word hy ook genoem die Jina (oorwinnaar), 'n benaming wat egter meer bepaald gebruik word van die religie wat hy verkondig het, die Jainisme, as van homself. Verder staan hy bekend as Nirgrantha (vry van boeie; Jacobi, 1967, p. 567), Jñātaputra (ook Nāmaputra, Nāyaputra of Nātaputta), Sāsanaṇāyaka en selfs as Boeddha (Stevenson, 1970, p. 27). Kevalin (besitter van volmaakte kennis) en Arhat (die waardige een) is verdere name (Sen, 1953, p. 8-9). Die naam Arhat is volgens Sen in Prākṛit verander na Arihanta (vernietiger van geestelike vyande). Hy is ook nog genoem *tīrthāṅkara*, en volgens Pike (1948, p. 118) het hy aan al agtien vereistes vir 'n *tīrthāṅkara* voldoen.

1.3.3 Sy lewe:

Dit sal heeltemal ondoenlik wees om hier al die besonderhede van Mahāvīra, die naam wat verderaan gebruik sal word, se lewe te probeer weergee soos wat dit breedvoerig in die Kalpa Sūtra en die *Ākārāṅga Sūtra* beskryf word. Daar bestaan bui-

tendien oor baie besonderhede nie eenstemmigheid tussen die *Śvetāmbara* en die meer konserwatiewe *Digambara* nie. Laasge-noemde beweer byvoorbeeld dat Mahāvīra nooit getroud was nie terwyl hy volgens die *Śvetāmbara* getroud was met Yasodā en 'n dogter gehad het met die twee name Anuyā (Anoggā) en Priya-darsanā. Dié se man sou dan Jamali gewees het, volgens Gowen (1934, p. 323) die eerste sekteleier in die Jainisme. Nie-teenstaande Mahāvīra se posisie en weelderige lewe was hy nie gelukkig nie en het 'n religieuse antwoord vir sy ongelukkigheid gesoek (Hopfe, 1976, p. 78). Jain (1957, p. 15) beweer "the solution could never be found in the entanglements of the palace and the kingdom". Hy het egter sy lewe as gesinshoof voortgesit totdat hy op 28-jarige leeftyd beide sy ouers verloor het. Volgens oorlewering het hulle gesterf deur die *sallakhana* (vrywillige selfmoord deur verhongering) wat nie beskou is as die neem van 'n lewe nie, en wat ook nie teen die etiese norm van *ahimsa* stry nie. *Sallakhana* word trouens in die Jainistiese leer hoog aanbeveel (Sen, 1953, p. 16). Sy ouers het ook gedeel in die algemene vrees vir weergeboorte, en in die aanvaarding dat dood deur gestadige uittering die moontlikheid van verdere transmigrasie uitskakel. Sy ouers se dood het blykbaar 'n neerdrukkende uitwerking op Mahāvīra gehad en hy het vir 'n tyd in reaksie gekom teen die ideale wat hulle hom geleer het (Hardon, 1965, p. 135). Instinktief het hy nog vir 'n tyd lank aan die lewe verkleef gebly omdat hy in die fleur van sy jare was (Tomlin, 1958, p. 186-187). Geleidelik het hy homself egter versoen met die onderliggende teorie dat bevryding net moontlik is deur selfverloëning, en so het hy uitgetrek op sy soeke na wysheid (Hardon, 1965, p. 135). Hy het alles wat hy besit het in die verloop van 'n hele jaar weggee en op versoek van sy broer ook nog die geleentheid gebruik as bedenktyd (Noss, 1969, p. 113). Toe het hy homself begin verloën en net een kledingstuk met 'n patroon van fla-

minke daarop, behou. Volgens Stevenson (1970, p. 34) sou die god Indra hierdie klee met sy inisiasie aan hom gegee het. Die *Digambara* hou natuurlik vol dat hy heeltemal naak rondgegaan het.

1.3.4 *Kevalaskap*:

Mahāvīra se skolingstydperk het twaalf jaar geduur, waartydens hy baie moes ly as gevolg van onbegrypende mense, en mishandel, geslaan, beledig en deur honde verjaag is, en waarin hy hom heeltemal van mensegeselskap teruggetrek het en die strengste asketisme beoefen het, en *ahimsa* betrag het. Daarna het hy die *kevala jñāna* (alwetendheid) bereik. Volgens die legende is Mahāvīra reeds al met die eerste drie soorte kennis gebore, en het hy die vierde soort, die *manahparyāya* verkry toe hy onder die *asoka* boom in die askese ingelyf is. Hy het een middag naby 'n *sāla* boom gemediteer in 'n gehurkte houding met hakke bymekaar, knieë hoog en kop omlaag, en toe die *nirvāna* bereik. Toe het hy die volledige, ongehinderde, oneindige, allerhoogste, beste kennis en intuïsie verkry om 'n *kevalin* te word, omdat hy deur sy deeglike meditasies en gestrengede die laaste van sy *karma* totaal oorwin het. Hy kon ook nou volgens Stevenson (1970, p. 34) genoem word die Arhata (vererenswaardige), die Arihanta (vernietiger van vyande) en die Aruhanta (vernietiger van selfs die wortels van die *karma*).

1.3.5 Sy optrede:

Nou het hy as leermeester begin optree, en volgens die *Ākārāṅga Sūtra* II, 15, (29) die wet eers aan die gode en daarna aan die mense begin leer. Hy het ook die vyf groot ede en die ses

soorte van lewe bekend gemaak. Daarin het hy goed geslaag want hy het 'n hele aantal aanhangers vir sy oortuiginge gewen (Jain, 1957, p. 15). Anon (1942, p. 98) beskryf sy aanhangers as 'n besondere gemeenskap van 16 000 *śramaṇa* en 38 000 nonne. Na bewering het Mahāvīra gedurende sy leeftyd nie minder nie as 50 000 monnike en 500 000 lekeaanhangers gewerf (Parrinder, 1961, p. 39). Hardon (1965, p. 135) is veel meer konserwatief in die berekening, met die bewering dat met sy dood daar omtrent 10 000 Jainas was, sommige waarvan georganiseerd was in kloostergemeenskappe van manne en vroue. Hardon wys ook daarop dat dit verbasend is dat die gestrengte praktyke waaraan die beoefenaars onderworpe was juis sommige mense aangetrek het, en dat dit 'n staande wonder is dat die groep vir meer as twintig eeue wesenlik onveranderd gebly het. 'n Faktor wat baie bygedra het tot die stabiliteit van die Jainisme, is volgens Thakur (1964, p. 103-104) dat hulle die deure van hul religie steeds oop gehou het vir die leke. Charpentier (1922, p. 168) skryf die merkwaardige samehorigheid van die Jainas daaraan toe dat daar deur die loop van die eeue steeds ontsaglike groot getalle leke was wat die monnike en nonne voorsien het van hulle lewensbestaan, hoe karig dit ookal mag wees.

Hoewel Mahāvīra dus reeds die *mokṣa* (bevryding) bereik het, het hy nog vir 'n verdere 30 jaar gelewe en toe gesterf in die ouderdom van 72 jaar (Hopfe, 1976, p. 79). Besonder interessant is die bewering dat Mahāvīra op sy rondreise steeds gepreek het in *An-akṣarī*, 'n taal wat vir die gewone mense onverstaanbaar was en deur Gautama oorgetolk moes word in *Māgadhī* (Stevenson, 1970, p. 40-41).

1.3.6 Sy dood:

Soos te begrype is, verskil die tradisie onder die *Śvetāmbara* heelwat van dié onder die *Digambara*. Wat egter vir almal vas staan, is dat geboorte en dood, die gevreesdes wat die siel agtervolg (Gowen, 1934, p. 323), hulle greep op hom verloor het sodat hy sag en alleen gesterf het. Stevenson (1970, p. 45) vermeld die *Digambara* se siening dat sy hele liggaam saam met sy *karma* opgedroog en verdwyn het, behalwe sy naels en hare. Van hiërdie relikwieë is later 'n nuwe liggaam gevorm wat mettertyd met die gepaste seremonies verbrand is. Sy meld ook dat Mahāvīra se vyande beweer dat hy in 'n woedende aanval van beroerte gesterf het. Dit stem egter nie ooreen met sy geaardheid nie en dit lyk ook nie moontlik dat dit fisies met hom kon gebeur ná die jarelange gestrengheide nie. Daar bestaan egter nie sekerheid daaroor of Mahāvīra wel deur *śallakḥana* gesterf het nie. Basham (1956, p. 288) en Noss (1969, p. 115) tel onder dié wat aanneem dat dit wel die geval was, maar daarteenoor beweer Sen (1953, p. 16) dat hoewel die vrywillige hongerdood hoog aangeslaan word deur die Jains, "... Mahāvīra did not die by voluntary starvation, perhaps because it was necessary to do so for one who had already obtained *kevala* knowledge". Die vraag is of Sen nie bedoel dat dit juis nie nodig was nie!

Met Mahāvīra se dood het dan 'n lewensloop geëindig wat van ewigheid af deur ontelbare inkarnasies heen gekom het. Hy sou volgens die legendes op 'n tydstip 'n skrynwerker genaamd Nayasāra gewees het, en later weer Maricī die kleinseun van die eerste *tīrthankara* Rṣabhadeva. Lateraan sou hy 'n *śaḍhū*, 'n *deva*, vir 'n hele paar keer 'n Brāhmaan en so nou en dan

'n koning gewees het. Eenkeer sou hy die berugte koning Vāsu= dava gewees het wat as gevolg van sy vele euweldade die volgende keer geïnkarneer is as 'n *naraka* in die hel. Nadat hy 'n leeu was wat baie mense doodgebyt het, was hy glo weer 'n hellewese, daarna was hy weer 'n god en toe 'n Brāhmaan. Stevenson meen dat sy inkarnasie as Mahāvīra reeds sy 47ste gewees het, maar dat dit alles met die nag van sy *mokṣa* beëindig is toe hy bevry is van die kringloop van hergeboortes.

1.4 Die Jainisme:

Dit sal ondoenlik wees om in besonderhede aan die opvolgers van Mahāvīra aandag te skenk. Von Glasenapp (1964, p. 33) is dan ook van oordeel dat meer as eens nie met sekerheid tussen geskiedenis en mite onderskei kan word nie. Dit kan egter vermeld word dat in die vierde tot derde eeu voor Christus die Jainisme 'n besondere opbloeï in Bihār en Orissa beleef het. Onder die vorste wat self Jainas was of hulle minstens goedgesind was, het getel Bimbisāra van Magadha, die dinastie van die nege Nanda en koning Chandragupta (wat regeer het van 322 tot 298 v.C. en ook bekend was onder die Griekse naam van Sandrakottos). Verder kan genoem word Bindusāra (298-273 v.C.) en Asoka (273-232 v.C.) en die latere Maurya-vorste.

1.4.1 *Nihvana*:

Die oorlewering maak gewag van nie minder nie as agt *nihvana* (skeurings) in die ou geskiedenis van die Jainisme. Dit het soms oor onbelangrike sake gegaan, soos by die eerste skeuring onder Mahāvīra se skoonseun Jamali, waar Gowen (1934, p. 323) vermoed dat die eintlike verskilpunt die praktiese vraag was hoe om 'n bed op die regte manier op te maak.

Die laaste van hierdie *nīwāna* was egter ernstig, en baie eeuë later het daar weereens om beduidende redes sektes ontstaan.

1.4.1.1 Die *Śvetāmbara* en die *Digambara*:

Die aanleiding tot hierdie skeuring was die verskil wat al vir eeuë lank in die Jainisme teenwoordig was. Dit het egter per-tinent na vore getree in die groot hongersnood wat Noord-Indië teen die einde van die vierde eeu voor Christus geteister het. Aalmoese vir die monnike was skaars (Sen, 1953, p. 18) en die oplossing was dat 'n aantal jong monnike onder Bhadrabāhu na die landstreek Karnāṭa in Suid-Indië sou verhuis om die las op die aalmoeseniërs te verlig, terwyl die ouer monnike onder leiding van Sthūlabhadra in Magadha sou agterbly. In 'n ander vertolking word beweer dat Bhadrabāhu vooruit gesien het dat die geweldige hongersnood aan die kom was, en toe na die Deccan vertrek het met 'n groot aantal volgelinge, onder wie selfs die oud-koning Chandragupta hom bevind het.

Onder die noodsituasie het die agterblywendes die heilige geskrifte nie meer trou bewaar en die heilige gebruike nie meer so getrou nagevolg nie (Von Glasenapp, 1964, p. 38). Nadat die hongersnood verby was en Bhadrabāhu met 'n groot aantal ballinge teruggekeer het, het hulle gevind dat daar ondertussen baie praktyke posgevat het wat bevraagteken moes word. Die mees sensurabele gebruik was volgens Basham (1958, p. 46) om wit klere te dra.

Hierdie korrupsie het aanleiding gegee tot 'n ander baie belangrike probleem. Bhadrabāhu was die enigste mens wat die ongeskrewe heilige kanon nog foutloos van buite geken het

(Basham, 1958, p. 46). Hy wou egter nie die konsilie bywoon wat Sthūlabhadra te Pāṭaliputra saamgeroep het om oor die bewaring van die heilige geskrifte te besin nie, maar het hom na Nepal teruggetrek om sy laaste dae in eensame vas en boetedoening te slyt. Die oorspronklike kanon is toe met behulp van wat Sthūlabhadra nog onthou het so goed as maar kan gerekonstrueer. Ander monnike-leiers het ook hul deel bygedra, maar die rekonstruksie was bra gebrekkig. Die kanon is opgeteken in die vorm van elf *Aṅga* (ledemate), maar dit was hoogstens stukwerk. Von Glasenapp (1964, p. 38) wys daarop dat die teruggekeerdes uit Kārṇāṭa ook nie die besluite van die konsilie van Pāṭaliputra erken het nie.

Dit was waar dat dit maar 'n nietige saak lyk om 'n religieuse skeuring te bewerk oor die vraag of mens moet klere dra al dan nie. Parśva se aanhangers is al vir eeue toegelaat om wel klere te dra, terwyl die navolgers van Mahāvīra ook nie gebied is om naak te loop nie, maar dis tog te verstane gegee dat naaklopery besondere verdienste meebring. Die gevolg was dat daar in hierdie skeuring van die Jainisme ommin en verwydering gekom het tussen wat genoem kan word die verkrampptes en die verligtes. Die strenger groep is genoem die *Digambara* (met lug gekledenes, naaktes) of *Botika*, terwyl die liberaler groep die *Śvetāmbara* (witgekledenes) genoem is. Die *Digambara* is verder onderverdeel in die *Kāsthāsāṅgha*, die *Mūlasāṅgha*, die *Māthurasāṅgha* en die *Gopyasāṅgha*. Laasgenoemdes het in meer as een opsig met die *Śvetāmbara* ooreengestem, soos blyk uit die kommentaar van Gunaratna op die *Saddarśansamuccaya*, 111 (Mishra, 1966, p. 246). Dit is besonder insiggewend om die hele lys van 24 verskilpunte tussen die *Śvetāmbara* en die *Digambara* noukeurig na te gaan, soos onder andere opgeteken deur Mishra (1966, p. 247-249), om dan daaruit vas

te stel dat die verwydering wat nou al negentien eeue duur, hoe- genaamd nie op enige beginsels berus nie, maar net om enkele praktiese sake gaan. Op die konsilie van Valabhī (503 n.C.) is die breuk tussen die twee rigtings finaal voltrek en dit word tot vandag toe gehandhaaf.

1.4.1.2 Latere *nīhvana*:

In die twaalfde tot vyftiende eeue na Christus was daar onder die Jainas soveel onderlinge struwelinge dat hulle versplinter geraak het in die sektes van die *Punamīyā*, die *Kharatara*, die *Āṇāḷaga*, die *Sārdhapunamīyā*, die *Āgamika* en die *Tapagaḥha*.

Nadat die Jainisme vir baie eeue verskeie storms oorleef het, het daar aan die einde van die vyftiende eeu na Christus 'n nuwe krisis aangebreek, wat deels aangevuur is deur die invloed van die Moslems wat afkerig gestaan het teen enige vorm van afgodery en die aanbidding van beelde. Die krisis het aanleiding gegee tot die volgende *nīhvana*.

1.4.1.2.1 Die *Loṅkā*:

In Ahmadābād het 'n sekere Loṅkā Śā 'n aantal klerke in sy diens gehad om die geskrifte van die Jainas te kopieer. Hy, wat self 'n *Śvetāmbara* was, het in ongeveer 1474 n.C. 'n versoek van Jñānājī, 'n *Śvetāmbara-bādhu*, ontvang om verskeie werke vir hom te kopieer. Dit het Loṅkā Śā getref dat daar nêrens in hierdie werke sprake was van die aanbidding van beelde nie. Hy het hierdie verskynsel met Jñānājī en andere bespreek, met die gevolg dat daar 'n heftige geskil ontstaan het oor die wettigheid al dan nie van die destydse gebruiklike beeldediens. Ondertussen het daar 'n skare pelgrims onderweg

na Śatrunjaya by Ahmadābād aangedoen waar Loṅkā Śā hulle oortuig het dat beelddiens ongeoorloof is. Hulle het hulself toe die Loṅkā genoem en hulle eie sādhu in die persoon van Bhānaji, 'n Śvetāmbara-leek bekom, deurdat hy homself as die Ācārya van die Loṅkā ingestel het. Dit is tot vandag toe die gebruik onder hulle dat die Ācārya voor sy dood 'n sādhu uitkies om hom op te volg.

1.4.1.2.2 Die *Sthānakavāsī*:

Daar het vanuit die Loṅkā-geledere 'n afkeer gekom teen sommige van hulle sādhu wat nie so nougeset was as wat Mahāvīra dit meer as 2000 jaar gelede voorgeskryf het nie. In Surat het 'n lekelid, Vīrajī, wat as sādhu geïnisieer is, vele se bewondering afgedwing deur die gestrengte lewe wat hy gelei het. Baie van die Loṅkā het hulle by hierdie hervormer aangesluit en is deur hul teenstanders *Dhundhia* (soekers) genoem (Stevenson, 1970, p. 38). Die skeldnaam *Dhundhia* het ook later 'n eretitel geword. Hulle het hulself egter *Sthānakavāsī* genoem, wat letterlik beteken "hulle wat in *Apāsārā* en nie in tempels woon nie". Afgesien van die belangrike punt van die beelddiens het hulle egter betreklik min van die Śvetāmbara verskil, en hulle noem hulself trouens dikwels *Śthānakavāsī Śvetāmbara*.

Hoewel Basham (1959, p. 265) en Von Glasenapp (1943, p. 189) in die ontstaan van hierdie sekte 'n sterk Moslem-invloed meen te bespeur, sien Renou (1953, p. 123) daarin eerder die werk van hervorming wat probeer terugkeer na die aloue vorm van die Jainisme en wat daarom die aanbidding van afgode en dienste in tempels verwerp. Eintlik gaan die *Sthānakavāsī* so ver dat hulle selfs 'n deel van die kanon verwerp. Daar

was reeds in die sestiende eeu na Christus 'n analoë beweging, die *Lumpāka*, wat wel 'n presedent geskep het, maar daarvan het nie veel gekom nie. 'n Verdere kenmerk van die *Sthānakavāsī* waarop Basham (1959, p. 265-266) die aandag vestig, is dat hulle verskeie gebruike van die ortodokse *Śvetāmbara* verwerp omdat dit volgens hulle spruit uit korrupsie as gevolg van die invloed van die Hindoeïsme. Hulle het onbuigsaam die dissipline van Mahāvīra nagevolg, hoewel hulle nie sy beoefening van volslae naaktheid kon volhou nie.

Die benaming *Sthānakavāsī* is afgelei van hul gebruik om in gemeentehuse byeen te kom, en beteken volgens Von Glasenapp (1964, p. 70) dieselfde as *upāśhraya*. Dit is dan byeenkomste in eenvoudige en ongewyde geboue (Basham, 1958, p. 48), en het ook te doen met 'n aanbidding op enige plek (Noss, 1969, p. 121), hoofsaaklik deur meditasie en introspeksie. Hoewel dit op kleiner skaal plaasgevind het, is daar sekere raakpunte met die Protestantse Reformasie uit die Rooms-Katolieke kerk. Met hierdie beweging het die *Sthānakavāsī* die komplekse ritueel waarvoor die deursnee Indiër so lief is, oorboord gegooi. Parrinder (1961, p. 66) vermeld dat hierdie sekte nou nog hul eie skole en feeste onderhou.

1.4.1.2.3 Die *Terāpanthī*:

'n Ander belangrike groep onder die Jainas het onder leiding van 'n leek, Bhikanji, ontstaan uit die *Sthānakavāsī*. Sy uitgangspunt was dat sy medegelowiges uit die oeroue gebruike van die beweging uitgeval het. Omdat hy wou terugkeer na daardie eerste weë, het hy 'n groep gestig waarvan hy die eerste hoëpriester was. Renou (1953, p. 123) beweer dat die naam *Terāpanthī* beteken "diegene wat die weg van die dertien

volg". Renou het by geleentheid die jaarlikse byeenkoms van die *Terāpanthī* bygewoon, toe die hoëpriester die negende in die lyn van afstamming was. By daardie geleentheid het Renou diep onder die indruk gekom daarvan dat hy besig was om iets belangriks in die bestaan van daardie sekte mee te maak deurdat hulle alles in hulle vermoë doen om terug te keer na die insettinge en gebruike van Mahāvīra se tyd. Die toneel het hom afgespeel in 'n aangename landelike omgewing. Die sentrale verhoog is opgemaak met baniere van primitiewe ontwerp. Die skare wat saamgedrom het uit nuuskierigheid het tog aandagtig en toegewyd voorgekom. Die monnike en nonne is sorgvuldig van mekaar en van die skare afgeskei. Die meester het ook met 'n welluidende stem 'n redevoering gehou wat op hom groot indruk gemaak het soos wat hy beskrywe: "As he preaches, his face has the fervency of an apostle; he is like a Mahāvīra *redivivus*" (Renou, 1953, p. 124).

Die *Terāpanthī* handhaaf dan ook besonder streng vereistes. Die swerwende askete moet nagenoeg alle besittings prysgee en tot aan die einde van hul lewens bedel om 'n karige porsietjie voedsel. Daar is selfs nou nog diegene onder hulle wat op die tradisionele manier van *ballakhana* (soos vermeld in 1.3.3) aan hul lewenseinde kom. Die gestrengheid skrik baie mense egter nie af van so 'n leefwyse nie, en daar is volgens Renou 'n groot aantal aspirante wat by die hoëpriester pleit om toelating, vergesel van die familie en vriende se versoeke ten behoeve van die applikant. Hy sien daarin ook die merkteken van die religieuse fanatisme van so baie mense in Indië, waar die sekulêre lewe beskou word as van weinig waarde in vergelyking met die beloning wat verkry kan word deur die weg van die mistisisme noukeurig na te volg.

1.4.1.2.4 Die *Anuvrat*:

Hedendaags val die seeklig skerp op die *Anuvrat*-beweging, wat hom volgens Guseva (1971, p. 100) besonderlik vir die herlewing van die gemeenskap beywer. Dit lyk vir hierdie skryfster uit Rusland na 'n belangrike poging van die Jainas om 'n moderne gedragspatroon te volg. Dit bestaan volgens haar hoofsaaklik daarin dat die nuwe sosiaal-ekonomiese toestand in ooreenstemming gebring moet word met die ou religieuse dogmatiek. Hiendie *Anuvrati* is heeltemal gekant teen die rook van tabak, die gebruik van alkoholiese drank en die eet van vleis. Hulle lei 'n eenvoudige lewe, is gekant teen die dra van rokke vervaardig van systof en verbied ook die dra van ornamente omdat dit die mense sou aflei van eenvoud en natuurlikheid (Guseva, 1971, p. 104).

1.4.2 Die Jainisme tans:

Dit is opvallend dat die Jainisme nooit enige noemenswaardige uitbreiding buite Indië beleef het nie. Nieteenstaande invloede deur die loop van die eeue het dit steeds 'n afsonderlike religieuse rigting gebly, en dit kan saam met Basham (1959, p. 261) beweer word dat hoewel dit feitlik net in Indië getref word, dit net soos die Boeddhisme heeltemal onderskeie is van die Hindoeïsme.

1.4.2.1 Invloed van Hindoeïsme:

Die Jainisme het wel aanvanklik besonder sterk standpunt ingeneem teen die Brahmanistiese eksklusiwiteit op grond van geboorte in een of ander kaste. Tog het die onderskeidinge tussen die Jaina en die Hindoe deur die loop van die eeue taamlik

vervaag, sodat die goeie verstandhouding tans meer as eens verkeerdelik tot die aanvaarding lei dat die Jainas bloot een van die vele Hindoeïstiese kaste is (Bradley, 1963, p. 107). Die aandag word ook deur Casa (1971, p. 368) daarop gevestig dat ten spyte van die ideologiese verskille, dit by die Hindoe gebruikelik is om die Jainas te beskou as behorende tot 'n sub-kaste of sekte binne die Hindoeïsme. Die Jainagemeenskappe het in later tyd weer baie van die gebruike van die Hindoe aanvaar, insluitende selfs die eertyds gewraakte kastestelsel. Die enigste werklike verskil is dat die *Kṣatriya* as die hoogste kaste beskou word (Casa, 1971, p. 369). Die Jainas self betreur dit dat die streng onderskeidings nie konsekwent gehandhaaf is nie, en Stevenson (1970, p. 5) wys op die gevoel dat die taak rus op die hedendaagse Jainas se skouers "to free themselves from the shackles of caste with which they have allowed to rebind them, and once more to restate this fundamental tenet of their creed".

Daar is reeds in die Inleiding, 2.1.4 en in Hoofstuk I, 1.1 gewys op die Shramaniese onderskeiding van die mense in vier soorte, die *sādhu*, *sādhvī*, *śrāvaka* en *śrāvika*. Die Jainas was deur die loop van die eeue steeds baie stewig onder die gewone mense ingegrawe, en kon selfs die felste Moslemverowering oorleef en daarna weer nuwe groei toon. Die Jainisme het veel meer aandag aan die leke gegee as wat die Boeddhisme gedoen het. Die leek is in die Jainisme trouens nou nog 'n definitiewe lid van die orde, wat aangemoedig word om hom- of haarself op gesette tye aan die alledaagse lewe te onttrek vir sekere asketiese praktyke (Basham, 1956, p. 292-293). Ook Thakur (1964, p. 103-104) beskou dit as 'n bydraende faktor tot die stabiliteit van die Jainisme, terwyl Charpentier (1922, p. 168) beweer dat 'n "... vast

number of these pious lay people, both male and female, who, in all ages, by providing the monks and nuns with their scanty livelihood, have proved one of the firmest means of support for the Jain church".

Hierdie onderskeidings het egter al so vervaag dat die Jainas hedendaags soms selfs die huislike rites van die Hindoeïsme beoefen en selfs van die dienste van 'n Brāhmaan daarvoor gebruik maak. Hulle vereer talke gode van die Hindoeïsme, wat dan vir hulle tydelike seënings sou meebring, en hulle vertolk die meeste beroemde Hindoe-legendes op hul eie manier (Basham, 1958, p. 54).

1.4.2.2 Ledetal en uitstaande kenmerke:

As gevolg van die verbroedering met die Hindoeïsme is dit moeilik om vas te stel presies hoeveel werklike Jainas daar tans is. In sensusopnames gee sommige Jainas hulself op as Hindoes, met die argument ter regverdiging dat die twee stelsels van aanbidding tog in soveel opsigte ooreenstem (Stevenson, 1970, p. 19). Die getalle wat skrywers aandui wissel van die konserwatiewe 1 178 596 by Gowen (1934, p. 325) tot die ongeveer 4 000 000 wat Chitrabhanu (1970, p. 98) aangee. Uit vergelykende sensussyfers van 1901, 1941 en 1961 kom Guseva (1971, p. 96) tot die gevolgtrekking dat hoewel die getalle die laaste jare met 25,17% vermeerder het, die Jainas steeds net 'n skamele 0,46% van die totale bevolking van Indië uitmaak. Desnieteenstaande speel die Jainas 'n opmerkbare rol in die lewe van die moderne Indië en beklee verskeie sleutelposisies in die landse ekonomie. Parrinder (1968, p. 38) noem hulle 'n ryk minderheidsgroep, terwyl Pike (1948, p. 118) daarop wys dat hoewel hulle getalsgewys onbeduidend is, daar

onder hulle 'n groot persentasie welaf mense is met die invloed wat uit rykdom spruit.

Volgens oorlewering was die meeste van die *tīrthankara* afkomstig uit hoogs welvarende geslagte, selfs uit koninklike families, soos Chandragupta en Bimbisāra (Mandawat, 1968, p. 31). Soos die Jode in die Weste is ook die Jainas uitgesluit van sekere beroepsrigtings (Parrinder, 1968, p. 30). So kon hulle baie bydra tot die geluk en welvaart van Indië (Bhandri, 1957, p. 55). Die strenge onderhouding van die beginsels van *ahimsa* het volgens Smart (1970, p. 367) die Jainas uitgesluit van die landboukundige beroepe en hulle gekanaliseer in die besigheidsrigting. Geen Jaina kan 'n professie beoefen wat enige lewe neem of wat voordeel trek uit die slag van diere nie. Hopfe (1976, p. 82) gee dan ook enkele voorbeelde hiervan as hy beweer dat hulle nie soldate, slagters, leerwerkers, pesuitroeiers, of selfs boere kan wees nie. Boere wat die grond ploeg kan miskien aandadig wees daaraan dat wurms en insekte wat in die grond lewe doodgemaak word. Met 'n tikkie ironie wys Parrinder (1968, p. 39) daarop dat slagters, krygers, vissers en jagters soos roofdiere optree en voeg by "It may be imagined what the Jains thought of foreign rulers who spent their time 'huntin', fishin' and shootin'". Hulle volstaan by die uitroep van Kremser (1970, p. 178), op die vraag of die Jainas vleis eet, "... no, no, not for all the world".

Uit die aard van die saak is die beginsel van *ahimsa* lofwaardig, maar dit het in die praktyk gelei tot allerlei absurde uitwasse, soos dat as monnike loop, hulle met 'n besempie die pad voor hulle skoonvee uit vrees om op 'n insek te trap en dat hulle net deurgesygde water mag drink sodat watter lewe

ookal in die water sou wees, nie beskadig sal word nie (Hopfe, 1976, p. 80).

Vir die Jaina-monnikke en -nonne kom die beginsel van *ahimsa* onder andere daarop neer dat hulle 'n eenvoudige vegetariese dieet volg, en dan ook net genoeg eet om liggaam en siel aan mekaar te hou. Die voedsel moet boonop van huis tot huis gebedel word (Jain, 1955, p. 73-74). Die ideaal is dat selfs die leke ook volslae vegetariërs moet wees (Basham, 1959, p. 264). Dit bring 'n ontsaglike probleem mee, want die gedagte is dat as mens self nie 'n landbouer is nie, en jy eet rys, dan dra die kweker daarvan die hoofskuld van skade wat in die proses aangerig is aan plante, insekte en selfs die grond. Skutch (1972, p. 193) kyk indringend na dié probleem en beweer dat net 'n hipokriet in 'n tropiese land wat wemel van lewende wesens sou kon voorgee dat hy nog nooit een of ander klein lewende wesentjie doodgemaak het nie, al was dit ook hoe onopsetlik. Hy lê dan die vinger op die probleem as hy daarop wys dat "Even if ... we ourselves abstain from agriculture and culinary activities so as to avoid harming living things, by accepting products of the farm and the kitchen we tacitly acquiesce in whatever injury to life the farmer and the cook unavoidably inflict in providing them for us. Those who produce the things that we use are our agents, and we are morally responsible for what our agents do for us". Die Jainas is dus wel etiese vegetariërs, maar sit met 'n etiese probleem wat nie maklik opgelos sal kan word nie.

'n Ander uitvloeisel van die beklemtoning van die *ahimsa* is die Jainas se besondere sorg vir diere. Hieronder is die *Pinjarapol*-organisasie in Gujarat besonder bekend. Volgens

Sanghavi (1950, p. 15) beteken *pinjara* 'n hok waarin diere gehou word, en hierdie organisasie huisves diere wat oud ge= word het en deur hul eienaars verwerp is. Stelselmatig het dit aanprysenswaardig begin word om *panjarapol* (onderhoud van hulpbehoewende diere) en *go-raksha* (om die koei van die slagpale te red) te beoefen. Nie net ape en rondloperhonde is gevoer nie, maar ook miere, visse en selfs luise (Mashruwala, 1948, p. 148). Daar is volgens Bradley (1963, p. 106) selfs hos= pitale opgerig vir verminkte en siek rotte. Geen wonder nie dat Hopkins (1924, p. 120) al beweer het dat die beginsel van *ahimsa* so oordrywe is dat dit: "... became a bugbear".

1.4.2.3 Saamvattende opmerkings:

Die hedendaagse Jainas hou vol dat hul stelsel die uiteinde= like oplossing vir alle probleme bied, en meen dat veral die ideaal van *ahimsa* een van die edelste produkte is wat die Jainas in die besonder, en Indië oor die algemeen, aan die mens= dom gelever het. Skutch (1951, p. 125) besing dit dan ook as die leer van die "*nobleess oblige*" wat kan lei tot die hoogste sedelike volmaaktheid. Daarom noem hy dit ook die "... phi= losophical development of the homely aphorism: 'live and let live'".

Dit sal nie doenlik wees nie om verder in te gaan op die verband wat die Jainas meen te sien tussen *ahimsa* en die oplossing van hedendaagse sosiale, ekonomiese en gesondheidsprobleme en hoe= dat hulle meen dat *ahimsa* die antwoorde bied vir die beska= wingskrisis met sy atoombomme. Daar is ook 'n besliste in= vloed van die beginsel van *ahimsa* te bespeur op die leer van *satyagraha* (lydelike verset) soos deur Mahātmā Gandhi (1869-1948) uitgebou, sodat Basham (1959, p. 266) tereg kan beweer

"There is no doubt that the Gandhian doctrine of non-violence owes much to Jainism".

Die Jainisme verkeer in die unieke posisie dat hierdie religie opgekom het uit 'n samelewingsverband waarvan die eintlike professie was om oorlog te maak (Stevenson, 1970, p. 7), dog wat nou die teenoorgestelde ideaal propageer met die klem op die plig om genade te betoon en die doodslag te weer. Ook in 'n ander opsig bestaan daar skynbare teenstelling tussen leer en lewe, naamlik dat op die oog af geen religie minder van 'n appêl op 'n gemeenskap van versigtige, middelklas bankiers en handelaars behoort te maak as juis die Jainisme nie. Die paradoks lê vir Noss (1969, p. 122) daarin dat sake so verloop het dat juis die Jainas se religie, wat wesenlik wêreldverloënd is, hulle ekonomiese voorregsposisie onder die worstelende massas van Indië bewerkstellig. Ook vir Hopfe (1976, p. 82) is dit paradoksaal dat 'n sekte wat begin het met die opset van asketisme en armoede, juis deur sy eerbied vir die lewe een van die rykste klasse van Indië geword het. Stevenson (1970, p. 7-8) vat dit kostelik saam as sy die Jainisme tipeer met die woorde "Though an unworldly faith, whose highest precept it is to discard all wealth as dross, it has nevertheless won its adherents from a class famed throughout India for their love of gain and their reluctance to part with money, and induced those close-fisted merchants to support out of their largesse a large body of religious mendicants".

Ook die hedendaagse Jainas, bekend vir hul eerlikheid en hoë sedelike waardes (Hopfe, 1976, p. 82), beantwoord waarskynlik in hooftrekke aan wat 'n bekende ontdekkingsreisiger aan die

begin van die sestiende eeu voor Christus, Ludovici di Var=thena, oor die destydse Jainas geskryf het. Sy beskrywing word deur Rawlinson (1941, p. 538) aangehaal, en bestaan uit 'n besonder akkurate tekening van hul dierehospitale en hul sagsinnigheid teenoor alle lewende wesens, om dan te oordeel dat "... if they were baptized, they would be saved by the virtue of their works" en gee as rede daarvoor aan "for they would not do to others that which they would not others to do unto them".

Tot aan die begin van die twintigste eeu na Christus het die Jainas nie juis doelbewus gepoog om die Jainisme oor hulle eie grense en veral nie oor die landsgrense van Indië uit te brei nie. Vir Hume (1911, p. 61) was juis die gebrek aan verering van 'n persoonlike, regverdige en liefdevolle God die oorsaak van die doodsheid, omdat volgens hom uit hierdie gemis onvermydelik "... arrest, degeneracy, sacerdotalism..." moet kom en inderdaad kom. Sedertdien het daar egter heelwat verandering in benadering gekom. Bewegings soos dié van Vijaya Dharma Sūri (1868-1922) het belangrike samewerking aan Westerse geleerdes gebied. Behalwe dat hy die heilige literatuur bestudeer en uitgegee het, het hy ook kommentaar daarop die lig laat sien. Verder het hy intensiewe sendingwerk gedoen en die eeue-oue gebruik van die rondtrekkende leermeester heringestel. Hy het ook fasiliteite vir die opleiding van die jeug, veral vir onderwysers, daargestel (Casa, 1971, p. 368-369). In enkele lande van die Weste is daar sendingwerk aangepak, soos deur Vīrchand Gāndhī met sy Engelse bekeerling, Herbert Warren. Die "Mahāvīra Brotherhood" in Londen, die sentrum vir propaganda, behaal egter slegs beperkte sukses (Heiler, 1957, p. 247).

2. Filosofiese uitgangspunte van die Jainisme:

Nadat aandag gegee is aan wie die Jainas is, word nou enkele filosofiese uitgangspunte aangestip. Uit die aard van die saak sal nie alle moontlike uitgangspunte van al die dissiplines in hierdie volledige denksisteem aangesny kan word nie. Selfs sal nie gepoog kan word om enigsins 'n volledige weergawe te gee van dié wat wel aangeroe word nie. Net die hoofsake van enkele relevante uitgangspunte vir die bevordering van begrip van die Kategorieëleer word uitgelig, terwyl sommige kardinale sake onder die een of ander van die afsonderlike Kategorieë na vore gebring word.

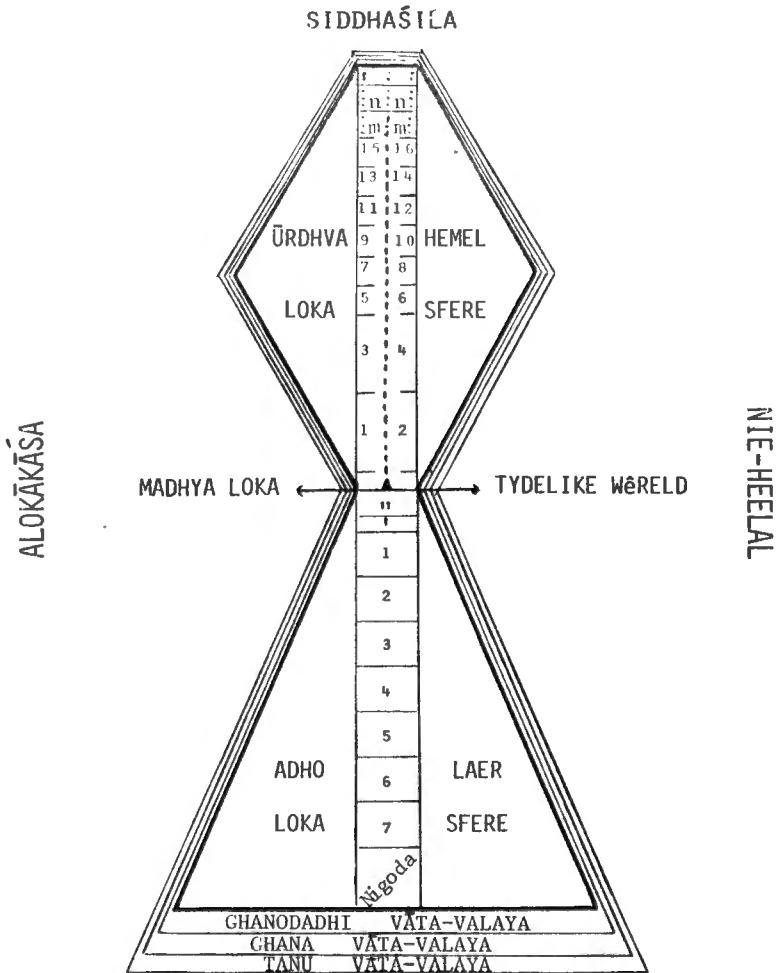
2.1 Kosmografie:

Die Jainas glo dat die wêreld ewig is, sonder begin of einde. Hul het dus eintlik nie 'n kosmogonie nie, maar wel 'n kosmografie van hul eie (Jacobi, 1912d, p. 160). Hul unieke opvatting van die pluriversum met sy saamstellende dele lyk volgens Jaini (1948, p. 13) na 'n "... ruthless negation of all our modern ideas of geography and Cosmography". In al hul stelling en geskifte veronderstel die Jainas 'n behoorlike kennis daarvan (Jacobi, 1912d, p. 161). Die tradisie waarop dit berus is volgens Jaini (1948, p. 14) al meer as 3 000 jaar in omloop sonder dat daar beduidende veranderinge plaasgevind het. Dit word soms vermoed dat die sleutel tot die figuurlike verklaring daarvan verlore geraak het.

2.1.1 *Loṇakāśa* en *aLoṇakāśa*:

Die Jainas se letterlike opvatting van die pluriversum en opbou word aangedui in figuur III, ontleen aan Jindal (1958,

DIE PLURIVERSUM



FIGUUR III

p. 239). Hulle neem aan dat die pluriversum bestaan uit die *lokākāśa* (ge vulde ruimte) en *alokākāśa* (leë ruimte). In die *lokākāśa* is beweging wel moontlik, maar nie in die *alokākāśa* nie. Die *lokākāśa* is die ruimte waarin die universum, die heelal, die wêreld, bestaan (Mehta, 1969, p. 50), en word aan alle kante ingesluit deur die *alokākāśa* (Zaveri, 1970, p. 69). Upadhye (1935, p. LXIV) beskryf die *lokākāśa* as fisiese ruimte, ewig en ongeskape.

Die *alokākāśa* daarenteen is die leë ruimte buite die *lokākāśa*, en is ook ewig en ongeskape. Daar eindig die ooreenkoms egter, want volgens Mehta (1969, p. 50) is die *alokākāśa* die ruimte van die nie-wêreld of die nie-heelal. Sharma (1960, p. 54) beskryf dit as die ruimte wat tot in die oneindigheid anderkant die *lokākāśa* uitstrek, terwyl Jaini (1948, p. i) dit die "Beyond" noem. Volgens Upadhye (1935, p. LXIV) is daar niks behalwe blote ruimte nie en kan dit nie as 'n bo-fisiese of nie-fisiese ruimte opgeneem word nie. Daarin bestaan geen *dravya* (substansies) nie, dus ook geen siel of lewe, geen stof, beweging, rus of tyd nie. *Alokākāśa* is as negatiewe begrip moeilik beskryfbaar en dit kan met niks wat aan die mens bekend is, vergelyk word nie. Jaini (1948, p. 9) beweer hiervan dat "... the easiest and the only way (sic!) of forming some idea of the non-Universe is by considering the Universe and then denying of the non-Universe all that we affirm of the Universe". Vir die Jainas lewer dit hoegenaamd geen probleem op dat daar wel so 'n plek is, al kan gewone sintuie dit nie waarneem nie. Die Alwetendes weet dat daar so 'n plek is, en daarom is dit vir Upadhye (1935, p. LXIV) klinkklaar dat "since omniscience is capable of comprehending even empty space, there is no propriety of calling empty space as a mere theoretical abstraction: thus the Jaina authors accept the possibility of empty space".

2.1.2 Die *vāta-valaya*:

Rondom die hele universum is daar drie *vāta-valaya* (atmosfere) wat die *lokākāśa* en die *alokākāśa* van mekaar skei. Jaini (1948, p. 11) noem hierdie atmosfere windskedes. Hulle is wel elkeen 20 000 *yojana* wyd, maar verskil in digtheid.

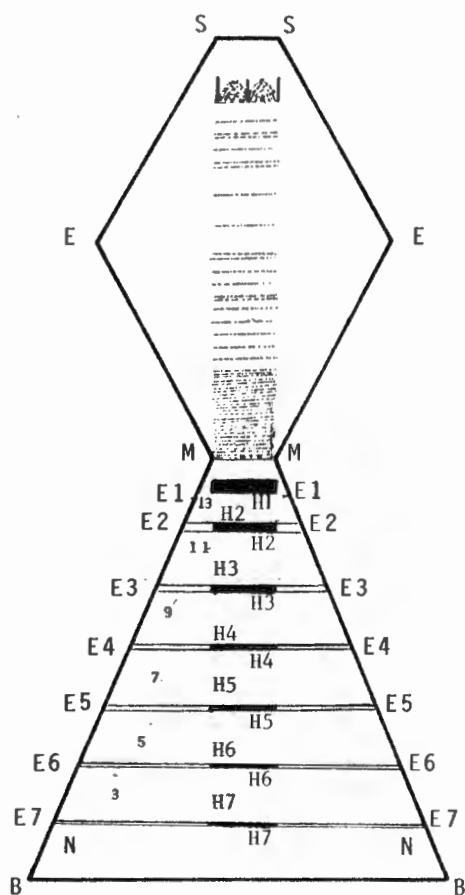
Die atmosfeer naaste aan die universum is die *ghanodadhi-vāta-valaya* (die baie vogtige windskede, Jaini, 1948, p. 11; die klewerige waterskede, Schubring, 1962, p. 210). Die tweede atmosfeer is die *ghana-vāta-valaya* (die digte windskede, Jaini, 1948, p. 11; die taai windskede, Schubring, 1962, p. 210). Die buitenste atmosfeer is die *tanu-vāta-valaya* (die verdunde windskede, Jaini, 1948, p. 11; die ligte windskede, Schubring, 1962, p. 210). Aan die onderkant van die universum volg daar na die *tanu-vāta-valaya* 'n verdere *uvās'antara* (tussenruimte). By *guvie samāna* (botsing van skedes) dra die waterskede dit as aardbewegings na die aarde oor (Schubring, 1962, p. 210).

Die skedes word verder verduidelik in figuur IV, ontleen aan Jaini (1948, p. ongenommer). Dit dui aan dat daar tussen die verskillende aardes ook ruimtes van ongemete uitgebreidheid is wat bestaan uit die drie atmosfere, en wat baie wyd in die middel is maar na die kante toe al hoe smaller (Schubring, 1962, p. 210).

Die hemelse sfeer (*kalpa*, *kappa*) word ook van mekaar geskei deur tussenruimtes, wat Schubring (1962, p. 237-238) onderskei in die onderste sfeer wat lê op dieselfde vlak as die waterskede, die hoëre sfeer by die digte windskede verby, verder nog die hoogste vier sfeer wat deur die verdunde windskede en 'n tussenruimte ondersteun word.

DIE UNIVERSUM

LOKĀKĀSĀ



FIGUR IV

Nie net die skeidinge tussen die *lokākāśa* en die *alokākāśa* nie, maar ook die skeidinge tussen die lae waaruit die *lokākāśa* bestaan, word op dié wyse tot in die fynste besonderhede beskrywe. Net so gee die Jainas aandag aan al die dele van die *lokākāśa*, maar die besonderhede is nie nodig vir die verstaan van die Kategorieëleer nie.

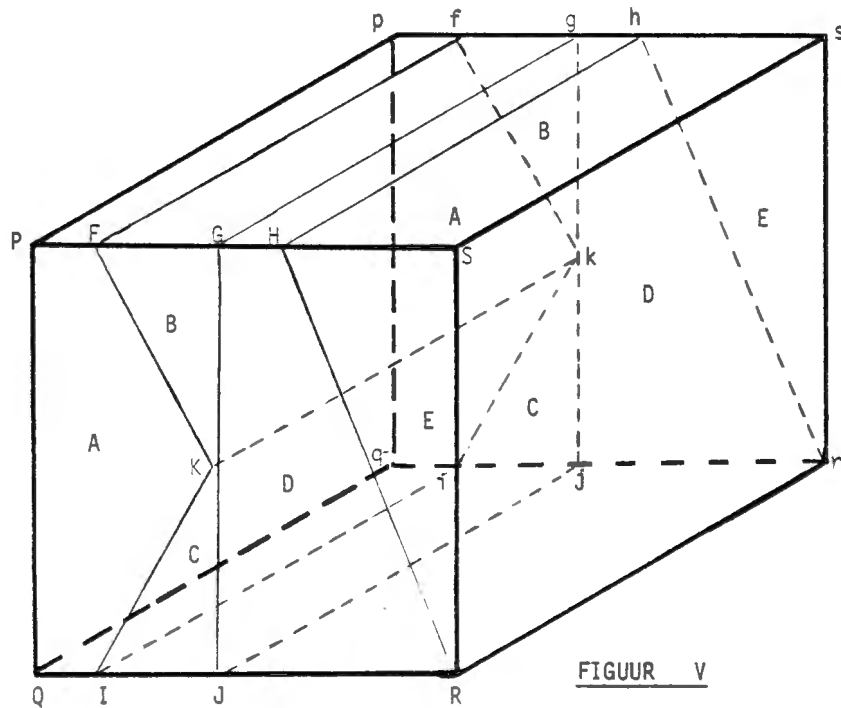
2.1.3 Die *rāju*-kubus:

Hierdie kubus word afgebeeld in figuur V, ook ontleen aan Jaini (1948, p. vii), wat dit op die volgende bladsy verduidelik. In werklikheid kan nie beskryf word wat 'n *rāju* beteken nie, hoewel die woord 'n eenheid aandui waarmee gemeet word. Letterlik is *rāju* 'n tou waarmee die verhoudinge van die dele tot mekaar aangedui word (Schubring, 1962, p. 205), en wat as proporsionele syfer 'n soort absolute hoeveelheid uitdruk.

Die kubus word genoem die *sewe-rāju*-kubus omdat die lengte, breedte en hoogte *sewe rāju* is en elke onderdeel se mate ook verband hou met een of meer *rāju*. Die *rāju*-kubus het dus 'n totale volume van 343 kubieke *rāju*, maar dit word onderverdeel in vyf onderdele. Figuur V dui deel A aan as PQIKFfkiqp, deel B as FKGgkf, deel C as IKJjki, deel D as GKRHhrjkg en deel E as HRSsrh.

As dieselfde volume soos verdeel in die onderdele A,B,C,D en E in 'n ander patroon hersaamgestel word, kom daar 'n manvormige figuur vir die universum aan die lig, soos afgebeeld in figuur VI, ontleen aan Jaini (1948, p. ix). Daarvolgens is die totale hoogte van die universum veertien *rāju*, waarvan die *uedhvaloka* (boonste deel)

7 RAJU KUBUS MET A, B, C, D & E SAMEVATTENDE DELE VAN HEELAL



FIGUUR V

en die *adholoka* (onderste deel) elk sewe *rāju* hoog is terwyl die *madhyaloka* (middelwêreld) soos 'n skyf rondom die middellyf van die man sentreer. Die universum se derde dimensie bly steeds 'n egalige sewe *rāju*.

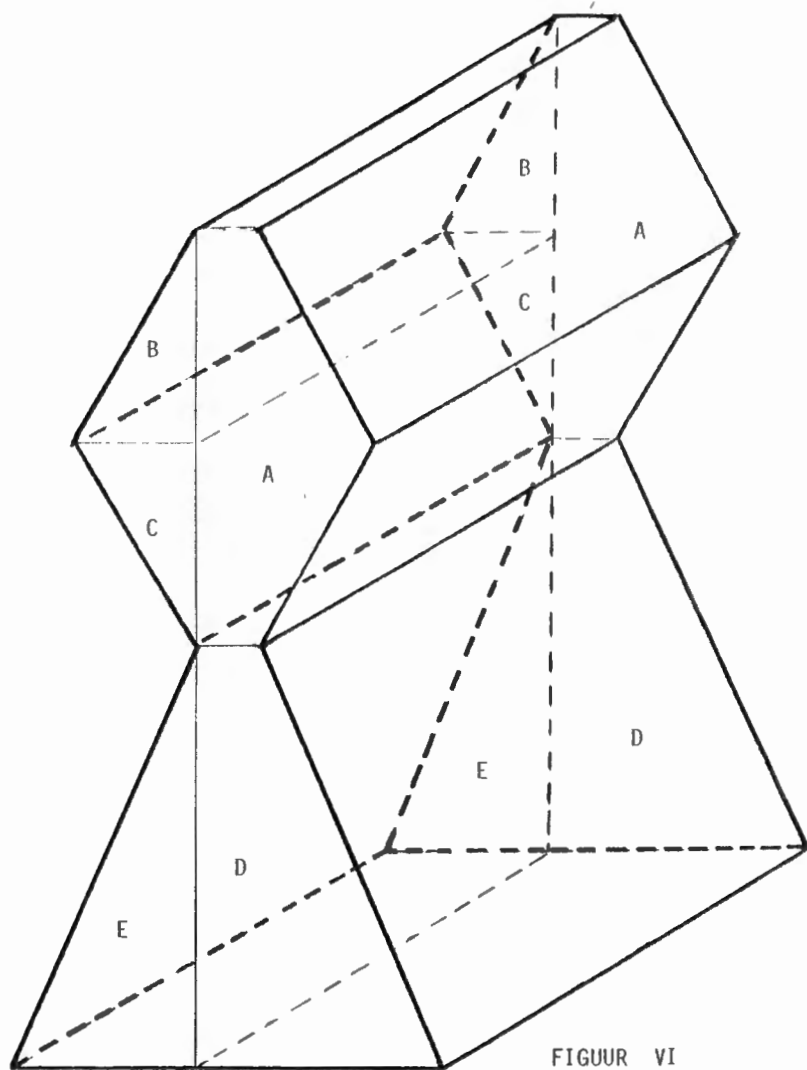
2.1.4 Die universum:

Die Jainas beeld die samestelling van die universum op verskeie wyses uit. Die *Digambara* stel die wêreld soos in figuur VI aangedui ook voor as drie dakvormige volumes met dieselfde onveranderlike lengte maar waarvan die wydte stelselmatig vermeerder of verminder (Schubring, 1962, p. 205), maar daar is ook 'n variasie van hierdie beskouing deurdat die wêreld beskou word as 'n syfer 8 met gelyke helftes, wat om sy eie as draai.

Die *Śvetāmbara* stel in die *lokaprakāśa*-berekeninge die wêreld voor as drie piramides met elkeen 'n vierkantige basis en wat elkeen trapsgewys opstyg aan die kante. Die middelste piramide is dan onderstebo tussen die ander twee (Schubring, 1962, p. 205). Jacobi (1912d, p. 161) haal Colebrooke aan wat in sy "Miscellaneous Essays" (London, 1887, ii, 198) die volgende beskrywing van die universum gee: "The world is figured by the Jainas as a spindle resting on half of another; or, as they describe it, three cups, of which the lowest is inverted, and the uppermost meets at the circumference the middle one".

'n Verdere variasie sien die wêreld as 'n figuur wat soos 'n mens lyk, 'n vrou "with her arms akimbo" (Jacobi, 1912d, p. 161). Volgens Schubring (1962, p. 206) is dit nie seker dat dit spesifiek 'n vrouefiguur is nie, en hy noem dit liever *loka-puruṣa* ('n menslike voorkoms). Jaini (1948, p. 13) noem dit die koplose liggaam van 'n man, saamgestel uit drie *mṛidanga*

DIE HEELAL
SAAMGESTEL UIT DELE A, B, C, D & E



FIGUUR VI

(halwe vaatjies). By die boonste *mṛidāṅga* is die elumboë uitgestrek na die Ooste en die Weste. Daarvandaan is die tweede *mṛidāṅga* tot by die middellyf en die derde verder ondertoe tot by die voete wat wyd uitmekaar staan. Hierdie siening van die *loka-purusa* is ouer as die ander (Jacobi, 1912d, p. 161) en onderstreep die analogie tussen mikro- en makrokosmos (Casa, 1971, p. 366).

Die drie ruimtedele word in die kanon (Pāśa se leerstellinge) verder ook beskryf as *pāliyaṅka* (die *adhōloka*, 'n rusbed), *vara-vaira* (die *madhyaloka*, 'n bliksemstraal) en *uddha-mūṅga* (die *ūrdhvaloka*, 'n regopstaande vaatjie). Aansluitend hierby is die onderste deel ook al beskrywe as 'n *talpa* (rusbank) en die middelste deel as 'n *jhallarī* (simbaal). Oor die algemeen word die wêreld vergelyk met 'n *supaitthaga* (platboomkan).

Die heelal met al die onderdele van die *triloka* word uitvoerig beskrywe in die U.T.S. (Umāsvāti se Tattvārthādhigama Sūtra) II en IV en deeglik deur Schubring (1962, p. 204-246) verduidelik, maar dit kan nie hier verder aandag geniet nie. Dit is wel van belang om net die Jainas se opvatting oor die *madhyaloka* ietwat uit te lig. Dit is die wêreld waarop die mens leef, en is geleë in die middellyf van die kosmiese man (Casa, 1971, p. 366), in figuur IV aangedui as M M. Hierdie skyf van die aarde is 199 040 *yojana* dik (Jaini, 1948, p. iii) en bestaan uit 'n hele aantal kontinente wat in konsentriese sirkels rondom die middelpunt van die wêreld wentel en deur ringe van oseane van mekaar geskei word. Die U.T.S. III, 9 verklaar dat die middelpunt van die sentrale kontinent Jambūdvīpa die berg Meru is. Hierdie besonder steil berg loop in drie terras=se op tot 'n hoogte van 100 000 *yojana*. Die deursnit aan die voet is 10 000 *yojana* en by die spits 1 000 *yojana*. Die *cūlikā*

(eintlike spits puntjie) is 'n verdere 42 *yojana* hoog, met 'n deursnee onder van twaalf, in die middel van agt en by die spits van vier *yojana*. Die onderste deel van die berg Meru bestaan uit klip, die middelste deel uit edele metale, die boonste deel uit suiwer goud en die spits uit berillium.

Die kontinent Jambūdvīpa, wat letterlik beteken "die kontinent van die boom met die rooskleurige appels", is verdeel in sewe *ksetra* of *varṣa* (landstreke). Daarvan word Bharatavarṣa, Airāvatavarṣa en 'n deel van Videhavarṣa beskou as die Karmabhūmi (die U.T.S. III, 16) waar mense moet werk om te lewe en waar hulle ook onderworpe is aan allerlei lyde, maar wat die enigste plek is van waaruit die bevryding uit die kringloop van binding deur *karma* bereik kan word. Die res van die streke is die Bhogabhūmi waar die mense wel moeiteeloos en voorspoedig kan lewe maar waar bereiking van bevryding uitgesluit is (Casa, 1971, p. 367).

Die *jīva* wat steeds in die *samsāra* na óf 'n hoëre óf 'n laere staat moet beweeg om dan weer daar te vertoef, verhuis deur met die *trasa nāli*, 'n skag in die middel van die kosmiese man, op en af te beweeg. Hierdie skag is een *yojana* wyd en strek vanaf die Nigoda heel onder tot by die Siddhaśīla heel bo. Die Siddhaśīlā (woonplek van die bevryde *jīva*) is geleë waar die kop van die kosmiese man behoort te wees (Radhakrishnan, 1951, p. 333) en is as't ware die geestelike oog van die universum. Die doelpunt van alle heilige strewe is om daarheen te gaan, dis die *summum bonum* van die wêreldlike bestaan (Jaini, 1948, p. 8). Dit word ook genoem *Ṣaṭprāgabhār* en word in die Utt. (Uttaradhyayana) XXXVI,(57)-(64) duidelik beskrywe. Hierdie oord wat die vorm van 'n sambreel het, is in die middel agt *yojana* dik, maar word stelselmatig dunner na die kante toe om uitein=

delik aan die uiterste rand dunner as 'n vlieg se vlerk te wees. Hierdie deurlugtige woonplek van die bevryde *jīva* is van suiwer wit goud en word deur Jaini (1948, p. i) besing as die "... Home, Sweet Home, of the mundane, deluded soul. It is the only place where it is absolutely wantless, imperfectionless, defectless, full of perfection and of all that can be desired. It is the only country from which no traveler ever returned".

Dit lê in die aard van die *jīva* om op te styg as dit van die *karma* bevry word. Die Jainas het 'n buitengewone siening van hoedat die *jīva* in die *samsāra* vasgehou word deur die *karma*. Hulle sien die *jīva* soos 'n kalbas wat met modder bestryk (beïnvloed deur instromende *karma*) op die bodem van die waterstroom (die *samsāra*) gaan lê totdat dit bevry word van die modder. Wanneer dit gebeur, word die kalbas so lig dat dit soos 'n dobber opskiet en op die oppervlakte dryf (Jaini, 1948, p. 9).

Hierdie bevrydingsaspek van die Jainas se kosmografie staan in die nouste betrekking tot die Kategorieëleer en word later breedvoerig behandel.

2.2 Kennisleer:

Die Jainas het 'n besonder omvattende en diepgrypende kennisleer waarvan net enkele aspekte wat nodig is om die Kategorieëleer te verstaan, uitgelig word.

2.2.1 *Anekāntavāda*:

Die Jainisme het dieselfde logiese uitgangspunt as die Sāṅkhya-Yoga, dat daar oor 'n saak 'n veelvoudige waarheid bestaan, maar

beweeg in 'n heeltemal ander rigting. Die gevierde filosoof Haribhadra het hierdie leerstuk in sy beroemde werk, die Anekātajayapatākā, in besonderhede uitgewerk en ook verdedig.

Kremser (1970, p. 179) beskryf hierdie leerstuk as 'n pluralistiese, relatiwistiese en realistiese logika. Dit beteken dat alle dinge *anekānta* (*na-ekānta*) is en dat niks met absolute sekerheid beweer kan word nie. Alle verklaringe is net waar as dit aan sekere voorwaardes voldoen (Dasgupta, 1957, p. 175).

Die Jainas illustreer hierdie uitgangspunt met die voorbeeld van die blindes wat 'n olifant bespreek het. Jaini (1957, p. 4) vertel hierdie storie wat wêreldbekendheid verwerf het, soos volg: Sewe blinde mans het probeer om 'n idee te vorm van wat 'n olifant is. Elkeen kon egter net een deel van die dier met sy hand betas. Toe hulle koppe bymekaar gesit het, het hulle begin stry. Die blinde wat aan die olifant se been geraak het, was oortuig daarvan dat die dier 'n groot ronde pilaar is. Die blinde wat net aan die stert gevoel het, het beweer dat 'n olifant maar net soos 'n stok is, terwyl die derde blinde wat die oor betas het, seker was dat 'n olifant soos 'n mandjie is wat gebruik word om graan uit te wan. So het elkeen van die sewe voortgestry en was daarvan oortuig dat sy persoonlike ervaring die enigste regte opvatting kan wees. Uiteindelik het 'n siende man hulle meegedeel dat hulle wel elkeen volkome reg gehad het vanuit 'n sekere oogpunt gesien, maar dat elkeen terselfdertyd heeltemal verkeerd was vanuit 'n ander oogpunt gesien. Omdat elkeen wel 'n gedeelte van die waarheid beet gehad het, was hy reg, maar terselfdertyd was hy ook verkeerd omdat hy 'n gedeeltelike waarheid vir die volle waarheid wou laat deurgaen. Die hele waarheid bestaan dus net in die samevatting van al die gedeeltelike waarhede.

Anekāntavāda beteken dan letterlik dat nie net een siening alleen absolute bestaansreg het nie. Radhakrishnan & Moore (1957, p. 261) wys daarop dat hierdie uitgangspunt lynreg staan teenoor ander stelsels se logiese siening wat aanneem dat die werklikheid net een ware aard het, en dus *ekāntavāda* is.

Na buite maak die leer van *anekāntavāda* die Jainas baie verdraagsaam teenoor die standpunte van andere. Vir Jain (1957, p. 4-5) beteken dit dat "Every difference in religious and philosophical (sic!) ideas, in fact in all opinions and beliefs may, in this light, be understood to furnish not a cause for quarrel, but a welcome step towards the knowledge of the whole truth". By beskrywing van die aard van die werklikheid moet dus alle dogma vermy word. Vir Hiriyanna (1952, p. 163) is dit egter die toppunt van filosofiese punteneurigheid. Dit beteken egter nie dat die Jainas geen vaste beginsels daarop nahou nie. Inteendeel, "Jainas hold themselves to Jaina principles through famine and massacre" (Kremser, 1970, p. 180). Vir die Jainas beteken hierdie non-absolutisme na binne dat die onmiddellike doel wat die mens vir homself stel bepaal of hy die suiwere standpunt van die askeet of die praktiese standpunt van die leek aanvaar.

2.2.2 *Syādvāda*:

Uit hierdie relativisme is 'n dialektiese metode gebore om die Jainas se verskil met die metafisiese spekulasies van die Upanishads te beklemtoon en om hulle te verset teen alle ander bewerings dat daar net een werklike Syn is (Strauss, 1925, p. 114). Dit is die metode van *syādvāda*, wat volgens Jain journal (1972, p. 165) beteken "may be" of moontlik "somehow" of "relatively to". Hiriyanna (1952, p. 163) meen dat die woord

syāt afgelei is van die Sanskrit-wortel *as* (om te wees) en die moontlike wyse (potential mood) daarvan uitdruk. Hierdie teorie word gewoonlik teruggevoer tot op Mahāvīra self, hoewel Von Glasenapp (1949, p. 299-300) daarop wys dat die uitbeelding daarvan waarskynlik aansluit by die beginsels wat oorspronklik deur die Skeptici ontwikkel is.

Alles in die universum kan van verskillende kante bekyk word en vanuit elke gesigspunt kan 'n geldige maar verskillende gevolgtrekking oor dieselfde saak gemaak word. Uit logiese oogpunt is elke stelling net voorwaardelik en dit is verkeerd om enige stelling absoluut te bevestig of te ontken (Hiriyanna, 1952, p. 163).

Die Jainas staan vas daarby dat alles in die heelal vanuit sewe verskillende gesigspunte besien moet word, wat dan die *sap=taban̄ghi* (sewевoudige verdeling) teweegbring. Hierdie *sap=taban̄ghi* kom volgens Basham (1956, p. 502) van die Sanskrit: *syādasti*, *syānnāsti*, *syādastināsti*, *syādavaktavya*, *syādastyavaktavya*, *syānnāstavaktavya* en *syādastināstivaktavya*.

Die sewевoudige verdeling is dan soos volg:

1. *Syāt asti dravyaṃ* (Somehow a thing is);
2. *Syāt nāsti dravyaṃ* (Somehow a thing is not);
3. *Syāt asti ca nāsti ca dravyaṃ* (Somehow a thing both is and is not);
4. *Syāt avaktavyaṃ dravyaṃ* (Somehow a thing is indescribable);
5. *Syāt asti ca avaktavyaṃ dravyaṃ* (Somehow a thing is and is indescribable);
6. *Syāt nāsti ca avaktavyaṃ dravyaṃ* (Somehow a thing is not and is indescribable);
7. *Syāt asti ca nāsti ca avaktavyaṃ ca dravyaṃ* (Somehow a thing is and is not and is indescribable).

(Opgawe in 'Sanskrit deur Mishra, 1957, p. 302, met Engelse vertaling deur Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 261).

Die Jainas glo vas dat die *syādvāda* die sleutel tot die werklikheid bied waarmee alle metafisiese probleme opgelos sou kon word (Jacobi, 1970a, p. 792). In Jain journal (1972, p. 166) word dit met die voorbeeld van die pot verduidelik. Die erdepot self is verganklik maar die materiaal waarvan dit gemaak is, die klei, is terselfdertyd onverganklik. So is ook 'n halsnoer van goud verganklik wat sy vorm betref, maar onverganklik wat sy substansie betref. 'n Kostelike voorbeeld in die Jain journal is die man wat in verskillende verbande geken kan word as vader, seun, oom, neef, ensovoort. Dieselfde man tog is sy seun se vader maar ook sy vader se seun, sy neef se oom en sy oom se neef.

2.2.3 *Naya*:

Naas die beskouing van die *anekāntavāda* en die *syādvāda* is die Jainas se uitgangspunt van die *naya* (uitdrukkingswyse) ook belangrik om die Kategorieëleer te verstaan. Strauss (1925, p. 114) beweer dat die *naya* 'n logiese aanvulling van die *syādvāda* is. As daar werklike kennis van 'n saak sal wees, moet daar nie net *pramāṇa* (kennis van iets soos dit in sigself is) wees nie, maar ook *naya*, wat kennis neem van die verhouding waarin dit tot ander dinge staan (Radhakrishnan, 1951, p. 298). Omvattende kennis kan net verkry word as vanuit verskillende gesigspunte daarna gekyk word (Mishra, 1957, p. 296). Die Boeddhisme se opvatting daarteenoor is dat iets se afsonderlike eienskappe wel raakgesien kan word, maar dat dit nogmoontlik is dat dié ding nogtans glad nie bestaan nie.

Alle analitiese navorsingsmetodes is óf *dravyanaya* of *pariyāyanaya*. Dit word ook genoem *dravyārthika* (die noumenale, substansiële gesigspunt) en die *pariyāyāthika* (die fenomenale, modale gesigspunt). Daar is geen derde *naya* nie omdat hierdie twee *naya* reeds die waarheid voldoende uitdruk. Elkeen van die twee afsonderlik is egter 'n valse *naya*, soos trouens die geval is met alle geïsoleerde standpunte. So kan ellende en geluk vanuit die standpunt dat iets onveranderlik is, nie verklaar word nie, maar so kan ook vanuit die standpunt dat alles gedurig verander ook geen verklaring daarvan gegee word nie. As alle *naya* reg gerangskik word vloei die afsonderlike waarhede saam tot 'n gemeenskaplike geheel. As water en melk eers gemeng is kan hulle nie weer geskei word nie. So is dit nie moontlik en ook nie logies nie dat waar twee sake onontwarbaar saamgesmelt is, of waar die een die ander deurdring, weer geskei kan word nie (Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 269-271).

Die U.T.S. I, 34 stel die *naya* as "*naigamasamgrahavyavahāra-rjūsūtraśabda nayaḥ*" (die uitdrukkingswyses is *naigama*, *samgraha*, *vyavahara*, *rjūsūtra* en *śabda*). Die U.T.S. I, 35 vul die stelling aan met "*adyaśabda dvitribhedau*" (die *naigama* en die *śabda* val uiteen in twee en drie wyses onderskeidelik). In die *Sarvārthasiddhi* van Puṣyapada (aangehaal deur Jacobi, 1906, p. 299) is die bostaande twee *sūtra* saamgetrek in een, om dan sewe *naya* te tel. Hulle is *naigama*, *samgraha*, *vyavahāra*, *rjūsūtra*, *śabda*, *samabhirūḍha* en *evambhūta*. Hiervan sien die eerste drie *naya* die voorwerp vanuit die *dravyārthika* standpunt en die ander *naya* sien dit vanuit die *pariyāyārthika* standpunt.

Hoewel daar nie in besonderhede ingegaan kan word op die onderskeie *naya* nie, kan net verduidelik word dat hulle respektiewelik beskou kan word as die figuurlike, die algemene of

gemeenskaplike, die distributiewe, die werklike, die grammatikaal korrekte, die bepaalde en die werksame standpunte. Daar kan natuurlik ook *nayābhāsa* (foute) in elke standpunt aangedui word.

Al die bostaande standpunte is en bly egter steeds relatief, terwyl die enigste ware standpunt die *nayaniścaya* of *niścayanaya* is (Radhakrishnan, 1951, p. 301). Dië standpunt word weer onderverdeel in die *śuddhaniścaya* (met betrekking tot die suiwere onvoorwaardelike werklikheid) en die *aśuddhaniścaya* (met betrekking tot die voorwaardelike werklikheid).

Die Jainas het van die *naya* reeds in 'n ou koeplet gesing:
"*Eko bhāvāḥ sarvathā yena dṛṣṭāḥ sarve bhāvāḥ sarvathā tena dṛṣṭāḥ. Sarve bhāvāḥ yena dṛṣṭāḥ eko bhāvāḥ sarvathā tena dṛṣṭāḥ*" (Gunaratna, aangehaal deur Hiriyanna, 1952, p. 171). Hierdie koeplet beteken: "Hy wat een saak volledig ken, ken alle sake volledig, en hy alleen wat alle sake ken, ken enigiets volledig".

Die Jainas meen dat hulle vanweë hierdie beginsel van relatiewiteit onbevooroordeeld in hul filosofiese uitkyk is (Jain, 1955, p. 73). Hulle is dan ook bereid om die standpunte van ander denkers as verdere moontlikhede te oorweeg en selfs te aanvaar. Dit moet egter steeds in gedagte gehou word dat die Jainas in al hul leerstellinge steeds die één draad dwarsdeur hul religie, morele kode en wysgerige denke vashou (Tatia, 1953, p. 236).

2.2.4 Kenteorie:

Die Jainas en Boeddhistes stem in hoofsaak saam daaroor dat die belangrikste toets vir die waarheid al dan nie van kennis daarin lê of dit die mens help om sy doel te bereik (Dasgupta, 1969, p. 51). Dit is dus vir die Jaina noodsaaklik om die middele waardeur die mens die nodige kennis kan verkry deeglik na te speur (Von Glasenapp, 1964, p. 142). Die Jainisme beskik oor 'n besonder diepdragende kenteorie, waarvan slegs enkele aspekte kursories uitgelig word.

2.2.4.1 Die kenproses:

Die U.T.S. I, 6 stel baie duidelik: "*pramāṇanayair adhigamah*" (kennis word verkry deur die kenmiddele en deur die uitdrukkingswyses). Die *naya* (uitdrukkingswyses) is reeds behandel. Die *pramāṇa* (kenmiddele) word verder in die U.T.S. I, 11-12 onderskei in *parokṣa* en *pratyakṣa*. Jindal (1958, p. 42) verduidelik dat die *parokṣa pramāṇa* die middellike begrip van die werklikheid is terwyl *pratyakṣa pramāṇa* die onmiddellike begrip is. Volgens Dasgupta (1957, p. 183) word die *pramāṇa* genoem *pratyakṣa* as dit oorgedra word deur sinuïglike waarneming en heeltemal duidelik is. Kennis wat daarenteen op 'n ander manier verkry word en onduidelik is word *parokṣa* (nie-persepsioneel) genoem. Jindal (1958, p. 42) wys daarop dat die term *pratyakṣa* gewoonlik verwys na sinuïglike waarneming maar dat dit deur die Jainas beskou word as sekondêr en ondergeskik (*vyavahārika pratyakṣa*). Die werklike *pratyakṣa* staan bekend as *paramārthika pratyakṣa* (dit wat onmiddellik en direk deur die *ātma* begryp word). Volgens hierdie opvatting is sinuïglike waarneming indirek en middellik aangesien die *ātma* die sinuïglike voorwerp net deur middel

van die sintuie kan begryp.

Behalwe die vyf sintuie en hul organe, het die mens ook nog die rede wat 'n soort semi-sintuig is. Die orgaan daarvan is die verstand, wat bestaan uit baie fyn stof (Casa, 1971, p. 365).

2.2.4.1.1 Soorte *pramāṇa*:

Vir die Jainas is ware kennis die essensie van die *jīva*. Kennis is die aangebore eienskap van die siel waarvan die belangrikste kenmerk is dat dit *chetana* (bewustheid) het (Shah, 1973, p. 10). Die bewustheid bestaan uit sowel *darśana* (intuïsie) as *jñāna* (kennis).

2.2.4.1.1.1 *Darśana*:

Dis moeilik om *darśana* te definieer en dit word onder andere genoem begrip, apprehensie, onbepaalde kennis, ongedefinieerde bewustheid, onduidelike besef en onomskrewe kennis (Mehta, 1969, p. 55). Dit is die voorstadium van uitvoerige kennis. Die vier soorte *darśana* is *cakṣurdarśana* (visuele begrip), *acakṣurdarśana* (nie-visuele begrip), *avadhi-darśana* (apprehensiewe heldersienheid) en *kevala-darśana* (apprehensiewe alwetendheid).

2.2.4.1.1.2 *Jñāna* :

Die U.T.S. I, 9 beskryf *jñāna* duidelik as: "*Matīśrutāvadhi=manahparyāyakevalāni jñānam*" (kennis is *mati*, *śruta*, *avadhi*, *manahparyāya* en *kevala*). Die eerste twee is natuurlik van aard en die laaste drie bonatuurlik van aard (Jacobi, 1906, 64

p. 294), of soos die U.T.S. I, 11-12 dit stel: "*ādye parokṣam pratyakṣam anyat*" (die eerste twee is middellik, die ander onmiddellik).

2.2.4.1.1.2.1 *Mati-jñāna*:

Die U.T.S. I, 13-19 beskryf die *mati-jñāna* in besonderhede. Sinonieme vir *mati* (waarneming) is *smṛti*, *saṃjñā*, *cintā* en *abhinibodha* (Jacobi, 1906, p. 295), en beteken volgens Radhakrishnan & Moore (1957, p. 252) "Ordinary cognition, remembrance, recognition, induction and deduction". Frauwallner (1956, p. 273) beskryf *mati-jñāna* as ervaringskennis.

2.2.4.1.1.2.1.1 *Indriya* en *manas*:

Hier moet onderskei word tussen die funksies van die *indriya* (sintuie) en die *manas* (gemoed). Die U.T.S. II, 20 noem die vyf sintuie: "*sparśānanāśanāghrāṇacakṣuhśrotrāṇi*" (tas= sin, smaak, reuk, oog en oor), deur Mehta (1969, p. 56) omskryf as die "tactual, gustatory, olfactory, visual and auditory" sintuie. Behalwe hierdie vyf uiterlike sintuie is daar ook die *manas* (verstand of "mind"), wat nie in 'n bepaalde orgaan of plek in die liggaam setel nie en ook nie vir 'n onbepaalde tyd duur nie. Die *manas* ken al die sintuiglik-waarneembare dinge sowel as die innerlike toestande soos vreugde en pyn. Sowel die *indriya* as die *manas* kan as materie en as toestand betrag word, dus as *dravyendriya* en *bhāvendriya*, en as *dravya-manas* en *bhāva-manas* (Sinha, 1952, p. 187).

2.2.4.1.1.2.1.2 Stadia van *mati-jñāna*:

Sintuiglike waarnemings is 'n proses met vier stadia. Die eerste is *avagraha* (die eerste vlugtige indruk) en word verder onderskei in *vyajñānavāgraha* (die implisiete waarneming) en *arthavāgraha* (die eksplisiete waarneming) van 'n voorwerp met sy sintuiglike eienskappe (Sinha, 1952, p. 188). Op *avagraha* volg *īhā* (die begeerte om dit wat waargeneem is, nader te leer ken) (Frauwallner, 1956, p. 273). Dan volg *avāya* (volgens Mehta, 1969, p. 57: die finale bepaling van die aard van die voorwerp waaroor gespekuleer is). Die laaste is *dhāraṇā* (die retensie van die waarneming of die finale vasstelling van wat die voorwerp is) (Frauwallner, 1956, p. 273).

2.2.4.1.1.2.2 *Śruta-jñāna*:

Die U.T.S. II, 22 beskryf die *śruta-jñāna* as : "*śrutam anindriyasya*" (die mededeling deur wat nie die sintuig is nie). Jacobi (1906, p. 304) verklaar dat die inhoud van *śruta-jñāna* begrippe is wat op geen ander manier as deur woorde oorgedra kan word nie. Die skriftelike of woordelike kennis is van twee soorte, volgens die U.T.S. I, 20: "*śrutam matipūrvam dvyanekadvādaśabhedam*" (die getuienis waarvan voorstelling ten grondslag lê, is van twee soorte, waarvan die eerste veelvoudig en die tweede twaalfvoudig is). Dié twee soorte *śruta* is die *aṅgabāhya* ('n onbepaalde aantal geskifte, deels van die kanon en deels ander geskifte) en die *aṅgapravīṣṭa* (die bekende twaalf *aṅga* of ou heilige geskifte) (Jacobi, 1906, p. 279).

Mondelinge mededeling van betroubare persone kan ook *śruta-jñāna* wees soos wat dit voortvloei uit hul *mati-jñāna* (Mehta,

1969, p. 57). Kennis verkry deur tekens, simbole of woorde is ook *śruta-jñāna* en sluit volgens Radhakrishnan & Moore (1957, p. 250) in assosiasie, aandag, begrip en *naya* (aspekte van die betekenis van dinge).

Die *śruta-jñāna* beklee 'n besondere plek in die kenteorie van die Jainas omdat die kennis van die leerstellinge berus op openbaringe deur die *tīrthāṅkara* en die voortgaande mededeling van daardie leer.

2.2.4.1.1.2.3 *Avadhi-jñāna*:

Die U.T.S. I, 22 beskryf die *avadhi-jñāna* as: "*bhavaṇpratyayo nārakadevānām*" (aangebore by hellewesens en by gode). Dit is direkte kennis van dinge op 'n afstand van tyd of ruimte (Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 250) en staan ook bekend as heldersienheid of "clairvoyance". Hierdie bonatuurlike waarneming kan aangebore wees of kan ontstaan deurdat die *karma* wat dit teëwerk vernietig word of tot rus kom.

Jacobi (1906, p. 297) gee die ses vorme van heldersienheid aan as *anānugāmika* (wat by sommiges verdwyn as van plek verwissel word); *ānugāmika* (by ander bly dit voortbestaan as van plek verwissel word); *hīyamānaka* (by sommiges neem die invloedssfeer algaande af); *vardhamānaka* (by ander neem die invloedssfeer juis algaande toe tot in ontelbare wêreldes); *anavasthita* (by sommiges is dit veranderlik of afwisselend) en *avasthita* (by andere bly dit steeds onveranderlik).

Die heldersienheid het net betrekking op voorwerpe met vorm, kleur, ensovoort. As gevolg van die verskil in karmiese sterkte

varieer die heldersiendheid by verskillende persone in sowel omvang as duur (Mehta, 1969, p. 58). Die hoogste soort heldersiendheid kan alle dinge ken wat 'n vorm het, maar geen heldersiendheid kan vormlose dinge soos *jīva* ken nie.

2.2.4.1.1.2.4 *Manahparyāya-jñāna*:

Mehta (1969, p. 59) noem hierdie *pratyakṣa* vorm van kennis telepatie, Frauwallner (1956, p. 272) kennis van vreemde gedagtes, Sinha (1952, p. 196) die lees van 'n ander se gedagtes en Radhakrishnan & Moore (1957, p. 250) direkte kennis van 'n ander se gedagtes. Net 'n mens het *manahparyāya-jñāna*, en dān moet hy in 'n spesifieke wyse van regte gedrag geoefen wees, soos by die swerwende askeet aangetref (Mehta, 1969, p. 59).

Die U.T.S. I, 24 onderskei die telepatie in *rjumatī* en *vipulāmatī* wat daarop neerkom dat die laasgenoemde duideliker as die eerste is en ook onverganklik is. Wie *rjumatī* het, weet wat 'n persoon van 'n pot dink, maar wie *vipulāmatī* het, kan bowendien ook nog die besonderhede onderskei van die pot waaraan die persoon dink.

Die onderskeid tussen heldersiendheid en telepatie lê daarin dat laasgenoemde helderder is en oor alle mense uitgestrek is. Buitendien kan net 'n mens telepatie besit en daarmee nie net 'n ander se gedagtes oor stoflike dinge nie, maar ook alle ander gedagtes lees (Jacobi, 1906, p. 298). Dit is moontlik om deur telepatie 'n ander se gedagtes te ken omdat die verstand uit stoflike atome saamgestel is en elke gedagte 'n besondere modus van die verstand is. Met Mehta (1969, p. 59) kan die *manahparyāya-jñāna* dan beskryf word as direkte kennis

van die verskillende modi van iemand anders se stoflike verstand.

2.2.4.1.1.2.5 *Kevala-jñāna*:

Alwetendheid is die hoogste vorm van kennis waarin die vermoë van die *jīva* vervolmaak word. Mehta (1969, p. 59) beskrywe dit as "... the pure and perfect manifestation of the innate nature of the spiritual substance". Dit is 'n direkte en volmaakte kennis wat by die kenner opkom sonder dat hy van eksterne hulpmiddele gebruik hoef te maak. Hiriyanna (1952, p. 158) gee 'n goeie omskrywing deur te sê "It is 'soul-knowledge', if we may so term it -- knowledge in its pristine form". Dit word dan genoem *mukhya-pratyaksa* of kennis *par excellence* in teenstelling met gewone kennis (*sāṃvṛtya vāhārika-pratyaksa*).

Die besitter van *kevala-jñāna*, die *kevalin*, weet alles, soos die U.T.S. I, 30 dit uitdruk: "*sarvadravyaparyāyēsu kevalasya*" (die objek van alwetendheid is alle substansies met al hul toestande). By die alwetendheid meng niks van buite af in nie, omdat dit die ideaal is wat bereik word na volledige bevryding (Jindal, 1958, p. 43). Dasgupta (1969, p. 62) wys daarop dat die suiwerheid van onder andere die *ananta-jñāna* (onbeperkte kennis) in die *samsāra* besoedel is, maar in die staat van bevryding ken die *kevalin* alle dinge tegelykertyd soos wat hulle werklik is.

2.2.4.1.2 Valse kennis:

By drie van die vyf *pramāṇa* bestaan daar die moontlikheid van korrupsie deur ongunstige psigologiese toestande (Jindal,

1958, p. 42). In die U.T.S. I, 32 word gewag gemaak van die teenoorgestelde van sekere *jñāna*: "*matīśrutaavadhaya viparyayaś ca*" (*matī*, *śruta*, *avadhi* en hul teendeel). Hierdie drie vorme van kennis kan dus óf *jñāna* óf *ajñāna* wees. Hulle kan *jñāna* wees as hulle deur die regte geloof begelei (*upaghrīta*) word, maar kan *ajñāna* wees as hulle deur valse geloof begelei word. Die *viparyayaś* tree gewoonlik in wanneer die kenner dit wat bestaan en dit wat nie bestaan nie soos 'n kranksinnige sonder onderskeiding en willekeurig beskou, soos die U.T.S. I, 33 dit stel: "*sadasator aviśesād yadrcchhopalabdher ummattavat*". Die drie vorme van hierdie *ajñāna* is die teendeel van regte ervaring, mededeling en bonatuurlike waarneming, en dit bestaan daarin dat mens net soos dit voorkom die juiste en die onjuiste aanvaar as kennis (Frauwallner, 1956, p. 274).

Dan is daar ook nog *pramāṇabhāsa* (korrupte of misleidende kennis). *Matī-jñāna* word dan *kumati* (sinsbegogelende waan= waarnemings en foutiewe afleidings). *Śruta-jñāna* word dan *kiśruta* (denkbeeldige filosofie en onbetroubare literatuur). *Avadhi-jñāna* word by korrupsie tegnies genoem *vibhāṅga-jñāna* (Jindal, 1958, p. 43). Hierdie drie korrupte vorme kan net uitgesluit word deur die regte *pramāṇa*. Korrupsie kom nie voor by telepatie of alwetendheid nie.

Hier is 'n belangrike beginsel op die spel, want Jindal (1958, p. 44) wys daarop dat kennis nie die enigste vorm van die werklikheid is nie. Afgesien van kennis, en daarbuite, bestaan daar 'n objektiewe werklikheid. Die wêreld van objektiewe werklikheid word volgens die Jains juis begryp deur *darśana* (waarneming) en verstaan deur *jñāna* (kennis), wat albei weer net openbaringe van *śetana* (die basiese natuur van die *jīva*) is.

2.2.4.1.3 *Jñeya*:

Jñeya (voorwerp van kennis) is 'n belangrike begrip vir die verstaan van die Kategorieëleer. Die *jñeya* kan wees óf die *jīva* óf die *ajīva*, asook verstandelike en fisiese werklikhede. Lig maak homself bekend maar laat ook ander dinge kenbaar word (Jindal, 1958, p. 44), en so maak die *jñāna* die *tāttva* (Kategorieë) bekend. Kennis en ken-objek is dus onafskeidelike elemente van 'n hoëre eenheid, veral ten opsigte van die *jīva*. Die *jīva* is die *jñāni* (kenner) wat die *jñāna* (kennis) besit en sonder *jñāna* sou die *jīva* niks anders as *aśetana* (onbewus) wees nie. *Jñāna* en *jñāni* is dus onderskeibaar maar terselfder=tyd onafskeidbaar van mekaar.

Verder wys Jindal (1958, p. 44-45) daarop dat die *jñāni*, die *jñāna* en die *jñeya* eintlik net verskillende aspekte van een en dieselfde konkrete eenheid is.

2.3 Antropologie:

Die *jīva* verkeer in die universum in net een van vier *gati* (state van bestaan), tensy dat dit uit die *samsāra* (kringloop van die aardse bestaan) bevry raak en na die *Siddha-śilā* (woon=plek van die bevryde *jīva*) opstyg. Anders bly hy in die einde=lose proses van hergeboorte, al is hy dan ook 'n hemelwese, 'n hellewese, 'n dier of 'n mens. Nou neem die mens in hierdie ry van *gati* 'n besondere plek in, want nie een van die ander wesens kan direk bevry word nie. Net 'n menslike wese kan direk 'n *siddha* word (Stevenson, 1970, p. 169). Ook Sen (1953, p. 73) lê klem daarop dat hoewel iemand onder die gode gebore mag wees as gevolg van goeie *karma*, hy daarvandaan nie bevryding kan bereik nie. Om *mokṣa* te kan bereik moet hy

eers weer 'n menslike wese word. Volgens Sen het hierdie opvatting van die ou Jainas die waarde van die menslike geboorte en die menslike lewe baie laat styg in hul oë. Dit beteken nie dat wie ookal mens is, nou bevry word nie, aangesien Parrinder (1968, p. 41) dit benadruk dat behalwe dat gode eers mense moet word, vroue eers mans moet word voordat hulle die finale heiligheid kan bereik. Daaroor bestaan egter verskil van mening, aangesien die *Svetāmbara* beweer dat Mallinatha, die negentiende *tīrthāṅkara*, wel 'n vrou was, maar die *Digambara* is oortuig daarvan dat 'n eunug of 'n vrou nie *mokṣa* kan bereik nie (Mishra, 1966, p. 247). Ook Shastri (1968, p. 165) beweer dat Chandanbālā en baie ander vroue wel bevryding bereik het. Die Jainas trek egter die kring nog nouer deun te beweer dat selfs nie elke man 'n *siddha* kan word nie, dog net die askete wat alle bande van die normale menslike bestaan oorwin, het. In die *Svetāmbara* se heilige geskrifte is daar sprake daarvan dat mense wat hulle ernstig daarop toelê om *mokṣa* te bereik, nie weer as 'n *brāhmin* of 'n *ksatriya* gebore word in 'n volgende lewe nie, maar as 'n *śreṣṭhīn* (lid van die handelaarsklas). Sen (1953, p. 73) gee as rede aan dat die aanhangers van die Jainisme vir baie eeue al hoofsaaklik uit hierdie klas getrek word, en dat die behoefte bestaan om dit in eie oë, sowel as die publiek s'n, 'n hoër status te laat verkry.

As gevolg van die sentrale plek wat die mens in die Jainas se leer van die bevryding inneem, word enkele aspekte wat daarmee verband hou maar wat ook implikasies vir die etiek inhou, vir die doel van hierdie studie beskou as antropologie.

2.3.1 *Samsāra* en transmigrasie:

Vir die meeste Indiërs is dit 'n vanselfsprekende feit dat die *jīva* in 'n ewigdurende kringloop van geboorte, dood en hergeboorte voortwentel. Die *samsāra-chakra* (wêreldwiel) wentel voort in 'n dwarrelgang tussen alle punte van die kompas (Prasada, 1940, p. 572). Sowel die Boeddhiste as die Jainas het "... als dem Gemeingut indischer Tradition die Lehre von der Wiedergeburt (*samsāra*) als feststehende Tatsache übernommen... ". Hierdie opvatting, wat byna 'n aksioma in die Indiese denke is, word weliswaar in die Veda en die ouere Brāhmaanse literatuur nie uitdruklik vermeld nie. Daar word vir die eerste keer in die ouere Upanishads die sluier ietwat oor hierdie geheime leer gelig (Basham, 1958, p. 40-41). Nadat die Jainas en die Boeddhiste hierdie leer as vanselfsprekend aanvaar het, het al hoe meer Indiese religieë dit begin begryp. Murty (1965, p. 42) gee 'n raak beskrywing van die gedagte dat die mens herhaaldelik sal sterf en hergebore word as hy vermeld "... they come to live in this world, they live unwisely and the momentum of the results of their own actions make them reborn. This is *samsara*, unending series of rebirths, due to *karma* (actions done)".

Sommige stelsels soos die Sāṃkhya het geteoretiseer oor die bevrydingsprobleem, maar Schweitzer (1956, p. 75) beklemtoon dat die Boeddhiste en die Jainas dit heel prakties benader het. Dié stelsels het ontstaan in 'n era toe die bekommernis oor hoe bevryding verkry sal word hordes van manne uit alle klasse uit hul huise gedryf het om as askete en bedelmonnike die land deur te swerf, met die bedoeling dat selfverloëning die bevryding moes bewerkstellig. Pike (1948, p. 119) wys daarop dat beide die Boeddhiste en die Jainas ontvluggende leringe ge-

propageer het, waarin lewensgenieting en daarmee saam hergeboorte gemy moes word. Vir die Boeddhis word die doel bereik wanneer alle begeertes, drange en verkleefdhede volledig uitgewis is, terwyl vir die Jaina die weg na die *nirvana* geopen word deur die *karma* uit te put (Pike, 1948, p. 120). Dié negasie, geïnspireer deur die vrees vir reïnkarnasie, is dus by die bostaande twee religieë 'n etiese begrip, en wil deur hulle so verstaan en geregverdig word (Schweitzer, 1956, p. 77).

Veral vir die Jaina het hierdie wêreld geword 'n plek van "... utter misery and sorrow, and its few moments of happiness in no way compensate for the essential horror of existence" (Basham, 1959, p. 263). Treffend haal Basham die welbekende verhaal aan van die man in die put, waarmee hy die uiterste pessimisme van die Jainas teken. 'n Man wat op reis was deur 'n digte woud is skielik bestorm deur 'n mal olifant. Toe hy omdraai om te vlug is sy pad versper deur 'n vreesaanjaende duiwelin, ontblote swaard in die hand. Die stam van die nabygeleë groot boom was te glad om vastrapplek op te vind sodat sy enigste toevlug maar 'n half-toegegroeide put was. Om sy val te stuit gryp hy toe 'n rietpol met die hand en hang toe daar halfpad in die put. Met die afkyk bemerk hy tot sy ontsteltenis dat in die plek van water die bodem van die put vol krioelende, sissende slange was, en dat veral 'n luislang met oopgesperde kake sy val afwag. Toe hy weer opkyk, sien hy dat 'n swart en wit muis besig was om aan die rietpol te knaag. Ondertussen het die woedende olifant teen die boom begin stamp, met die gevolg dat 'n swerm bye wat in die boom losgeskud is op die arme man in die put toegesak het. Hy kon natuurlik nie sy greep op die rietpol verslap om die stekende bye te weer nie. Temidde van al hierdie be-

74

dreiginge en teëspoede het daar egter 'n druppel heuning op sy voorkop getap en in sy mond afgerol. Dadelik was die olifant, die slange, die muise, die bye, ja alles, vergete, want sy volle aandag was nou net toegespits op hoedat hy net nog een so 'n druppel heuning sal kry.

Hierdie gelykenis is deur Haribhadra vertel in sy *Samarāditi-yakathā*, 2. 55-80 en self ook verklaar. Die man van die verhaal is die *jīva* in die *samsāra*. Die olifant stel die dood en die duiwel in die ouderdom voor. Die groot boom is die ware bevryding, maar waar 'n gewone mens nie kan inklim nie. Die rietpol is die mens se uitgemete lewensduur en die twee muise is die donker en die ligte helfte van die maan. Die put is die mens se lewe, die slange sy hartstogte en die luislang is die hel. Die bye is siektes en teëspoede wat die mens gedurig deur pynig totdat alle lewensvreugde verdwyn het. Die heuningdruppel is die ydele genieting van wêreldse plesier, maar dit bring doodsgevaar, want hoe kan mens temidde van die genoemde lewensprobleme nog enigsins verlang na nietige plesier? Die uiteinde is dat die twee muise tog die een of ander tyd die wortels van die rietpol sal deurknaag, en al sou die man selfs nog 'n paar druppels heuning bekom, beland hy tog in die luislang se bek, wat hom dadelik weer in die lewensloop, die *samsāra*, uitspuug, sodat die hele kringloop van ellende van vooraf begin.

In die oudste denke van die Indiërs is die beloning vir deug of wysheid gesien in 'n onsterflike bestaan in die woonplekke van die geseëndes, daar waar die melk en heuning vloei, terwyl die dwaas en oortreder se lewe maar kort sal wees en op algehele vernietiging uitloop. Radhakrishnan (1951, p. 134) wys daarop dat die opvatting later al hoe meer geneig het daartoe dat almal na die

dood weer gebore word, net een keer, om volgens hul dade ver-
geld te word. In die Upanishads vind daar egter 'n duidelike
ontwikkeling in die rigting van die transmigrasie van die siel
plaas wat die ou rigting verdring het (Dasgupta, 1957, p. 53-54).
Aanvanklik het wêreldnegasie nie 'n rol in die leer van die
transmigrasie gespeel nie (Schweitzer, 1956, p. 75).

By die Jainas is die beskouing dat die siel van alle ewigheid
af in die liggaam geïnkarneer is en dus onderhewig is aan
reïnkarnasie (Prasada, 1940, p. 572). Dit moet hierby duidelik
voor oë gehou word dat vir die Jainas daar hoegenaamd nie
sprake is van 'n ewige Hoogste Wese, 'n Skepper of 'n Here wat
die universum ondersteun en lei nie. Hulle is volgens Haagen
(1959, p. 242) nie-teïstiese humaniste wat geen rede hoegenaamd
sien nie waarom aanvaar moet word dat 'n eerste Oorsaak wel
bestaan. Inteendeel, elke siel is 'n God-in-die-kleine, son-
der begin, sonder einde en onafhanklik. Die siel is *ōf*
samsāra jīva (in die wêreldkringloop, omhul van *karma*) *ōf*
mukta jīva (vrygeworde *jīva*). Die siel is van nature suiwer,
maar is van onheuglike tye af onderhewig aan verstrikking deur
die *karma*. Volgens Dharanendraiya (1950, p. 252) kan nie be-
paal word wanneer die suiwere siel vir die eerste keer met die
karma in aanraking gekom het nie. In elk geval besit die *jīva*
op enkele uitsonderings na nou nie meer genoegsaam kennis nie
en is hul sedelike wandel onvolkome, met die gevolg dat hulle
in ontelbare eksistensies singenot en leed moet deurmaak
(Strauss, 1925, p. 111-112). Sedert die tyd van Yājñavalkya
is die *karma* (die daad in sy morele uitwerking) die grond van
die transmigrasie en die bepaler van die lot in elke hergeboorte.
Die bevryding kom nie maar op 'n maklike manier nie, maar elke
gedagte, woord en daad veroorsaak *karma* wat aan die siel kleef

en dit deur die gewig daarvan onderhou. Die Jainas aanvaar volgens Stevenson (1970, p. 94) dat die *jīva*, as direkte konsekwensie van die *kāma* wat dit vergaar het, deur die op= eenvolgende hergeboortes gaan om eindelijk die bevryding te verkry deur die vernietiging van die *karma*, om dan op te skiet na die *mokṣa*.

Die grondliggende beskouing van die Jainas oor *karma* word indringend behandel in Hoofstuk 5.

2.3.2 *Tri-ratna*

Aan die onbuigsame leer oor die menslike gedrag by die Jainas lê die reël van *ahiṃsa* as basis (Sharma, 1965, p. 121). Die groot kwelvraag vir die Jainas is om die pad te vind waarlangs die *jīva* uit die *samsāra* bevry word, aangesien net 'n gedeelte van die wesens die pad bewandel wat na verwerping van die verlossing lei (Von Glasenapp, 1964, p. 191).

Deur die loop van die eeue is dié kwelvraag in hooftrekke op drie maniere beantwoord. Sommige denkers het die klem laat val op die doen van die goeie werke, ander het die geloof benadruk terwyl die derde groep verlossing deur kennis gesoek het. Dit is dus belangrik om van Basham (1958, p. 40-41) te verneem dat "... the hesiarchs of the unorthodox schools taught the way of knowledge, as opposed to the way of works". Uit die Jainas se uitgangspunt van *anekāntavāda* vloei dit egter voort dat daar drie basiese bronne van geluk is (Law, 1965, p. 272). Veral belangrik is die stelling van Jain journal (Apr. 1972, p. 162) dat "A simultaneous practice of *samyak darśana* or right faith, *samyak jñāna* or right knowledge and

samyak caritra or right character and conduct leads to liberation". Die U.T.S. I, 1 neem dit trouens as uitgangspunt: "*samyagdarśana-jñānacāritrāṇi mokṣamargah*" wat deur Jacobi (1906, p. 291) vertaal word met "Rechtes Glauben, rechtes Erkennen und rechter Wandel führen (vereint) zur Erlösung". Omdat dit 'n grondliggende stelling van die Jainisme is kan seker aangeneem word dat dit die krag van 'n belydenis by die Jainas het.

Chatterjee & Datta (1948, p. 124-125) sien dit as die ideaal dat deur die harmonieuse ontwikkeling van geloof, kennis en gedrag die *jīva* daarin sal slaag om die mag van alle *kaśāya*, *karma*, oud en nuut, te oorwin om vry te word van die binding en dan bevryding te bereik. Geen wonder dat hierdie drie die *tri-ratna* of *ratna traya* (drie juwele) genoem word nie. Kremser (1970, p. 174) noem dit die drievoudige pad wat die siel reinig, en elke getroue Jaina het die taak om die siel te bevry op hierdie pad (Gowen, 1934, p. 324). Elkeen van hierdie juwele word kortliks behandel.

2.3.2.1 *Samyak darśana:*

Die U.T.S. I, 2 stel duidelik wat die Jainas met regte geloof bedoel: "*tattvārthaśraddhānam samyagdarśanam* (regte geloof is om die grondwaarhede te aanvaar). Dit kom basies daarop neer dat die Kategorieë onvoorwaardelik aanvaar moet word.

Die regte geloof word ook *samyagdr̥ṣṭi* genoem as dit na intrede van die vrywording nog voortbestaan, en moet dus meer wees as net om in die gewone sin te beaam. Daar moet absolute oortuiging wees dat die grondwaarhede van die Jainisme onvoorwaardelik die waarheid is (Jacobi, 1906, p. 292). Hierdie regte

geloof word nie verkry deur studie nie, maar deur vertroue op leermeesters dat hulle die regte leer oordra. Vir Chatterjee & Datta (1948, p. 120) is dit duidelik dat Umāsvāti regte geloof benader het uit die standpunt van eerbied vir die waarheid (*śraddha*). By sommige mense is hierdie geloof ingebore en spontaan en word by andere ontwikkel deur kultuur en kennis. Net as die besondere *karma* wat in die pad van die geloof staan verwyder word, kan dit posvat. Dis nie 'n blote blindelingse aanvaarding van wat die *tīrthankara* gesê het nie, maar dit berus op die redelikheid van wat gesê is.

Die regte geloof word ook *samyaktva* genoem en is volgens Jain journal (Apr. 1972, p. 162) 'n onbevooroordeelde benadering tot die kenbare in die wêreld. Dit kan verder selfs *viveka dṛṣṭi* (onderskeidende waarneming) genoem word. Die *jīva*, mislei deur onkunde, neem gewoonlik waar vir vals en vals vir waar aan. Die *samyaktva* is dan die geloofsgerigte houding wat bewus waarheid vir waarheid en valsheid vir valsheid kan raaksien. Jain journal se standpunt is dan onomwonde dat die *jīva* se geestelike lewe eers begin as die *samyaktva* uit die verduistering van onkunde loskom.

Vir die Jainas is die uiterlike vorm van *samyak darśana* drievoudig, te wete deur die regte ideaal, die regte leermeester en die regte pad. Dié ideaal word verpersoonlik in die *arihanta* (die volmaakte *jīva* wat nog in die liggaam bestaan) en die *siddha* (die volmaakte *jīva* wat buite die liggaam bestaan).

Daar kan drie soorte *samyak darśana* onderskei word, naamlik *kāraṇak* (skeppende geloof), *rochak* (waarderende geloof) en *dīpak* (verliggende geloof). Die regte geloof kan volgens die kommentare vasgestel word, te wete deur *praśama* (verlossing van

ongeregtigheid), *saṃvega* (stryd vir die waarheid), *nirveda* (lewensmoegheid), *anukampa* (medelyde) en *āstikaya* (geloof aan 'n verdere lewe).

2.3.2.2 *Samyak jñāna*:

Waar geloof aanvanklik gegrond word op kennis van net die Kategorieë, is die tweede juweel, *saṃyak jñāna* (kennis van die besonderhede van die ware aard van die *jīva* en die *ajīva*).

Hierdie kennis is vry van twyfel, fout en onsekerheid (*Dravya saṃgraha* 42, soos aangehaal deur Chatterjee & Datta, 1948, p. 121).

Die mate van kennis wat daar in elke *jīva* is, bly foutief solank as wat daaruit nog nie *saṃyak jñāna* ontwikkel het nie, aangesien dit nog steeds 'n vorm van onwetendheid is.

So 'n *jīva* kom die krag van die regte kennis kort en kan volgens Jain journal (1972, p. 162-163) nog nie die ware aard van die dinge ken nie.

Die voorwerp van kennis waarvan hier sprake is, is die religie van die Jainas. Stevenson (1970, p. 245) haal 'n ou Sanskrit *śloka* aan wat die regte kennis beskryf as "Wise men call that knowledge Right Knowledge which one gets, whether concisely or in detailed form, from the Tattva as they exist".

Dit lyk of regte kennis in werklikheid aan regte geloof en regte gedrag moet voorafgaan, want wie eers regte kennis verkry het, weet tog wat hy moet glo, wat die deugde is en watter ede hy moet neem. Dit word vertel dat Mahāvīra self sou gesê het "First knowledge and then mercy". 'n Mens moet immers eers weet wat 'n *jīva* is voordat hy genade daaraan kan bewys.

Soos in die geval van geloof, staan daar by die kennis ook sekere aanklewende *karma* in die pad van die *samyak jñāna*, en moet daar steeds gepoog word om sodanige *karma* te verwyder. Wanneer hierdie proses vervolmaak word loop dit volgens Chatterjee & Datta, 1948, p. 121) uit op *kevala jñāna* (absolute alwetendheid). Hierdie intrinsieke kennis van die siel, hierdie geestelike kennis *par excellence*, ken dan alles in die *lokākāśa* sowel as in die *alokākāśa*, ja alle dinge in die verlede, die hede en die toekoms, asook alle dinge wat vorm het sowel as alle vormlose dinge, en dan ook nog in al hul eenskappe en al hul onderverdelinge (Jain journal, Apr. 1972, p. 163). Dan verkeer die *jīva* in die staat van *jīvaṃmukta*, waar die *jñānāvaranīya*, die *darśanāvaranīya*, die *mohanīya* en die *antarāya karma* volledig vernietig is, en kan hy seker daarvan wees dat wanneer hy hierdie lewe uitgeleef het, hy die *nirvāna* sal verkry. Dis in hierdie sin dat die *tīrthankara* dan *jīvaṃmukta* was wat alles kon sien en alles kon weet.

Vir die verskillende vorme van die *jñāna* word verwys na 2.2.4.1.1.2, en hier word hulle net weer aangedui as *mati-jñāna*, *śruti-jñāna*, *avadhi-jñāna*, *manahparyaya-jñāna* en *kevala-jñāna*.

2.3.2.3 *Samyak cāritra*:

Vir die Jainas is die regte geloof en die regte kennis tevergeefs as daar nie ook die regte gedrag is nie. Met *samyak cāritra* word dan bedoel om die dinge wat die mens geleer het en waarvan hy glo dat dit waar is in daad om te skeep. Volgens Hiriyanna (1952, p. 116) is dit die belangrikste deel van die Jainas se stelsel omdat die mens nie anders as deur die regte gedrag van die *karma* ontslae kan raak nie. Dit is egter

ook net so waar dat die *samyak cāritra*, wat bestaan in self=disipline, selfverloëning, beteueling van die sinne en on=besproke gedrag, net beoefen kan word nadat die *samyak darśana* en die *samyak jñāna* ontwikkel is (Jain journal, 1972, p. 163-164).

Daar is twee soorte van *samyak cāritra*. Die eerste is bedoel vir die askeet wat daarna streef om ná hierdie lewe die *mokṣa* te bereik, en die tweede is bedoel vir die leek wat eers hier=die ideaal na 'n volgende lewe wil bereik. Vir die askeet beteken die regte gedrag dat die vyf *mahāvratas* onvoorwaarde=lik onderhou moet word (Stevenson, 1970, p. 245-246). Die *mahāvratas* (groot ede), bedoel vir die askete of monnike staan bekend as *ahimsa*, *satya*, *asteya*, *brahmacarya* en *aparigraha*. In die geval van die leke of gesinshoofde is dieselfde ede voorgeskryf, maar die vereistes word nie so streng toegepas nie. Volgens Hiriyanna (1952, p. 166-167) word die laaste twee van die *mahāvratas* vervang met respektieflik kuisheid en te=vredenheid of strengte beperking van 'n mens se behoeftes. Hier=die ede word genoem ' *anuvratas* (klein ede), en die getal word vir die leke uitgebrei na twaalf.

In die *samyak cāritra* is dan inbegrepe die *mahāvratas*, die tienvoudige religieuse betragtinge van die *yati*, die sewen=tien vorme van selfbeheersing en die twaalf *vratas* vir die leke (Jain journal, 1972, p. 164). By Jain journal is dan verder sprake van die sewentien samestellende dele van *samyak cāritra*, te wete dat afstand gedoen word van die vyf soorte van *āsrava* - geweld, onwaarheid, diefstal, seksuele genie=ting en die drang om goed te besit; dat elk van die vyf sin=tuie se objekte - klank, gevoel, vorm, smaak en reuk - los=gelaat word; dat elk van die vier belangrikste hartstogte -

woede, hoogmoed, bedrieglikheid en hebsug - onderdruk word en dat die drievoudige slegte neigings van gemoed, spraak en liggaam beheers word. Sommige Jainas beskou net die *pāṇca-mahāvratā* as genoegsaam om die *samyak cāritra* te bereik. Buitendien is verskeie van die stappe 'n blote herhaling van die vyf groot ede net in 'n ander vorm. Chatterjee & Datta (1948, p. 121) haal aan uit die *Dravya samgraha*, 45 wat die *samyak cāritra* opsom met die algemene reël naamlik om na te laat wat skadelik is en te doen wat heilsaam is.

2.3.2.4 *Ārādhanā*:

In die Utt. XXVIII, (1)-(3) staan opgeteken:

"Learn the true road to final deliverance, which the Ginas have taught: it depends on four causes and is characterised by right knowledge and faith. (1)

" I. Right knowledge; 1

II. Faith;

III. Conduct; and

IV. Austerities;

this is the road taught by the Ginas who possess the best knowledge. (2)

"Right knowledge, faith, conduct and austerities; beings who follow this road, will obtain beatitude. (3)"

Dit beteken dat soms saam met die *tri-ratna* ook *tapas* (gestrenghe) genoem word as die weg na die uiteindelijke bevryding. Law (1965, p. 272) noem hierdie vier die *ārādhanā*. Die Utt. XXVIII (34)-(36) verduidelik wat die Jainas met die gestrenghe bedoel en hoedat dit saamhang met die *tri-ratna*

"Austerities are twofold: external and internal;

both external and internal austerities are sixfold. (34)

"By knowledge one knows things, by faith one believes in them, by conduct one gets (freedom from Karman), and by austerities one reaches purity. (35)

"Having by control and austerities destroyed their Karman, great sages, whose purpose it is to get rid of all misery, proceed to (perfection). (36)"

(Vertaling van beide versgroepe deur Jacobi, 1964b, p. 152 en 157).

In sy kommentaar op die U.T.S. IX, 19, gaan Jacobi (1906, p. 537) uit van die indeling van *tapas* in uiterlike en innerlike askese. In dié vers staan daar: "*anaśanāvanamodāryavṛttipariśamkhyānaraśaparityāgaviviktaśayyāśanakāyakleśābāhyaṁ tapaḥ*" (uiterlike askese is dus vas, regulering van kos, beperking van sekere kossoorte, onthouding van lekker kos, in afgesonderde plekke te sit en te lê en kastyding van die vlees). *Bāhya tapa* (uiterlike askese) wat waardé het om te vorder op die pad na die vrymaking is dus *anaśana* (om te vas), *avanamodārya* (om gedeeltelik te vas of om voedselinname te reguleer), *vṛttisāṅkṣepa* (om baie min te eet) deur die hoeveelheid voedsel te beperk), *rasatyāga* (om te onthou van sekere smake in kos, veral van lekkernye), *vivikta-śayyāśana* (om op afgesonderde plekke te sit en te lê) en *kāyakleśa* (om die vlees te kasty)(Mishra, 1957, p. 276).

In aansluiting by die uiterlike askese word die *uttara tapa* (innerlike askese) aangedui. Die U.T.S. IX, 20 gee dit aan as: "*prāyaścittavininayaṁvairṛtyasvādhyāyavyutsargaḍhyānāny uttaram*". Dit kan kortliks weergegee word as *prāyaścitta* (boetedoening, be=

lydenis van skuld en beoefening van gestrengheide tot versoening daarvan), *vinaya* (beskeidenheid, nederigheid en eerbied), *vaiyāvṛttya* (ywerigheid in die diens, veral aan die askete, iets soos *sādhusevā*), *svādhyāya* (leergierigheid, veral ten opsigte van die heilige skrifte), *vyutsarga* (selfontsegging en afswering) en *dhyāna* (meditasie) (Mishra, 1957, p. 277). Die *uttara tapa* word nog verder onderverdeel, maar dit kan nie hier verdere aandag geniet nie.

Die *ārādhāna* dui dan aan hoedat die *karma* deur die *nirjarā* uitgedelg word (Jacobi, 1906, p. 540-541).

2.4 Saamvattende opmerkings:

Die Jainisme het 'n volledige denkstelsel wat veral uitmunt in die onderverdelinge tot in die allerfynste toe. Dit kan beskou word as 'n streng dogmatiese sisteem (Von Glasenapp, 1949, p. 299). Jainisme bied 'n empiriese klassifikasie van dinge in die universum, met die argument wat sterk na vore tree vir 'n pluraliteit van geestelike wesens. In die logika staan dit op die uitgangspunt van die relatiwiteit van kennis wat Radhakrishnan (1951, p. 334) noem "the obvious fact that the relations of objects within the world are not fixed or independent, but are the results of interpretation". Feit is dat selfs die pluralistiese universum ook net 'n relatiewe gesigspunt is en nie 'n fundamentele grondbeginsel nie. Die Jainas handhaaf 'n uitgesproke ateïstiese standpunt en kan gekenskets word as 'n pankosmistiese sisteem (Bergema, 1941, p. 26).

In die volgende hoofstukke word die afsonderlike Kategorieë in besonderhede behandel.

JĪVA

Die beginsels van die Jainisme vertoon heelwat ooreenkoms met die ander Indiese religio-filosofiese stelsels (Sen, 1953, p. 69). Oor die algemeen korrespondeer die begrip van die *jīva* met dié van *atman* of *purusa* in die ander skole van Indiese denke (Hiriyanna, 1952, p. 157). Prasada (1942, p. 99) wys daarop dat die religieuse denke van die vroegste tye af belang gestel het om drie aanverwante vrae te beantwoord, te wete "Wat is ek?", "Waar kom ek vandaan?" en "Wat sal van my word?". Op hierdie vrae het die Jainisme al meer as 700 jaar voor Christus antwoorde gegee soos sal blyk by die saamvattende opmerkings oor *jīva*. By die Hindoeïsme is daar sprake van 'n wêreld van die *maya* (illusie), maar die Jainas sien volgens Bradley (1963, p. 104) twee ewige beginsels waaruit die universeum bestaan, waarvan die eerste die *jīva* (lewe of siel) is. In teenstelling met die Vediese *ātman* (self), wat by die Hindoeïsme 'n deel van die universele siel is (Pike, 1948, p. 119), is die *jīva* individueel, was dit individueel en sal dit altyd individueel bly. Die *jīva* is ook nie bloot 'n onderdeel van *khanda* soos die Boeddhistes dit sien nie.

1. Betekenis van *jīva*:

Vir die Jainas is die bestaan van ontelbare lewende wesens 'n voor-die-hand-liggende feit van die menslike ervaring. Die feit dat soveel dinge lewe, kan verklaar word deur aan te neem dat hulle 'n sekere substansie het, naamlik lewe of *jīva* (Bas=

ham, 1958, p. 81). Niemand kan hierdie feit wegredeneer nie, al sou hy ook met die mees vergesogte redenasies kom. Volgens Hiriyanna (1952, p. 157) gee die etimologie van die woord *jīva* duidelik weer dat niks anders bedoel word as dit wat "lewe" of "gees" het. Jacobi (1964a, p. 3) maak in sy kommentaar op die tweede les van die *Ākārāṅga Sutra* 'n besonder interessante opmerking oor die *jīva* dat die Jainas blykbaar tot hul opvatting van siel gekom het, nie deur die Self na te vors nie, maar deur die lewe waar te neem. Die mees algemene woord vir siel by die Jainas is dan ook lewe (*jīva*). Hiriyanna (1962, p. 157) lei dan af dat dit seker meer korrek is om die woord *jīva* in die oorspronklike betekenis van lewensbeginsel te gebruik as om aan te neem dat dit in die sin van siel verstaan moet word.

Die U.T.S. I, 4 noem die Kategorieë as "*jīvājīvāśeavabandhasam=varanirjarāmokṣās tattvam*". Direk daarna in U.T.S. I, 5 volg die gesigspunte van waaruit hulle behandel word, "*nāmaśthāpanā=dravyabhāvatas tanmāyāsah*." Die vier gesigspunte van waaruit die Kategorie *jīva* besien kan word is dan ook *nāmajīva* (dit wat *jīva* genoem word), *sthāpanājīva* (dit wat figuurlik as *jīva* beskryf word), *dravyajīva* (soos wat *jīva* in sigself bestaan sonder om die veranderlike toestande in aanmerking te neem) en *bhāvatojīva* (die toestand waarin die *jīva* sigself op 'n gegewe tydstip bevind). Dieselfde wyse van behandeling word ook by die ander *tattva* gebruik. In U.T.S. II word die *jīva* dan in besonderhede ontleed.

2. Die wese van *jīva*:

Die eintlike wese van die *jīva* word in vyf toestande uitgedruk volgens U.T.S. II, 1 as "*aupaśamikakṣayikau bhāvau miśraś ca*

jīvasya svatattvam audayikapārināmikau ca". Die toestande van die *jīva* is dus *aupaśamika* (neutralisering van die *karma*), *ksāyika* (vernietiging van die *karma*), *mīśra* of *ksāyopāśamika* (gemengde toestand waarin iets van elkeen van die vorige toestande behou is), *audayika* (die aktiwiteit van die *karma*) en *pārināmika* (die wesenstoestand).

Hiervan gee Jacobi (1906, p. 300 - 301) 'n verduideliking deur die eerste twee toestande te vergelyk met troebel water wat opgeklaar word deur *kataka*. As die troebelheid afgesak het kom dit ooreen met die *aupaśamika bhāva*, terwyl as die aldus gereinigde water in 'n ander houer oorgegiet word, dit ooreenkom met die *ksāyika bhāva*. Aan hierdie twee toestande kom net 'n *bhāvya* toe, maar aan die *mīśra* ook 'n *abhāvya*. Die toestand van *audayika* tree in wanneer die *karma* sy werking uitoefen. Die toestand van *pārināmika* is die toestand wat in die *jīva* as sodanig lê.

In U.T.S. II, 7 volg 'n nadere omskrywing van die *pārināmika*-toestand as "*jīvabhavyābhavyatvādini ca*". Die wesenstoestand van *jīva* is dus *jīvatva* (uitgekosenheid). Dit is belangrik om vas te stel presies wat *Umāsvāti* hiermee bedoel. Volgens Jacobi (1906, p. 302) het *Pūjyapāda* in sy *Sarvārthasiddhi* ('n *Digambara*-kommentaar op die U.T.S.) die *jīvatva* verklaar met *caitanya* (gees, geestelike natuur). Dit kan ook gespel word *ċetanā* of *chethana*. *Guṇaratna* (Ṣaḍ 47) het al gesê "*ċetanā lakṣaṇo jīvaḥ*" en die aandag word daarop gevestig deur skrywers soos *Jain* (1926, p. 6), *Chatterjee & Datta* (1948, p. 105), *Chakravarti* (1957, p. 65), *Sharma* (1960, p. 63) en *Shah* (1973, p. 9). *ċetanā* is die essensiële eienskap van die *jīva* en dié eienskap kan nie los van die *jīva* gedink word nie. Waar daar lewe is, is daar ook bewustheid, al is dit bloot implisiet en latent in die heel laag=

ste vorme van lewende organismes teenwoordig. Die U.T.S. II, 8 gee 'n verdere omskrywing deur die uitdrukking "*upayogo lakṣaṇam*" (geestelike funksie, voorstelling).

Die Jainisme neem aan dat die *jīva* saamgestel is uit die *ananta chatusṭaya* (Sharma, 1960, p. 63). Hierdie vier oneindighede is dan die *ananta jñāna* (oneindige kennis), *ananta darśana* (oneindige waarneming of intuïsie), *ananta sukha* (oneindige geluk= kigheid) en *ananta virya* (oneindige krag) (Shastri, 1955, p. 215). Dit is hierdie natuurlike eienskappe van die *jīva* wat deur die invloed van die *karma* geneutraliseer word, maar in die staat van *mokṣa* tot volle ontplooiing kom.

3. Soorte van *jīva*:

Volgens die U.T.S. II, 10 is daar twee soorte *jīva* naamlik wêreldgebonde en bevryde *jīva* ("*samśārīṇo muktaś ca*"). Sharma (1960, p. 63) gee die indeling van die *jīvas* aan as verlose (*mukta*) en gebonde (*baddha*).

Die *samśārīṇo jīva* het innerlike sintuie of het dit nie, wat U.T.S. II, 11 aandui as "*samanasakānanasakāḥ*".

Die *samśārīṇo jīva* is verder beweeglik of onbeweeglik, volgens U.T.S. II, 12 "*samśārīṇas trasasthāvarāḥ*".

Die onbeweeglike *jīva* leef in die atome van aarde, water en plante, volgens U.T.S. II, 13: "*prthivyaḥvānaspatayaḥ sthāvarāḥ*". Die beweeglike *jīva* leef in vuur, wind en die wesens met twee tot vyf sintuie, soos U.T.S. II, 14 dit stel as "*tejovāyū dvīndriyādayaś ca trasāḥ*".

Dit is dan die bekende animistiese beskouing van die Jainisme, waarvolgens die elemente vol siele is. Hierin het die Jainas 'n ou tradisie in die Indiese denke nagevolg wat die natuur hilosoïsties opgeneem het. Daar bestaan geen stof in ruimte of tyd wat nie een of ander vorm of soort of tipe *jīva* verteenwoordig nie, soos Law (1961, p. 4) tereg aangedui het. Hierdie primitiewe hilosoïsme was lank voor Mahāvīra se tyd al in die Gangesvallei in omloop (Basham, 1958, p. 49).

In die Utt.XIX(61)-(67), (71) en (74) kom 'n goeie voorbeeld van die hilosoïstiese opvatting voor. Dit is deel van die lied waarin die prins Mringaputra sy ouers probeer oorreed om aan hom toestemming te verleen dat hy voortaan 'n asketiese lewe kan voer. Hy vertel dan van sy verskillende inkarnasies, onder andere ook in yster:

"An infinite number of times have I suffered hopelessly
from mallets and knives, forks and maces, which broke my
limbs . (61)

"Ever so many times have I been slit, cut, mangled, and
skinned with keen-edged razors, knives and shears . (62)

"As an antelope I have, against my will, been caught, bound
and fastened in snares and traps, and frequently I have
been killed . (63)

"As a fish I have, against my will, been caught with hooks,
and in bow-nets; I have therein been scraped, slit, and
killed, an infinite number of times . (64)

"As a bird I have been caught by hawks, trapped in nets,
and bound with bird-lime, and I have been killed, an in=
finite number of times . (65)

"As a tree I have been felled, slit, sawn into planks, and
stripped of the bark by carpenters with axes, hatchets

an infinite number of times . (66)

"As iron I have been malleated, cut, torn, and filed by blacksmiths, and infinite number of times". (67)

"Always frightened, trembling, distressed, and suffering, I have experienced the most exquisite pain and misery".(71)

"In every kind of existence I have undergone suffering which was not interrupted by a moment's reprieve".(74)

4. *jīva* en *prāṇa*:

So lank as wat *jīva* enigsins begeertes, haat en ander verbintenisse het, en deur *karma* gebind is, ondergaan dit gedurigheid nuwe inkarnasies. Met elke nuwe geboorte neem die *jīva* 'n nuwe vorm aan, en aanvaar daarin die *prāṇa-śakti* ("life-faculties" soos Sen, 1953, p. 55 dit verklaar). Hierdie *prāṇa* is liggaamskragte waartoe handelinge in vorige lewens die *jīva* toerus, want die besit of nie-besit van kragte en vermoëns hang van *karma* af.

Die volmaak-ontwikkelde *jīva* het tien *prāṇa*, terwyl die heel laagste *jīva* minstens vier *prāṇa* moet hê. Van die feit dat vyf *prāṇa* verband hou met die vyf sinne, kom die benaming *spṛṣendriya* (gevoel), *rasendriya* (smaak), *ghrāṇendriya* (reuk), *cakṣurindriya* (gesig) en *śṛavanandriya* (gehoor) (Stevenson, 1970, p. 95 - 96). Verder is daar drie *baḥya prāṇa*, te wete *kāyabala* (mag van liggaam), *vacānabala* (mag van spraak) en *manabala* (mag van die gemoed). Die laaste twee *prāṇa* is *ānapāna prāṇa* (mag van respirasie) en *āyur prāṇa* (mag van ouderdom, die lewensduur in die een of ander liggaamsvorm).

Die minimum van vier *prāṇa* wat die laagste vorm van lewe besit, is dat dit 'n sekere tydspanne het, asemhaal, die tussintuig en

'n liggaam het (Prasada, 1942, p. 100).

5. Onderverdeling van *jīva*:

Om *jīva* nog beter te verstaan, onderverdeel die Jainas dit volgens die soort van wese waarin die vorige *karma* dit verplig om te woon. Die onderverdeling is soms baie geforseerd.

5.1 Verdeling in twee:

Die eerste verdeling is in *siddha* en *samsārī*. Iemand se *karma* kan hom verplig om in 'n wese te woon wat nog worstel met al die probleme van hierdie wêreld, en wat waarskynlik nog baie verdere hergeboortes sal moet ondergaan voordat hy 'n hoop het om *mokṣa* te bereik. Daarteenoor het die *siddha* reeds die *mokṣa* bereik en is nou vry van *karma* en die *samsāra*. Die *siddha* het permanent en vir ewig suiwer en perfek, alwetend, almagtig en alomteenwoordig geword (Prasada, 1942, p. 100). Hierdie *siddha jīva* word egter nie gereduseer na niks nie. Hulle het wel geen verbintenisse of kwaliteite meer nie, maar die bewustheid hou nie op nie (Noss, 1969, p. 117). Die *Ākārāṅga Sūtra*, I, 5.6(4) sluit af deur onder andere oor die bevryde *jīva* te sê: ... "is nie lank of klein of rond of driehoekig of vierkantig of sirkelvormig nie..... nie swaar of lig nie; sonder liggaam, sonder opstanding uit die dood, sonder kontak met stof; nie vroulik of manlik of onsydig nie; kan waarneem, kan ken maar daar is niks na analogie waarvan die aard van die bevryde siel beskryf kan word nie".

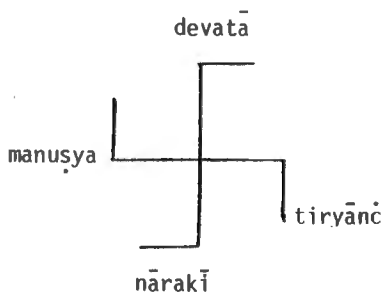
Die volmaakte *jīva* gaan na die *Īśatpragbhāra*, wat volgens die Utt. XXXVI, (58) die vorm van 'n sambreel het, en volgens XXXVI, (61) van nature suiwer is en bestaan uit wit goud.

5.2 Verdeling in drie:

Die *Samśāri*-lewe kan in drie verdeel word, manlik, vroulik en onsydig. Die Utt. XXXVI, (50) maak ook daarvan gewag dat die volmaakte *jīva* dié is van vroue, manne en hermafrodiete. Die verhouding onder hulle wat die *siddha* bereik is tien hermafrodiete, twintig vroue en 100 manne. Dit is insiggewend dat in die *Aṅgavijjā* selfs die wesens waaroor gedroom word, ook insluit die vroue, manne en seksloses (Wayman, 1967, p. 6). Sen (1953, p. 55) noem die derde seks die eunug.

5.3 Verdeling in vier:

Hierdie verdeling verwys na die plek waar die *jīva* gebore is. Die *jīva* kan in die hel gebore wees (*nārakī*), of as insek, voël, reptiel, plant of dier (*tiryāṇcī*), of as mens (*manuṣya*) of as geestelike wese, hetsy god of demoon (*deva*). Stevenson (1970, p. 97) wys ook op die gebruik van die teken van die swastika in die geskifte en tempels van die Jainas om hierdie vier moontlike plekke van geboorte aan te dui. Dit val op dat die onderskeidende teken van die sewende *tīrthaṅkara*, Supārśvanātha, juis die swastika was. Die *Śrīvatsa* swastika was die onderskeidende teken van die tiende *tīrthaṅkara*, Śitalānātha, terwyl die derde soort swastika, die *nandāvartta*, ook die onderskeidende teken van die agtiende *tīrthaṅkara*, Aranātha, was (Stevenson, 1970, p. 53, 56).



Die swastika of hakekruis is dan ook een van die Jainas se *māṇ-galā* (gelukstekens). Kirfel (1959, p. 153) wys daarop dat hierdie *maṅgala* nie net in geïllustreerde handskrifte afgebeeld is nie, maar ook in die kanonieke geskrifte, soos in die *Aupapātikasūtra*. Volgens hierdie *sūtra* is die swastika reeds in voorhistoriese tye in Indië gebruik en het dus ook vir ander Indiese godsdienste betekenis gehad. Volgens die *sūtra* sou die swastika naas die tekens vir die son en die maan verskyn in die hand van 'n Jaina-heilige wat reeds die alwetendheid bereik het.

Dit is die magte van die *karma* wat die *jīva* na 'n bestaan in 'n hoër of laer sfeer lei. Die vier *gati* (Sinha, 1952, p. 223) of state van bestaan volgens die woonplek word breedvoerig beskrywe deur Mehta (1969, p. 98 - 105). Enkele gegewens word hier weergegee.

5.3.1 *Nārakī*:

Die helbewoners verkeer in sewe verskillende helle. Hul liggame word al hoe meer afskuwelik hoe dieper die hel is waarin hulle verkeer. Hulle word geplaag deur die uiterstes van hitte en koue, terwyl hul gees ook onderwerp word aan pyn en lyde. Hulle begeer om dinge te doen wat vreugde en geluk sal voortbring, maar hulle doen net dade wat pyn en lyde meebring. As hulle naby aan mekaar kom, word hulle ontsettend kwaad en met hul vorige lewe in gedagte, hap hulle na mekaar soos honde en jakkalse. Met allerlei wapens en met hande, voete en tande is dit vir hulle lekker om mekaar te kerwe en te byt. Daar is ook bose demone wat hulle gesmelte yster laat drink, rooiwarm ysterpilare laat omarm en in bome met skerp dorings laat klim. Hul lewenstyd kan nie verkort word nie, dus kan vroegtydige dood

nie die marteling beëindig nie.

'n Persoon wat in sy lewe buitengewoon geheg aan dinge geraak en buitensporig baie doodgemaak het, het vir hom hierdie *karma* berei wat na 'n hellegeboorte in die volgende bestaan lei.

5.3.2 *Tiryāṇḥ*:

Hierdie wesens word breedweg onderverdeel in *trasa* (beweeglike) en *sthāvara* (onbeweeglike) volgens U.T.S. II, 12-14.

5.3.2.1 Die *sthāvara* is van drie soorte: grondlewens, waterlewens en plantlewens (Utt. XXXVI,(70)). Die onderverdeling van die grondlewens (Utt. XXXVI,(71)-(84)) sluit onder andere in dat hulle fyn (subtile) of grof (gross) is, en beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel. Daar is net een soort fyn grondlewe wat oor die hele wêreld versprei is, maar die growwe en ten volle ontwikkelde grondlewens word verder onderverdeel in sewe soorte gladde en 36 soorte rowwe grondlewens. Elkeen van hierdie grondwesens het ook deel aan 'n viervoudige verdeling met betrekking tot tyd, terwyl die variëteite veroorsaak deur verskil in kleur, reuk, smaak, gevoel, vorm en plek by die duisende getel word.

Die waterlewens (Utt. XXXVI,(85)-(92)) word ook onderverdeel in fyn en grof, beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel. Die growwe soorte is suiwer water, dou, sweet, mistigheid en ys, terwyl daar net een soort fyn waterlewe is. Die plantlewens (Utt. XXXVI,(93)-(107)) word ook onderverdeel in fyn en grof, beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel. Die growwe en ten volle ontwikkelde plante kan of een gemeenskaplike liggaam, of elkeen sy eie liggaam hê.

5.3.2.2 Die *trasa* is van drie soorte: vuurlewens, windlewens en lewens met 'n organiese liggaam (Utt. XXXVI,(108)). Die vuurlewens is in twee onderverdeel, net soos die voriges in fyn en grof, beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel (Utt. XXXVI,(109)-(117)). Onder die growwe vuurlewens kan genoem word steenkool, kaf wat brand, meteore en weerlig. Die windlewens (Utt. XXXVI,(118)-(126)) het dieselfde onderverdeling as die vuurlewens. Die growwe, ten volle ontwikkelde windlewens is rukwinde (*utkalikā*), warrelwinde (*mandalikā*), dik winde (so dig soos sneeu), hoë winde en lae winde, asook die *samvartaka* (or=kaanwind, soos dié winde wat die periodieke vernietiging van die wêreld teweegbring). Beweeglike wesens met organiese liggame word in vier soorte ingedeel volgens hul aantal sinuities, naamlik twee tot vyf. (Utt. XXXVI,(127)-(246)). Dit word in besonder behandel by die verdeling in vyf onder 5.4.

5.3.3 *Manuṣya*:

Die menslike wesens, net soos die diere, leef in die middelwêreld. Mense word onderverdeel in twee soorte: *ārya* en *mleccha*.

5.3.3.1 Die *ārya* is dié mense wat deugde het, beskaafd is. Hulle is ook weer van twee soorte, dié wat bonatuurlike magte het en dié wat nie bonatuurlike magte het nie. Die mense met bonatuurlike magte word verder onderverdeel in dié wat buitengewone kennis besit, van liggaamsvorm kan verander, gestreng is, krag uitoefen, geneeskrag besit, okkulte mag het om eenvoudige kos in smaaklike disse te verander en mag het om te kan verseker dat die kos nie opraak nie al is die eters ook hoë baie. Die mense met gewone magte word onderverdeel op basis van gebied, familie, beroep, gedrag en geloof.

Die *ārya* word net in die *karmabhūmi* gebore en wel in die beskaafde streke daarvan. Die *mleccha* weer word gebore net in die onbeskaafde streke van die *karmabhūmi* en in die *bhogabhūmi*.

Dit is die voorreg van die *ārya*-gebied alleen dat die *tīrthaṅkara* (vergelyk Hoofstuk 1,2,3) daar gebore word en hul leerstellinge daar leer. *Mokṣa* kan ook net deur mense in die *karmabhūmi* bereik word. Selfs gode moet in hierdie streek gebore word om verlossing te verkry. Die voorwaardes vir geboorte as 'n mens in hierdie streek is nederigheid en eerlikheid.

5.3.3.2 Die *mleccha* (barbare) is ook weer twee soorte. Die eerste is *antardvīpa* (gebore in die middelste eilande), 56 in getal. Die tweede soort *mleccha* is gebore in die *karmabhūmi* (die streke van arbeid), vyftien in getal. Hulle is die vyf *bharata*, die vyf *airāvata* en die vyf *videha*. Die *bhogabhūmi* is die streke van genieting waar die *kalpavṛkṣa* (wensbome) groei.

5.3.4 *Devatā*:

Daar is vier soorte van hemelse wesens: *Bhāvanavāsin* (inwonend), *Vyāntara* (rondtrekkend), *Jjotiṣka* (van die sterre) en *Vaimānika* (hemels) (Utt. XXXVI, (203)-(246))

5.3.4.1 Die *Bhāvanavāsin* (*Bhāumeyika*) is die inwonende of residensiële gode, en daar is tien soorte, naamlik die *Asurakumāra*, *Nāgakumāra*, *Suparnakumāra*, *Vidyutkumāra*, *Agnikumāra*, *Dvipakumāra*, *Udadhikumāra*, *Vātakumāra*, *Staritakumāra* en *Dikkumāra*. (Die beskrywing van *kumāra* by elkeen van hierdie gode beteken dat hulle deur hul kleredrag, ornamente, wapens, ensovoort, soos jongmense lyk).

5.3.4.2 Die *Vyāntara* is die rondtrekkende of peripatetiese gode wat in agt soorte verdeel is, naamlik die *Kinnara*, *Kim-purusha*, *Mahōraga*, *Gandharva*, *Yaksa*, *Rākṣasa*, *Bhūta* en *Piśāka*.

5.3.4.3 Die *Jyotiṣka* is die mane, die sonne, die planete, die konstellaties en die *Nakṣatra*. Die Jainas het wel iets begryp van die onmeetlikheid van die sterreheemel, want hulle het gesê dat die ruimte wat hierdie ligdraers inneem 110 *yojana* dik is terwyl die deursnee so uitgebrei is as ontelbare eilande en oseane (Mehta, 1969, p. 105). Hierdie ligdraers beweeg onop-houdelik rondom die berg Meru in die menslike gebied. Volgens hierdie bewegende ligdraers word die konvensionele tyd bepaal.

5.3.4.4 Die *Vaimānika* of hemelse gode word onderverdeel in dié wat in die *Kalpa* en dié wat anderkant die *Kalpa* gebore is. Die eerste groep bestaan uit twaalf soorte, en is vernoem na die besondere *Kalpa* waarin hulle lewe, naamlik *Saudharma*, *Īśāna*, *Sanatkumāra*, *Mahendra*, *Brahmalōka*, *Lantaka*, *Mahāsukla*, *Sahas-rāra*, *Ānata*, *Prāṇata*, *Arāṇa* en *Akutyā*. Daar is net twee soorte *Vaimānika*, die *Graiveyaka* (onderverdeel in nege) en die *Anuttara* (onderverdeel in vyf), anderkant die *Kalpa*.

Volgens die gebruik van die Jainas word die lewensduur van elk= een van hierdie soorte wesens tot in die fynste besonderhede beskrywe.

5.4 Verdeling in vyf:

Die vyfdeling word gemaak volgens die aantal sintuie wat 'n bestaansvorm het wat die *jīva* in 'n bepaalde lewe aanneem. Daar is egter 'n bestaansvorm van die *jīva* waarin dit haas geen sin= tuiglike waarneming het nie. Daar word nou eers na hierdie

nigoda gekyk voordat die onderskeie *indriya* aan die beurt kom.

5.4.1 *Nigoda*:

Die *jīva* self word beskryf as *amurtik* (Jain, 1926, p. 6), wat beteken dat dit self nie sintuiglike kwaliteite het nie, en ook nie deur enige sintuig waargeneem kan word nie. Daarby is die *jīva* ook oneindig in getal, en daarvan het 'n ontelbare aantal glad nie eens een van die sintuie nie (Brown, 1956, p. 28c), en word *nigoda* genoem. Volgens Von Glasenapp (1943, p. 196) bevind *nigoda* hulle oral in die wêreld, en is hulle sintuiglik nie-waarneembare diertjies wat geen liggaam met eie beweeglikheid besit nie, en daarom soos plante is. Sinha (1952, p. 222) weer verstaan dit so dat die *nigoda* plante is wat so fyn, so subtiel is dat selfs 'n hele kolonie van hulle nog onsigbaar sou wees. Hierdie plante sou dan *nigoda* wees, saamgestel uit 'n ontelbare aantal *jīva* wat gesamentlik 'n mikroskopies-kleine groepie vorm. 'n Ander insig kom na vore by Schubring, (1966, p. 33) wat die *nigoda* aan die onderkant van die hele leer van lewende wesens sien. Hulle sou dan volgens hom die mees subtiële vorm van vegetatiewe lewe wees, onuitputlik en oneindig in getal. Hierdie *nigoda* het nog glad nie met enige *karma* in aanraking gekom nie en het dus nog nie in enige opsig begin ontwikkel nie. Volgens Prasada (1943, p. 114) het die *nigoda* net maar 'n spikkeltjie van kennis wat die eintlike essensie van *jīva* is.

Nigoda beteken dus eintlik *jīva* in 'n toestand van onkunde. Daarom beweer Von Glasenapp (1942, p. 67) dat die *nigoda-jīva* net *avyakta mithyātva* ("undifferentiated unbelief") het, met geen neiging tot goed of kwaad nie. In hierdie apatie kom daar egter een of ander tyd 'n roering sodat differensiasie

plaasvind, en die *nigoda* 'n sekere vorm begin aanneem (*vyakta mithyātva*).

Die Jainisme is 'n baie logiese en rasonale stelsel, maar hier waar die *nigoda* vir die eerste keer met *karma* in aanraking kom duik 'n irrasionele element van toeval op. Von Glasenapp (1942, p. 67) vertel dat Gandhi die *nigoda* probeer verduidelik het as 'n draaikolk waar een van die voorwerpe tog na die kant toe neig en afgeskei raak van die ander voorwerpe. Die wind skep dit op en die son maak dit droog. Iets soortgelyks gebeur by die Jainas met die *nigoda*, sodat die vonkie spat wat die latente ontwikkelingskrag ontketen.

Op die pad van ontwikkeling kom daar dus 'n onverklaarbare skeiding. Die een vertakking beland volgens Schubring (1966, p. 33) in 'n doodloopstraat. Die *jīva* is hier *abhāvyā* en wens wel in die *saṃsāra* rond in die verskillende vorme van die lewensbestaan, maar kan nooit in der ewigheid daaruit loskom nie. Die aantal *abhāvyā* wat werklik nooit van die binding en besoedeling van *karma* sal vrykom nie, is weliswaar nie so groot as dié wat wel verlossing vind nie, maar hulle kom net nooit by die stadium van *mithyātva* verby nie. Hierdie *abhāvyā jīva* is te vinde in alle soorte lewende wesens, en dit is kenmerkend dat hulle glad nie eens sleg voel daaroor dat hulle so beliggaam is nie, omdat hulle nie van beter weet nie (Von Glasenapp, 1942, p. 67 - 68).

Die ander vertakking van die pad wat die *jīva* kan volg wanneer dit uit die apatie van die *nigoda* loskom, en dit *bhāvyā-jīva* word, is dat dit uiteindelik sat word van die kringloop van altyd nuwe bestaansvorme. Dit aanvaar dan die leerstelling van die Jainas, begin om selfbeheersing en asketisme toe te pas en

bereik na verloop van korter of langer tyd die *mokṣa* (Von Glasenapp, 1942, p. 68). Net die *bhāvya-jīva* kan die hoogste sport van die leer bereik, wat Prasada (1943, p. 114) beskrywe as "perfection, divinity or a supreme state of godhead".

In die oorspronklike staat haal die *nigoda-jīva* wel asem, neem voedsel in en ervaar selfs buitengewone pyn. Ontelbare *nigoda* saam vorm 'n globule, 'n ronde liggaampie, waarvan die hele universum volgepak is. Die plek wat daardie *jīva* leeglaat wat *nirvāṇa* bereik, word aangevul uit die onuitputlike voorraad *nigoda*. Trouens al die plek wat leeggelaat is van die beginlose verlede af tot op die huidige, kan gevul word deur 'n infinitesimale breukdeel van een enkele *nigoda*. Op hierdie manier dra die Jainas se leer sorg dat die *saṃsāra* nooit leeg van lewende wesens sal word nie (Sinha, 1952, p. 222).

Die *nigoda* wat hier beskrywe is, moet nie verwar word met die *nigoda* waarvan Stevenson (1970, p. 271 - 272) gewag maak nie. Daardie *nigoda* is 'n oord nog laer as die onderskeie helle waarin alle *jīva* sonder hoop op enige einde gemartel word as hulle besonder snode wandade soos moord gepleeg het. Miljoene rooiwarm naalde word in hulle gestee, en ander afgryslieke folteringe is die gevolg van die *karma* van hul wanbedrywe. Hulle weet ook dat hierdie lyding hoegenaamd geen einde sal hê nie. Volgens Stevenson se segsman, 'n *Śvetāmbara śādhu*, word daar so 'n groot aantal *jīva* verwys na hierdie *nigoda*, dat dit eintlik 'n eindelose prosessie soos 'n streep swart miere daarheen is. Die mens kan met sy blote oog nóg die begin nóg die einde sien van hierdie optog van *jīva* op pad na die ewige *nigoda*.

5.4.2 *Indriya jīva:*

Nadat die *nigoda*, die voor-sintuiglike *jīva*, beskryf is, kan nou oorgegaan word na die werklike vyfdeling volgens die aantal *indriya*. Die U.T.S. II, 15, stel dit kort en duidelik dat daar vyf sintuie is (*pāñce 'ndriyāni*). Hierdie vyf sintuie word in twee verdeel (U.T.S. II, 16) naamlik *dravyendriya* en *bhāvendriya*.

5.4.2.1 *Dravyendriya* is 'n materiele betragting van die sintuig terwyl die laasgenoemde die toestand van die sintuig betrag.

Volgens U.T.S. II, 17, bestaan die *dravyendriya* uit die vorm en die orgaan self (*nirvṛtṭyupakaraṇe dravyendriyam*). Volgens die kommentaar deur Jacobi (1906, p. 303) aangehaal, moet by die vorm sowel as die orgaan weer tussen die innerlike en die uiterlike onderskei word. Die innerlike vorm is die *ātman* wat hom in die ruimte van die betrokke orgaan bevind. Die uiterlike is die *pudgala-pracaya*, die stof of materie wat in hierdie ruimte tot opbou van die orgaan opgehoop en gerangskik is. 'n Voorbeeld hiervan word gegee by die gesig, waar die innerlike orgaan die swart en die wit kring is, terwyl die uiterlike die *akṣipatra* (die ooglede), die wimpers, ensovoort, is.

5.4.2.2 *Bhāvendriya* is volgens die U.T.S. II, 18, die vermoë wat die betrokke sintuiglike werksaamheid uitoefen en die funksionering daarvan (*labdhyupayogau bhāvendriyam*). Hierdie funksionering begin intree by die tassintuig.

Die indeling van vyf volgens die sintuie is dan in *ekendriya jīva* (lewe met net een sintuig, die tassintuig), *be-indriya jīva* (lewe met twee sintuie, tas en smaak), *tri-indriya jīva* (lewe met drie sintuie, tas, smaak en reuk), *corendriya* (lewe met

vier sintuie, tas, . smaak, reuk en sien) en *pāñcendriya* (lewe met vyf sintuie, tas, smaak, reuk, sien en hoor).

5.4.3 *Ekendriya jīva*:

Basham (1958, p. 49) beweer dat die Jainisme met die *jīva* wat net één sintuig het, sy mees oorspronklike trek vertoon. Die *jīva* het egter vier *prāṇa* (vergelyk 4)..

Die *ekendriya jīva* word weer onderverdeel in *prithvikāya* *apa=kaya*, *teukāya*, *vayukāya* en *vanispatikāya*. 'n verdeling wat al na vore gekom het by die *tiryāṇḥ* onder 5.3.2. By wat reeds gesê is, word die aandag gevestig op:

5.4.3.1 *Prithvikāya* (grondlewens): Gewone mense kan nie waarneem dat hulle moontlik kan ly nie. 'n *Kevalī* sien egter duidelik die vier *prāṇa* met inbegrip van die *prāṇa* om asem te haal en te tas (Stevenson, 1970, p. 97).

Die sewe gladde soorte growwe en ten volle ontwikkelde grondwesens is swart, blou, rooi, geel, wit, bleek stofkleur en klei. Die 36 rowwe soorte growwe en ten volle ontwikkelde grondwesens is grond, gruis, sand, klippe, rotse, rots-sout, yster, koper, tin, lood, silwer, goud, diamant, operment, vermiljoen, rooi swawel-arseen (realgar), *sābaka*, antimoon, koraal, *abhrapatala*, *abhravāluka*, hiasintsteen, loogsout (natron), *aṅka*, kristal, *lōhitākṣa*, smarag, *maśaragalla*, *bhugamōkaka*, *saffier*, *kandana*, rooi kalk, *hamsagarbha*, *pulaka*, swawel, *kandraprabha*, lasuursteen, *galakānta* en *sūryakānta*. Jacobi (1964b, p. 213 - 214) het in die aangehaalde lys die Sanskrit name behou vir aardlewens wat nie met sekerheid geïdentifiseer kon word of wat nie voorkom in die indeks van R. Garbe se werk oor Indiese minerale,

Leipzig, 1882, nie. Dit is ook opvallend dat die lys 39 soorte grondlewens opnoem terwyl gekonstateer is dat hulle 36 is (Utt. XXXVI,(73) en (78)).

Die *prithvīkāya* word ook in vier onderverdeel met betrekking tot tyd (Utt. XXXVI,(79)-(84)). Die ontwikkeling of deurlopende vloei van 'n grondliggaam is sonder begin of einde, hoewel dit natuurlik in die huidige vorm van bestaan 'n begin en 'n einde moet hê. Die kortste bestaan in so 'n grondliggaam is minder as 'n *muhūrta* (minder as 48 oomblikke), terwyl die langste individuele bestaan 22 000 jaar is. Die langste wat die *jīva* van 'n grondlewe in grondliggame woon en dit nie verlaat nie, is onmeetbaar. Die langste tussentyd wat verloop vandat 'n grondliggaam sy liggaam verlaat totdat dit terugkeer, is on= eindig, terwyl die kortste tyd minder as 'n *muhūrta* is.

Vir die Jainas is dit 'n beginsel dat 'n mens deur enige *prithvīkāya* sleg te behandel homself beroof van die moontlik= heid op geluk en volmaakte kennis. In elke handvol grond is daar lewe, wat 'n hoër bestemming kan hê. Hierdie opvatting van die Jainas dat 'n mens se *jīva* so omlaaggetrek kan word deur slegte *karma* dat dit in die volgende geboorte 'n *ekendriya prithvīkāya* kan wees, word nie deur ander Indiese denkskole gedeel nie.

5.4.3.2 *Apakāya*: Dit is nie korrek om aan te neem dat water met respek behandel moet word net oor die mikroskopiese dierelewe daarin nie. Dit is wel één van die heel bekendste trekke van die Jainas se asketiese uitkyk en lewenspraktyk, dat water eers deurgesyg word voordat dit gedrink word (Parrin= der, 1968, p. 43) en dat baie glad nie water drink na sonder nie uit vrees dat een van die insekte wat met sonder rond=

vlieg, onbedoeld ingesluk kan word. Dit word ook spesifiek toe=skryf aan die voorbeeld van Mahāvīra self. Dit staan opgete=ken in die Ākārāṅga Sūtra I,8.1(11)-(12) dat hy vir meer as 'n paar jaar 'n religieuse lewe gelei het sonder om koue water te gebruik, dat hy die grondliggame en die waterliggame en die vuurliggame en die windliggame, die mos, sade en uitspruitsels goed leer ken het en begryp het dat as hulle noukeurig betrag word, gevind sal word dat hulle deurtrek is met lewe. Daarom het hy, die groot held, vermy om hulle te beseer.

Maar meer nog, omdat die water self deurtrek is van lewe, word die *ekendriya jīva* genoem *apakāya ekendriya*. Die kortste tyd vir 'n *jīva* om die staat van 'n *apakāya* aan te neem is ook minder as 'n *muhūrta*, terwyl die langste lewensduur van 'n *apakāya* 7 000 jaar is (Utt. XXXVI, (89)). Verder is die beskrywing dieselfde as vir *prithvikāya ekendriya*. Dit is dan die rede waarom die Jaina askeet so nougeset daarop let dat hy nie water neem as dit nie gekook en deurgesig is nie, en wat sommige selfs verhoed om daarmee te was. Ten alle koste moet vermy word om water self leed aan te doen.

5.4.3.3 *Teukāya*: 'n Mens se *karma* mag hom ook verplig om 'n *teukāya ekendriya* of vuurliggaam te word. In teenstelling met die *prithvikāya* en *apakāya ekendriya* wat *sthāvara* (onbeweeglik) is, is die *teukāya* wel beweeglik (*trasa*). Die hoof=trekke is dieselfde as vir die *prithvikāya*, behalwe dat die langste duur van 'n vuurlewe drie dae is (Utt. XXXVI, (114)). Die *jīva* in hierdie *teukāya ekendriya* kan in enige soort vuur lewe, 'n lamp se lig, 'n magneet, elektrisiteit, 'n meteor, vonke van 'n vuurklip, 'n brand in die oerwoud, en selfs in onderwaterse vuur. Stevenson (1970, p. 98) maak hier die opmerking dat die Jainas, soos baie Hindoes, glo dat golwe ver=

oorsaak word deur onderwaterse vuur op die bodem van die oseaan. Nieteenstaande die Utt. XXXVI, (11) baie duidelik sê dat weerlig een van die growwe en ten volle ontwikkelde *teukāya ekendriya* is, bestaan daar onder Jainas verskil van mening of iemand verplig kan word om 'n weerligstraal te word (Stevenson, 1970, p. 99).

5.4.3.4 *Vayukāya*: Hierdie *ekendriya* is ook soos die *teukāya* beweeglik (*trasa*). Die windleuens vertoon dieselfde hoof trekke wat reeds by die ander genoem is, behalwe dat die langste tydsduur 3 000 jaar is (Utt. XXXVI, (123)).

Stevenson (1970, p. 99) merk hier op dat dit moeilik is om te begryp dat wind 'n liggaam het en dat dit pyn aangedoen kan word. Vir 'n *Kevalī* is daar geen probleem om dit waar te neem nie, omdat hy alwetend is. Verder wys Stevenson (1970, p. 100) daarop dat selfs 'n monnik dit nie kan verhelp om asem te haal nie. Hy probeer egter om die lug so min as moontlik seer te maak, daarom bind hy 'n doek voor sy mond. 'n Monnik klap ook nooit sy vingers, en waai homself ook nooit koud nie, sodat hy die lug nie sal beseer nie. Volgens haar is daar geen leerstuk in die Jainisme wat meer misverstaan is as juis waarom die monddoek gedra word nie. Vele reken dat dit moet keer dat dierlike lewe beseer word. So beweer Pike (1948, p. 120) ten onregte dat die Jainas so versigtig is om nie lewe te neem nie, dat hulle somtyds sluiers voor hul monde dra om te voorkom dat 'n avontuurlike insek ingesluk en gedood word. Die werklike rede is om te voorkom dat *vayukāya* beseer word.

5.4.3.5 *Vanaspatikāya*: Met hierdie *ekendriya jīva* word plante of plantasies (Guseva, 1971, p. 60) oor die algemeen be-doel, hoewel die vegetatiewe lewe soms vereng word om eintlik net groentes te bedoel. Die *vanaspatikāya ekendriya jīva* is van 106

die *sthāvara* (onbeweeglike) soort, hoewel in die natuur seker ook by nadere ondersoek beweeglike plante aangetoon sou kon word. Die growwe en ten volle ontwikkelde *vanaspatikāya* kan in twee onderverdeel word: die *pratyeka* en die *sādhāraṇa*.

Die *pratyeka* het elkeen sy eie liggaam, soos 'n boom wat net een *jīva* het. Die onderskeie takke, blare en vrugte van 'n lemoen- of mangoboom ontvang die lewe van daardie een *jīva*. (Stevenson, 1970, p. 99). Die Utt. XXXVI, (95), (96) dui aan watter plante *pratyeka* is: bome, *gukkha* (struikgewasse met een wortel of knol waaruit baie lote opspruit), *gulma* (struik soos die vorige, maar wat net stamme in plaas van lote voortbring), *latā* (groot plante soos die lotusplant), *valli* (rankplante soos karkoere en komkommers), *triṇa* (gras), *valaya* (palmbome), *parvaga* (plante met knoetsrige stamme of stingels soos suikerriet), *kuhaṇa* (plante wat die grond laat bars soos paddastoele), waterplante, *ōshadi* (eenjarige plante wat gekweek word van saad soos rys) en *haritakāya* (speserye). In hierdie opsig is die Jainas uiters streng vegetariërs. Hulle leef net van eensintuiglike lewe soos neute, vrugte en groente (Pike, 1948, p. 120).

Die *sādhāraṇa-vanaspatikāya-ekendriya* is daarenteen saamgestelde lewens omdat meer as een *jīva* daardie lewe bewoon. Die Utt. XXXVI, (97) - (100) dui die *sādhāraṇa*-plante aan wat volgens die kommentaar meestal bolplante is wat in die lande waar hulle groei welbekend is. Die meeste is in die Weste onbekend. Jacobi (1964b, p. 216 - 217) gee die Prakrit woorde aan en teken soms die Sanskrit ook aan. 'n Aantal van hierdie plante waarin baie siele saam woon is: *āluya* (S:-*āluka*), *mūlaya* (S:-*mūlaka*, radys), gemmer, *harilī*, *sirilī*, *sassirilī*, *gāvāi*, *keyakandalī*, uie, knoffel, plataanboom, *kuḍuvvaya*, *lohīṇīhūya*, *thīhūya*, *tuhaga*, *kaṇha*, *vaggakanda*, *sūraṇaya*, *assakannī*, *sīhakannī*, *musundhī*, borrie.

Die vegetarisme van die Jainas verbied hulle om hierdie soorte groente te eet, waaronder rape (Basham, 1958, p. 50) en aart=appels en beet (Stevenson, 1970, p. 99). Pike (1948, p. 120) wys pertinent daarop dat aartappels verbied is omdat die Jainas glo dat hulle die tuiste is van haarklein vorme van lewe.

Dit is 'n buitengewoon opvallende kenmerk van die Jainas se leer, soos Dixit (1971, p. 36) tereg opmerk, dat dit nie begin deur aarde, water, vuur en lug as die vier grondliggende vorme van bestaan aan te neem nie, maar juis dat dit aarde, water, vuur, lug en plante as een besondere tipe van lewende wesens beskou. In die oë van die Jaina is 'n glas water 'n kolonie van lewende wesens van die water-tipe, net soos 'n glas vol miere 'n kolonie van lewende wesens van die mier-tipe is. In albei gevalle is dit 'n amalgaam van 'n *jīva* met 'n liggaam maar net die aantal *indriya* (sintuie) verskil.

5.4.4 *Be-indriya:*

Bokant die *ekendriya jīva* op die leer is die *jīva* wat twee sintuie het, die *be-indriya jīva*. Behalwe die tassintuig, het dit ook die smaaksintuig, en boonop het dit ses *prāṇa*: gevoel, smaak, liggaam, asemhaling, 'n bepaalde lewensduur en spraak. Volgens die Utt. XXXVI, (128)-(136) word hierdie tweesintuiglike lewens ook onderverdeel in fyn en grof, beide onderontwikkel of ten volle ontwikkel. Onder die wat genoem word, is wurms, *sōmahāla*, *alasa*, *māivāhaya*, *vāsīmūha*, skulpdiere, trompetskulpe, *sahkhāṇaga*, *pālōya*, *anullaya*, muntskulpe, bloedsuiers, *qālaga* en *kandana*. Jacobi (1964b, p. 219) sê in 'n voetnoot dat hy die Prākṛit name weergegee het van die diere wat nie in die Weste bekend is en wat hy nie kon identifiseer nie.

Al hierdie *be-indriya-jīva* woon net in een deel van die wêreld, hulle woon nie oral nie. Die lewensduur van hierdie *be-indriya jīva* is twaalf jaar op die uiterste, terwyl die kortste lewensduur minder as 'n *muhūrta* is. Hier is ook sprake van die langste tydsduur van die liggaam van die *be-indriya* as dit nie daardie soort liggaam verlaat nie, en dit is 'n meetbare tyd (*saṃkhyaya*). Die ander besonderhede is net soos by die eensintuiglike lewens.

5.4.5 i *Tri-indriya*:

Die volgende klas is die *jīva* wat drie sintuie het, die *tri-indriya jīva*. Behalwe die tas- en smaaksintuie, het hierdie klas ook die reuksintuig. Dixit (1971, p. 37) druk die drie sintuie uit as "tactile, gustatory and olfactory". Hierdie *tri-indriya jīva* het ook sewe *prāna*. Hulle is onderverdeel in fyn en grof, beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel. Die Utt. XXXVI, (137) - (145) gee verder aan dat hierdie klas *jīva* onder andere is: *kunthu*, miere, weeluse, *ukkala*, termiete, *taṇhāra*, *kaṭṭhahāra*, *mālūga*, *pattahārāga*, *duga* wat soos lood skyn, wat sy oorsprong het in die pit van die katoensaad, *śadāvarī*, duisendpote, *indagāiyya*, cochenille, ensovoort. Ook hier het Jacobi (1964b, p. 220) die Prākṛit name weergegee van die diere wat hy nie kon identifiseer nie. Hierdie wesens woon net op een plek in die wêreld en nie oral nie. Die lewensduur van 'n *tri-indriya jīva* is nie langer as 49 dae, en die kortste minder as 'n *muhūrta*. Die ander besonderhede is soos by die een- en tweesintuiglike lewens.

Dit skyn asof 'n eienaardige gebruik posgevat het onder sommige Jainas. Ryk mense huur armes om namens hulle deur weeluse gebyt te word. So verkry die ryk man dan verdienste (Parrinder,

1968, p. 43). Stevenson (1970, p. 100) vertel ook van 'n Jaina wat aan haar gesê het dat 'n toegewyde leek, as hy goggas in sy huis vind, hulle sal vang en almal loslaat op een bed, en dan 'n arm persoon huur vir 'n bedrag van vier tot ses *anna*, om die nag op daardie bed deur te bring. Hierdie gerugte word egter deur ander Jainas ontken. Dit is wel so dat geen ware Jaina enige goggas sal doodmaak nie, maar liever van sy lyf sal aftrek en buite onder 'n skaduwee gaan loslaat. Die rede vir hierdie praktyk is die opvatting dat 'n mens wat sulke goggas aan hom vind moet weet dat dit sy verdiende loon is omdat hy nie skoon genoeg op sy persoon was nie.

5.4.6 *Ācorendriya*:

Nog hoër op die leer is die *ācorendriya-jīva*, met die vier sin= tuie van tas, smaak, reuk en gesig en agt *prāṇa*. Hulle is ook onderverdeel in fyn en grof, beide onderontwikkeld of ten volle ontwikkel. Die Utt. XXXVI, (146)-(155) noem onder hierdie klas onder andere *andhiya*, *pottiyā*, vlieë, muskiete, bye, motte, *dhīṅkana*, *kaṅkana*, *kukkudā*, *siṅgirīdī*, *nandāvatta*, skerpioene, *dōla*, krieke, *virālī*, *akḥhivehaya*, *akḥhila*, *sāhaya*, *akḥhīrōdaya*, *vikitta*, *vikittapataya*, *uhimḡaliyā*, *galakārī*, *nīya* en *tantavagāiyā*. Sommige van hierdie benaminge beteken ongeveer perdebye, muggies, sprinkane en skoenlappers. Daar is ook Jainas wat motte liever onder die *tri-indriya* klassifiseer as hier.

Die langste leeftyd van die *ācorendriya-jīva* is ses maande, terwyl die ander besonderhede 'n herhaling van die vorige is.

5.4.7 *Pāṇḍendriya*:

Die vyfde sintuig wat by die ander gevoeg word in die geval van die *pāṇḍendriya jīva*, is die gehoor. Daar is dan ook die oor= eenstemmende nege *prāṇa (āśamjñi)*. Sommige vyf sintuiglike *jīva* beskik oor die tiende *prāṇa (āśamjñi)*, naamlik *manapṛāṇa* ("mind", bewussyn, 'intelligensie). Volgens Basham (1958, p. 49) tel hieronder mense, gode en hellewesens met diere soos ape, beeste, perde, olifante, papegaaie, duiwe en slange. Stevenson (1970, p. 101) voeg nog buffels en ander huisdiere by. Daar= teenoor het paddas, visse en siektekieme nie intelligensie nie omdat hulle hulself voortbring. Die Utt. XXXVI, (156)-(267) wy besondere aandag aan die *pāṇḍendriya jīva*. Onder andere word die hellewesens (157)-(170) en die gode (203)-(246) tot in die fynste besonderhede beskryf. Aangesien hulle reeds onder 5.3.1 en 5.3.4 behandel is, word hier net aanvullende besonderhede gegee.

5.4.7.1 *Nārakī*:

Daar is sewe helle, te wete *Ratnābha*, *Sakarābha*, *Vālūkābha*, *Pañkābha*, *Dhūmābha*, *Tamā* en *Tamatamā*. Al die hellewesens woon net in 'n deel van die wêreld. Die tyd wat die *jīva* in elke hel bly is:

Ratnābha : Tussen 10 000 jaar en een *śāgarōpamā*;

Sakarābha : tussen een en drie *śāgarōpamā*;

Vālūkābha : tussen drie en sewe *śāgarōpamā*;

Pañkābha : tussen sewe en tien *śāgarōpamā*;

Dhūmābha : tussen tien en sewentien *śāgarōpamā*;

Tamā : tussen sewentien en 22 *śāgarōpamā*.

Tamatamā : tussen 22 en 33 *śāgarōpamā*.

Die tydsduur van verblyf in 'n hellewese is ook dieselfde as hul voortdoring in dieselfde soort van liggaam, en neem in aanmerking die langste en die kortste duur daarvan.

By die hellewesens is verder van toepassing die tydsduur wat tussen die een en die ander beliggaming verloop, sowel as die verskeidenheid, soos reeds uiteengesit by die grondliggame in 5.4.3.1.

5.4.7.2 *Tiryāṇḥ*:

Die diere met vyf sintuie word in die Utt. XXXVI, 171 - 193 eers in twee verdeel, wat elkeen drie onderafdelings het. Die eerste verdeling is tussen dié wat ontstaan deur "generatio aequivoca" (spontane ontwikkeling, Kritzinger, 1972, p. 1010), en dié wat vanuit 'n baarmoeder gebore word. Die onderafdelings in elke geval is in diere van die water, land en lug ("aquatic, terrestrial and aerial", Jacobi, 1964b, p. 223).

5.4.7.2.1 Waterdiere:

Daar is vyf soorte waterdiere, naamlik visse, skilpaaie, krokodille, *makara* en seevarke van die Ganges. Die bestaanstyd is van minder as 'n *muhūrta* tot een *krora* van *pūrva-jare*. (een *pūrva*-jaar staan gelyk aan 7 560 000 000 gewone jare!). Die langste tyd wat 'n waterdier in dieselfde soort liggaam bly, is van twee tot nege *krora* van *pūrva-jare*. In ander opsigte geld die bepalinge in verband met die grondlewens.

5.4.7.2.2 Landdiere:

Daar is twee soorte landdiere, naamlik viervoetiges en reptiele. Die viervoetiges word weer onderverdeel in

1. diere met soliede hoewe, soos perde;
2. diere met gesplete kloue, soos beeste;
3. diere met veelvuldige hoewe, soos olifante, en
4. diere met tone en naels, soos leeus.

Die reptiele word ook weer onderverdeel in

1. dié wat op hul arms en bene loop, soos akkedisse, en
2. dié wat op hul pens seil, soos slange.

Die langste lewensduur van landdiere is drie *palyōpamā*, en die kortste is minder as 'n *muhūrta*. Die langste tyd dat 'n landdier in dieselfde soort liggaam bly, is ook vasgestel op twee tot nege *krora* van *pūrva-jāre*. In ander opsigte geld die bepalinge in verband met die grondlewens.

5.4.7.2.3 Lugdiere:

Daar is vier soorte lugdiere, naamlik

1. dié met vliesagtige vlerke, soos vlermuise;
2. dié met geveerde vlerke, soos voëls;
3. dié met die vorm van 'n kas (*samudga*, wat hul verblyf buite die *Manushōttara*, die deur mense bewoonde gebied, het en
4. dié wat op hul uitgespreide vlerke sit (die kommentaar sê nie watter soort lugdier hier bedoel word nie).

Hulle lewensduur wissel van minder as 'n *muhūrta* tot 'n *asamkhyēya*-deel van 'n *palyōpama*. Die langste tyd dat 'n lugdier in dieselfde liggaam bly, is 'n *asamkhyēya*-deel van 'n *palyōpamā* plus

twee tot nege *krora* van *pūrva-jare*. In ander opsigte geld die bepalinge in verband met die grondlewens.

5.4.7.3 *Manuṣya:*

Dié mense word ook in twee groepe ingedeel, naamlik dié wat ontstaan deur "generatio aequivoca" en dié wat vanuit 'n baar=moeder gebore word. In die Utt. XXXVI, (194) - (202) word dan die verdere onderskeiding gemaak binne dié wat vanuit 'n baarmoe=der gebore word, naamlik die mense wat in die *Karmabhūmi* woon, dié wat in die *Akarmabhūmi* woon en dié wat op die kleinere kontinente woon. Hulle het respektiewelik vyftien, 30 en 28 onderverdelings. Mense wat ontstaan deur "generatio aequivoca" is van net soveel soorte. Alle mense leef maar in 'n deel van die wêreld. Die tydsduur word dieselfde aangegee as die land=diere onder 5.4.7.2.2. In ander opsigte geld die bepalinge in verband met die grondlewens.

5.4.7.4 *Devatā:*

Die vier soorte *devatā* is reeds bespreek onder 5.3.4. Aanvullend kan nog volgens die Utt. XXXVI, (204) - (246) die onderverdeling van die gode gegee word wat bokant die *Kalpa* gebore word. Onder die *Graivēyaka* is die indeling in nege, soos volg: die laagste van die laagste, die middelste van die laagste, die hoogste van die laagste, die laagste van die middelste, die middelste van die middelste, die hoogste van die middelste, die laagste van die hoogste, die middelste van die hoogste en die hoogste van die hoogste. Die *Anuttara* word onderverdeel in die *Vigaya*, die *Vaigayanta*, die *Gayanta*, die *Aparāgita* en die *Sarvārthasiddha*. Benewens al die gode wat reeds genoem is, is daar nog baie ander *Vaimānika-devatā*.

In die Utt. XXXVI, (247)-(248) word dan opgesom dat al die besonder=hede van die *jīva*, *saṃsārīn* sowel as *mukta* (*siddhi*), *rūpa* sowel as *arūpa*, aangedui is, en dat 'n wyse man wat dit geleer het, en dit ook glo hom nou moet verheug in selfbeheersing. Die self=kastyding in al sy vorme word dan beskrywe in (249) - (266), terwyl die laaste vers net 'n afsluitingswoord van die Uttarādhyaṇa is.

5.4.7.5 Kieme:

Ten slotte moet die aandag gevestig word op die opmerking van Stevenson (1970, p. 101) dat dit eienaardig is dat kieme ook onder die *jīva* met vyf sintuie ingedeel word. Die rede word duidelik as in aanmerking geneem word dat Mahāvīrā self gesê het dat iemand wat deur sy sorgeloosheid of onhigiëniese gewoontes veroorsaak het dat siektekieme vermeerder en infeksie versprei, skuldig is aan 'n oortreding net so ernstig as moord. Daarom gedenk die Jainas tydens hul boetedoening die oortredinge wat hulle moontlik teen enige *indriya* begaan het en vra ver=gifnis daarvoor. Terselfdertyd dink hulle aan moontlike kieme wat hulle in die lewe kan geroep het deur op veertien verskil=lênde maniere die wette van higiëne te oortree.

5.4.8 *Manah*:

Nadat die sintuie (*indriyāṇi*) breedvoerig behandel is, is dit gepas om hier kortliks die aandag te vestig op die enigste psigiese orgaan, naamlik die *manah* (denkorgaan). Volgens Frauwallner (1953, p. 264) is die *manah* die draer van die bewussyn (*saṃjñā*). Hierdie begrip moet in die wydste sin verstaan word. Dit omvat 'n hele aantal aandoeninge en instinkte wat ken=merkend is van die verskillende groepe *jīva*. Gedeeltelik is die

manah genoem saam met die *indriyāṇi*. Meestal is dit egter teenoor die eintlike sintuie gestel as *anindriyam* (nie-sintuig) en word glad nie betrek by die behandeling van die sintuie nie. Die *manah* is stoflik, dus sonder gees (*acittam*) en sonder lewe (*ajīvam*). Dit bestaan uit fyn stofdeeltjies wat nog anderkant swaar en lig is (*agurulaghu*).

5.5 Verdeling in ses:

Die Jainas verdeel die *jīva* ook in ses. By die verdeling in vyf het onder die *ekendriya jīva* (vergelyk 5.4.3) die vyf=deling van *prithivīkāya*, *apakāya*, *teukāya*, *vayukāya* en *vanaspatikāya* onder die aandag gekom. Die sesde word nou bygevoeg, naamlik *trasakāya*. Die begrip *trasa* het ook al na vore gekom onder die *tiryāṇā* (vergelyk 5.3.2). In hierdie *trasakāya* is volgens Stevenson (1970, p. 102) alle *jīva* ingesluit wat die vermoë van beweeglikheid het, en gedring deur *trasa* (vrees), probeer om uit die gevaar weg te kom. Aarde, water, vuur, ligenplanteryk word volgens haar beskou as onbeweeglik (vergelyk egter die stelling van Utt. XXXVI, (108) dat ook vuurleuens en windleuens beweeglik is!), terwyl alle *jīva* met twee of meer *indriya* wel *trasakāya* is.

5.6 Verdeling in sewe:

Dit lyk asof die Jainas die verdeling in sewe ingebring het bloot terwille van die eweredigheid. Die indeling behels: hellewesens wat almal onsydig is, manlike laer diere, vroulike laer diere, manlike menslike wesens, vroulike menslike wesens, manlike gode en vroulike gode (Stevenson, 1970, p. 102).

5.7 Verdeling in agt:

Die verdeling in agt behels 'n baie belangrike deel van die filosofie van die Jainas. Dit is die leer van die ses *leśyā* of sielskleure wat die *jīva* beheers, en verder ooreenkomstig die feit of dit beheers word met of sonder emosie (Stevenson, 1970, p. 102). Hierdie agtdeling is: *saleśi*, *kr̥ṣṇaleśyā*, *nīlaleśyā*, *kāpotaleśyā*, *tejoleśyā*, *padmaleśyā*, *śuklaleśyā* en *aleśi*.

5.7.1 *Leśyā*:

5.7.1.1 Betekenis:

Volgens die *Sūtrakṛtāṅga* (1,6(13) is *leśya* 'n term wat kleur aandui. Die teorie van die karmiese kleure is nie net by die Jainas te vind nie, maar volgens Zimmer (1952, p. 251) skyn dit 'n deel te wees van die algemene pre-Ariese erfenis wat in Magadha in noordoostelike Indië bewaar is. Law (1961, p.25) wys daarop dat die verdeling van *jīva* ooreenkomstig die ses kleure teruggevoer kan word na Pārśva se leer van ses *jīva=nikāya*. Daarom glo hy dat Pārśva se leer van die ses soorte van lewende wesens gedien het as die basis van Mahāvīra se leer van die ses *leśyā*. Shah (1973, p. 10) beskou ook die leer van die *leśyā* as eie aan die Jainisme, maar dit lyk vir hom asof dit geleen is by die leer van die ses *jāti* (soorte van liggame) soos voorgedra deur die Ājīvika Gośāla Maṅkhaliputta. Sen (1953, p. 57) wys daarop dat Charpentier die begrip *leśā* van die Sanskrit *kleśa* aflei, maar dat Schubring voorkeur gee daar= aan om dit te verbind met *leśa* (klein deeltjie of partikel). hy noem ook dat Schubring die moontlikheid aflei van wat Buddha=ghoṣa van die Ājīvika sê dat die *leśyā*-teorie 'n prominente plek

ingeneem het in die leerstellinge van Goṣāla, en dat Mahāvīra dit van hom geleen het. Op Frauwallner (1956, p. 283) maak die leer van die *leśyā* die indruk dat dit 'n "Fremdkörper" is en maar lossies met die res van die Jainistiese leer verbind is.

5.7.1.2 Indeling:

Wat die oorsprong daarvan egter ookal mag wees, dit neem nie weg dat hierdie leer deur die Jainas se kanon-skrywers breedvoerig behandel is nie. Dit is reeds genoem in die *Sūtrakṛtāṅga* (1.4.21) waar 'n Jaina-heilige beskryf word as iemand wie se *jīva* in 'n suiwere toestand is. Die Jainas se religieuse doelwit is om suiwer *leśyā* te verkry (*Sūtrakṛtāṅga* 1,10 (15) aangehaal deur Law, 1968, p. 312). Die Utt. XXXIV (1)-(61) handel baie volledig oor die *leśyā* wat deur *karma* voortgebring word. Elf aspekte van die *leśyā* word indringend behandel, naamlik hul name, kleure, smake, reuke, gevoele, grade, aard, verskeidenheid, duur, gevolg en lewe.

5.7.1.2.1 Name:

Die name is *kṛṣṇaleśyā*, *nīlaleśyā*, *kapotaleśyā*, *tejoleśyā*, *padmaleśyā* en *śuklaleśyā*.

5.7.1.2.2 Kleure:

Die kleure word beskryf as:

1. Swart soos 'n reënswolk (Jacobi, 1964b, p. 197), 'n buffel se horing, die vrug van *rishtaka* ("sapindus detergens") of die oog van die kwikstertjie.
2. Blou soos die blou *aśoka*-boom, die stert van die blou gaai,

ook genoem ysvoël ("corarias Indica") of lasuursteen.

3. grys soos die blom van die *atāṣī* ("linum Usitatissimum" - wat egter blou blomme het), die vere van die *kōkila* of die nekvere van 'n duif.
4. Rooi soos vermiljoen, die opkomende son of die snawel van 'n papegaai. Shastri (1955, p. 27) beskryf dit as vurig, en Zimmer (1952, p. 229) as vlamrooi. Frauwallner (1956, p. 283) beskryf dit egter as geel.
5. Geel soos operment, borrie of die blomme van *saṇa* ("crotonaria Juncea") en *asana* ("terminalia Tomentosa"). Dit word opgeneem as geel deur Law (1968, p. 312) en Frauwallner (1956, p. 283). Zimmer (1952, p. 229) noem dit geel of rooskleurig (soos 'n lotus), terwyl Shah (1973, p. 10) voorkeur gee aan lotus-pienk, maar geel ook noem. Stevenson (1970, p. 104) verduidelik dat die kleur geel is, maar dat die naam afgelei is van die lotusblom omdat *jīva* wat deur die *padmaśyā* beheers word, hul harte vir alle goeie dinge oopmaak soos lotuslelies in die son oopgaan.
6. Wit het die kleur van die trompetskulp, die *aṅka*-steen, *kunda*-blomme ("jasminum multiflorum"), vloeiende melk, silwer of 'n halsnoer van përels.

5.7.1.2.3 Smake:

Die smake word beskryf as:

1. Swart as bitterder as *tumbaka* ("lagenaria Vulgaris"), die vrug van die *nimb-* (of *neem-*)boom ("azadirachta Indica") of van *rōhinī*.
2. Blou is baie meer prikkelend as *trikaṭuka* ('n mengsel van swart en lang peper en droë gemmer) en *hastipipalī*.

3. Grys is baie suurder as 'n groen mango en *kapittha* ("Feronia Elephantum").
4. Rooi is baie aangenamer as 'n ryp mango en *kapittha*.
5. Geel is baie lekkerder as uitstekende wyn en ander drank, heuning en *mairēyaka* ('n bedwelende drank van die blomme van "Lythrum Fruticosum" met suiker).
6. Wit is baie lekkerder as dadels, duiwe, melk, versuikerde en gestampde suiker.

5.7.1.2.4 Reuke:

Die reuke word beskryf as:

1. Swart, blou en grys is oneindig slegter as 'n dooie bees, hond of slang.
2. Rooi, geel en wit is oneindig aangenamer as welriekende blomme en parfuim wat gestamp is.

5.7.1.2.5 Gevoel:

Die gevoel word beskryf as:

1. Swart, blou en grys as oneindig slegter as 'n saag, bees=tong of *djatiboom* ("Tectona grandis").
2. Rooi, geel en wit is oneindig aangenamer as katoen, botter of *sirishā*-blomme ("Acacia Sirisa").

5.7.1.2.6 Grade:

Die grade van die *leśyā* is 3 of 9 of 27 of 81 of 243.

5.7.1.2.7 Aard:

Die aard (*lakṣhaṇa*) van elke *leśyā* word breedvoerig beskrywe in Utt. XXXIV, (21) - (32). Hulle aard is onderskeidelik:

1. Iemand wat handel op die impuls van die vyf *āśrava*, wat nie die vyf *gūpti* besit nie, wat nie opgehou het om die ses soorte lewende wesens te beseer nie, wat wrede dade pleeg, wat sleg en gewelddadig is, wat *niddhamdhasaparināma* is (geen konsekwensies vrees nie, volgens die kommentatore), wat moedswillig is en nie sy sintuie onder bedwang hou nie - so iemand ontwikkel die *kṛṣṇaleśyā*.
2. Iemand vol van jaloesie, toorn, gebrek aan selfbeheersing, onkunde, hoogmoed, gebrek aan beskeidenheid, hebsug, haat, wreedheid, onbedagsaamheid, liefde vir genietinge, wat plezier najaag en hom nie onthou van sondige ondernemings nie, wat sleg en gewelddadig is - so iemand ontwikkel die *nīlaleśyā*.
3. Iemand wat oneerlik is in woorde en dade, wat onedel en onopreg is, wat huigelagtig en bedrieglik is, 'n ketter, 'n gemene mens, iemand wat skadelike en sondige dinge rondvertel, 'n dief, en vol van jaloesie - so iemand ontwikkel die *kapotaleśyā*.
4. Iemand wat nederig, standvastig, vry van bedrog en nuuskierigheid is, goed gedissiplineerd, ingetoom en ywerig in sy studies en pligte is, wat die Wet liefhet en dit onderhou, wat bevrees is vir verbode dinge en die hoogste goed nastreef - so iemand ontwikkel die *tejoleśyā*.
5. Iemand wat min toorn, hoogmoed, bedrog en hebsug ken, wie se gemoed rustig is, wat homself beheers, wat ywerig in sy studies en pligte is, wat maar min praat, kalm is en sy sintuie bedwing - so iemand ontwikkel die *pāṇmaleśyā*.

6. Iemand wat hom weerhou daarvan om gedurig aan sy ellende en sy sondige daade te dink, maar wat mediteer net oor die Wet en die waarheid (letterlik: wat die *ārta* en *raudra dhyāna* vermy en die *dharma* en *śukla dhyāna* beoefen. Dit is volgens Jacobi.(1964b, p.200) begrippe wat nie behoorlik vertaal kan word nie).

5.7.1.2.8 Verskeidenheid:

Die verskeidenheid van die *leśyā* is dieselfde as wat daar *samaya* (kleinste tydspunt, oomblik) in die ontelbare *avasarpinī* en *utsarpinī* is, en wat daar ontelbare wêreldes is.

5.7.1.2.9 Duur:

Die duur van die *leśyā* word ook beskrywe:

Vir almal is 'n halwe *muhūrta* die kortste tydsduur, terwyl die langste tydsduur wissel.

1. Vir die *kṛṣṇaleśyā* is dit 33 *sāgarōpamā* plus een *muhūrta*.
2. Vir die *nilaleśyā* is dit tien *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyāya*.
3. Vir die *kapotaleśyā* is dit drie *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyāya*.
4. Vir die *tejoleśyā* is dit twee *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyāya*.
5. Vir 'n *padmaleśyā* is dit tien *sāgarōpamā* plus een *muhūrta*.
6. Vir die *śuklaleśyā* is dit 33 *sāgarōpamā* plus een *muhūrta*.

Dit was die tydsduur van die *leśyā* oor die algemeen. Dan word die tydsduur in die vier bestaanswyses van die *jīva* afsonderlik

122

beskrywe:

1. Die kortste vir die grys hellewese is 10 000 jaar, die langste is drie *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyēya*.
2. Die kortste vir die blou hellewese is drie *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyēya*, die langste tien *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyēya*.
3. Die kortste vir die swart hellewese is tien *sāgarōpamā* plus een *palyōpamā* en 'n deel van 'n *asamkhyēya*, die langste 33 *sāgarōpamā*.
4. Die duur van die rooi en die geel diere en mense is minder as een *muhūrta*. (Dit lyk vir Jacobi, 1964b, p. 20 asof die konsekwensie van hierdie stelling is dat as een *leṣyā* verdwyn, die volgende moet verskyn. Die kommentatore is egter nie uitgesproke hieroor nie).
5. Die kortste duur vir die wit kleur by diere en mense is 'n halwe *muhūrta*, die langste is 'n *krora* van *pūrva*-jare min nege jaar.

5.7.1.2.10 Voorkoms:

A1 ses die sielskleure kom by die gode voor, en word breedvoerig beskryf in die Utt. XXXIV, (47) - (55).

Die *leṣyā*, deur Leumann gedefinieer as sieletipes (Law, 1968, p. 312), is die gevolg van die handeling van die liggaam en die verstand (*yoga*) en die hartstogte (*kaśāya*) (Sinha, 1952, p. 224).

5.7.2 *Saleś* en *aleśi*:

In hierdie verband moet nog die eerste en die laaste van die agtdeling, naamlik *saleśi* en *aleśi* beskryf word.

Saleśi sluit volgens Stevenson (1970, p. 102) alle *jīva* in wat beheers word deur die ses emosies, of hulle goed of sleg is. Daar= teenoor word in 'die agtste soort *jīva* genoem *aleśi* alle gevoel oorwin en alles in hul persoonlikheid wat nog op emosie sou reageer het, totaal oorwin. Net die Siddha word in die *aleśi*-klas aangetref.

5.8 : Verdeling in nege:

Hierdie verdeling is blykbaar ook net vir 'n eweredigheid ge= maak. Die indeling behels: *prithvikāya*, *apakāya*, *teukāya*, *vā=yukāya*, *vanaspatikāya*, *be-indriya*, *tri-indriya*, *çorendriya* en *pañcendriya* (Stevenson, 1970, p. 104). Al hierdie klasse is reeds bespreek, en daarmee kan volstaan word.

5.9 Verdeling in tien:

Hierdie verdeling in tien is 'n verdubbeling van die reeds be= handelde verdeling in vyf volgens die *indriya*. Elkeen word nou net onderverdeel in twee klasse, naamlik *pariyāptā* en *apary=āptā* na gelang hulle al die *pariyāptā* het of nie het nie. Hierdie *pariyāptā* kom baie ooreen met die *prāṇa* (vergelyk 4). Daar is Jainas wat meen dat *pariyāptā* en *prāṇa* prakties identies is, terwyl ander die besonderheid van *pariyāptā* sien in die feit dat wanneer 'n *jīva* transmigreer van die een lewe na die vol= gende, dit hierdie *pariyāptā* binne 48 minute kan verkry (Steven= son, 1970, p. 105).

Daar is ses *pariyāptā*, naamlik *āhāra* (die saad van die lewe), *śarīra* (die liggaam), *indriya* (die sintuie), *śvāsoṣṭhvāsa* (asemhaling), *bhāṣā* (spraak) en *mana* (gemoed).

Sommige *jīva* het al ses hierdie *pariyāptā*, sommige het vyf, sommige vier, maar geeneen kan minder as vier hê nie. As 'n *jīva* se liggaam sou sterf voordat dit die hoeveelheid verkry het wat daarvoor voorgeskryf is, word dit geklassifiseer as *apariyāptā*.

Die tiendeling is dan *ekendriya pariyāptā*, *ekendriya apariyāptā*, *be-indriya pariyāptā*, *be-indriya apariyāptā*, *tri-indriya pariyāptā*, *tri-indriya apariyāptā*, *corendriya pariyāptā*, *corendriya apariyāptā*, *pañcendriya pariyāptā* en *pañcendriya apariyāptā*.

5.10 Verdeling in elf:

By hierdie elfdeling word die eerste vier *indriya* geneem saam met die eerste drie onderafdelings van die vyfde *indriya* en daarby die vier onderverdelings van die *deva* (halfgode) (Stevenson, 1970, p. 105). Die elfdeling is dan soos volg: *ekendriya*, *be-indriya*, *tri-indriya*, *corendriya*, *nārakī*, *tiryāṇḍ*, *manuṣya*, *Bhavanavāsin*, *Vyāntara*, *Jyotiṣka* en *Vaimānika*.

5.11 Verdeiling in twaalf:

Hierdie verdeling is blykbaar ook net vir die eweredigheid gemaak. Dit bestaan uit *prithvikāya*, *apakāya*, *teukāya*, *vayakāya* en *vanaspatikāya*, *trasakāya* (die versamelnaam vir die laaste vier *indriya*) asook die onderverdeling van elkeen hiervan in *pariyāptā* en *apariyāptā* (Stevenson, 1970, p. 105).

5.12 Verdeling in dertien:

Ook hierdie verdeling is net vir die eweredigheid gemaak. Volgens Stevenson (1970, p. 105) word dit kunsmatig saamgestel deur die ses *leśyā* in *paryāptā* en *aparyāptā* te verdeel en *aleśi* by te voeg.

5.13. Verdeling in veertien:

Die laaste verdeling van die *jīva* is ook net vir die eweredigheid gemaak. Die vyf *indriya* word elkeen in *paryāptā* en *aparyāptā* verdeel. *Ekendriya* word nou egter in twee nuwe dele onderverdeel, naamlik *sūkṣma ekendriya* en *bādara ekendriya*. Die *sūkṣma ekendriya* is so mikroskopies dat hulle nooit gesien, doodgemaak of vernietig kan word nie. Die *bādara ekendriya* daarenteen kan doodgemaak of vernietig word en kan soms waar= geneem word (Stevenson, 1970, p. 106). By hierdie twaalf word nou die twee onderverdelings van die vyfde klas, die *saṃjñī* en die *asaṃjñī*, bygevoeg om die aantal op veertien te staan te bring.

6. Samevattende opmerkings oor *jīva*:

Die *jīva* is 'n ewige geestelike substansie. Volgens Prasada (1942, p. 99) het die Jainisme die drie ou vrae van die religie ("Wat is ek?", "Waar kom ek vandaan?", "Wat sal van my word?") reeds 700 jaar voor Christus beantwoord toe die Jina verklaar het "The I, the Atman, the Soul, is eternal, uncreated, ever= existing".

Die *jīva* het verskeie eienskappe. Dit is van nature bewus *betanā* (*chetana*, volgens Chakravarti, 1957, p. 115, of *caitanya*, vol=

gens Jacobi, 106, p. 302). Hierdie bewustheid is die essensie van die *jīva*, uitgedruk as "*chethana lakṣaṇo jīvaḥ*". Die grondliggende kwaliteite is *upayogo lakṣaṇam* (waarneming en kennis). Die bewustheid is altyd teenwoordig in die *jīva* al sou die aard en graad ook varieer (Chatterjee & Datta, 1948, p. 105). Rawlinson (1941, p. 549) wys ook op die wisselende grade van die *jīva*. Die *jīva* is ook ewig. Trouens, alle substansies is ewig, en die *jīva* is geen uitsondering op die reël nie (Jain, 1926, p. 6).

'n Verdere eienskap van *jīva* is dat dit *amurta* is. Dit beteken dat die *jīva* sonder liggaam is, nie sintuiglike kwaliteit besit nie en daarom nie waargeneem kan word deur die sinne nie. Die kwaliteite wat gewoonlik met stof geassosieer word soos kleur, smaak, ensovoort, is glad nie relevant in die geval van *śetanā* nie (Chakravarti, 1957, p. 65). Die eienskap van *amurta* veroorsaak dat dit alles in sy omgewing verlig met sy lig, sy kennis, maar dat dit self onbeïnvloed bly deur vreemde psigiese toestande en fisiese voorwerpe. Dit kan selfs nie 'n jota van vreemde dinge as sy eie besit nie (Chakravarti, 1957, p. 66). Die onliggaamlikheid beteken egter nie dat die *jīva* vormloos is nie, want alles wat bestaan moet een of ander soort van vorm hê (Jain, 1926, p. 7).

Die *jīva* is daarby nog *arupa* (sonder gevoel, "non-sentient" soos Chakravarti, 1957, p. 66 dit verklaar).

Die *jīva* is 'n geestelike substansie, met die gevolg dat dit nie-ruimtelik en onuitgebreid is. Nogtans word die *jīva* beskou as 'n uitgebreide substansie. In die U.T.S., V, 15 word van die *jīva* gesê dat die siel een of meer van die ontelbare dele van die wêreldruimte beslaan ("*asaṃkhyeyabhāgādiṣu jīvānām*").

Hoe dit kan gebeur, word in die baie bekende U.T.S. V, 16 verduidelik met die vergelyking "*pradeśasamharaviśargābhyām pradīvat*" (soos dit sy punte saamtrek en uitdy). Die lig van die lamp vul die hele vertrek wat dit verlig, afgesien van hoe groot die kamer is. Sinha (1952, p. 220) wys daarop dat *jīva* in hierdie sin beskou kan word as *astikāya* (uitgebreide substantie). Dieselfde skrywer verduidelik verder dat die *jīva* geen fisiese uitgebreidheid het nie, maar geestelike manifestasie. Dit deurdring die hele liggaam met geestelike verligting. Soos 'n rooi robyn wat in 'n koppie melk geplaas word, die rooi glans aan die melk meedeel, so deel die *jīva* sy bewustheid mee aan die liggaam waarin dit verkeer. Dit lyk wel asof die *jīva* 'n eenheid is met die liggaam waarin dit funksioneer, maar dit bly steeds onderskeie daarvan. Dieselfde *jīva* neem verskillende liggame aan in die kringloop van *saṃsāra* sodat dieselfde *jīva* in verskillende geboortes in verskillende liggame bestaan. Die geestelike aard van die *jīva* maak dat dit heeltemal verskillend van dié liggame is.

Daar is van ewigheid af 'n ontelbare aantal *jīva* (Schubring, 1964, p. 229) wat elkeen presies dieselfde oneindige waarde as al die ander het (Bradley, 1963, p. 104). Die ontelbare aantal *jīva* word ook nooit minder nie en neem ook nooit toe nie. (Schubring, 1964, p. 230). Heel gevat verduidelik Basham (1958, p. 51) waarom die *jīva* wat steeds gebind bly aan die ellende van die stof altyd ontelbaar sal bly, as hy sê: "..... for infinity remains infinity, however much is subtracted from it".

Die *jīva* is die *upayogamaya* (kenner), die *bhoktr* (genieter) en die *kartr* (optreder), wat Sinha (1952, p. 218) verder omskrywe. Hy sê dat *jīva jñāna* (kennis) en *darśana* (waarneming) het. Dit is ook nie *udāsīna* (afsydig) of *akartṛ* (onaktief) nie,

maar dit geniet die vrugte van sy optrede. Die *jīva* voel ook vreugde en pyn, dit is aktief, dit het wilsvryheid. Die *jīva* kan vryelik regte dade doen of verkeerde dade pleeg om daarmee respektiewelik *puṇya* (verdienste) of *pāpa* (gebrek aan verdienste) te verwerf. Daarom is die *jīva* die *prabhu* (meester) van sy eie lotgevalle. Dit is vry om homself te bind of om uit die binding los te kom. Die *jīva* is verenig met die deeltjies van *karma*-stof in die gebonde staat, en geskei daarvan in die bevryde staat.

Die basiese onderskeiding bly dat daar twee soorte *jīva* is, die gebonde en die bevryde lewens. Tog kan 'n verdere onderskeiding gemaak word in die staat van die *jīva* ten opsigte van die *karma*. Eers is daar die staat van *pāriṇāmika* die (natuurlike) staat wanneer die *jīva* se suiwer denkkragte onafhanklik van die *karma* is. In die *audayika* (werksame) staat tree die *karma* op en dra hul vrugte. Daar is ook die *upaśānta* (bedarende) staat waarin die *karma* verhoed word om hul vrugte voort te bring. In die *kṣāyika* (gesuiwerde) staat is die vernietigende *karma* uitgedelg. In die *miśra* (gemengde) of *kṣāyopāśāntika* (gesuiwerd-bedarende) staat word sommige van die *karma* uitgedelg, andere bedaar of word verhoed om vrugte voort te bring en sommige is werksaam. Die *jīva* van goeie mense verkeer in hierdie staat. Die bevryde *jīva* het hulself van die skuim en slyk van die *karma*-stof gereinig, opgevaar na die hoogste *loka* en daar *chatuṣṭaya* verkry (Jain, 1955, p. 28).

In die *Dravya-Samgraha* van Nemichandra, 3 - 14 word 'n duidelike uiteensetting gegee van die onderskeie besonderhede in verband met *jīva*, en kan met vrug geraadpleeg word.

Afsluitend moet net weer onderstreep word dat die hele natuur, al skyn dit ook dood, die moontlikheid het om deur *jīva* besiel te word, en aan hierdie opvatting van die Jainas is met onbuigbare konserwatisme vasgehou tot vandag toe (Charpentier, 1922, p. 11).

AJĪVA

Die Jainas bring die heelal tuis onder twee basiese bestanddele, wat altyddurend, ongeskape, ewig naas mekaar bestaan. Die *jīva* is die bewuste geestelike, en die *ajīva* die onbewuste nie-geestelike komponent (Sharma, 1952, p. 74). Hierdie dualiteit van die Jainisme beskryf Shah (1973, p. 9) as *jīva* (siel of lewende substansie) en *ajīva* (nie-siel of nie-lewende substansie). Volgens Sen (1953, p. 59) is alles wat nie *jīva* is nie, wat dus nie die eienskap van *betana* (bewustheid) besit nie, op te neem as *ajīva*. Hy voeg dan by dat *ajīva* nie net nie-*jīva* is nie, maar ook anti-*jīva*. Dit beteken dat *ajīva* nie net gekenskets word deur die afwesigheid van die eienskappe van *jīva* nie, maar dat *ajīva* van nature ook antagonisties teenoor *jīva* staan. In alle opsigte is *ajīva* die teendeel van *jīva* (Stevenson, 1970, p. 106). Die *jīva* is die subjek wat geniet terwyl *ajīva* die objek is wat geniet word. Die *jīva* het bewustheid, die *ajīva* het nie bewustheid nie maar kan aangeraak, geproe, gesien, geruik, gehoor word. Op hierdie objektiewes lê die *Pāṇcāstikāyasamayasāra*, 132 klem. Die *jīva* en *ajīva* is ook nie dieselfde as die "ek" en die "nie-ek" nie, maar aan die onderskeid tussen die twee lê 'n objektiewe klassifikasie van die dinge in die heelal ten grondslag (Radhakrishnan, 1951, p. 314 - 315).

Voordat die *ajīva* afsonderlik behandel word, is dit noodsaaklik om eers die Jainas se onderskeiding van *astikāya* en *anastikāya* sowel as die onderskeiding van *pradeśa*, *dravya*, *guna* en *paryāya* na te gaan. Hierdie onderskeidings is op een of ander wyse van toepassing op al die *ajīva*.

1.) *Astikāya* en *anastikāya*:

Die Jainas aanvaar dat daar ses *dravya* (substansies) is (Jindal, 1958, p. 15). Die onderskeie *dravya* word in die *Dravyasamgraha* 1 - 27 behandel. Sinha (1952, p. 217) beskryf die ses *dravya* as *jīva* (siel); *dharma* (die beginsel van beweging; *adharmā* (die beginsel van rus); *ākāśa* (ruimte); *pudgaḷa* (stof) en *kāḷa* (tyd). Die laasgenoemde vyf substansies word saamgevat as *ajīva*.

In die U.T.S. V, 1 en 2 word dit ietwat anders beskrywe as "*ajīvakāya dharmādharmākāṣṭpudgalāḥ. Dravyāṇi jīvās ca.*" (Die leweloze massas is beweging, renning, ruimte en stof. Hulle en die siele is die substansies). Hierdie vyf is almal *kāya*, met ander woorde hulle beslaan meer as een punt in die ruimte. Daarom word hulle *astikāya* genoem. Letterlik beteken die woord *astikāya* "dit wat uitgebreid is". Schubring (1966, p. 17) beweer dat die oorspronklike betekenis "masses or bodies of being" is. Hierdie vyf substansies, *jīva*, *dharma*, *adharmā*, *ākāśa* en *pudgaḷa* is dan die uitgebreide substansies. Die hele wêreld (*loka*) word saamgestel uit hierdie vyf. Die *loka* is net een wêreld, met sy grense (Frauwallner, 1956, p. 256) en daarteenoor bestaan ook die nie-wêreld (*aloka*). Die *ākāśa* (ruimte) omvat sowel die wêreld as die nie-wêreld.

Later word die onderskeie *dravya* meer in besonderhede behandel maar hier kan ter inleiding die eienskappe en onderlinge verhoudinge van die *dravya* opgesom word volgens Schubring (1966, p. 16) en Sen (1953, p. 59 - 60):

- Die wêreld en nie-wêreld word saamgestel uit die *astikāya* (Schubring);

- almal is ewig van aard of met ander woorde, geeneen verloor ooit een van sy eie besondere of gesamentlike eienskappe nie (Sen);
- almal is ewig, sonder begin (Schubring);
- die aantal van hul almal is vasgestel (Sen), sodat daar net een *dharma*, een *adharma*, een *ākāśa* maar ontelbare *jīva* en *pudgaḷa* is (Schubring);
- *dharma* en *adharma* bestaan nie op hulleself nie, maar is voor= vereistes vir die ander *astikāya* (Schubring);
- *dharma*, *adharma* en *ākāśa* is staties, dit wil sê, ontdoen van enige beweging, aktiwiteit of dinamiese energie. Daarteenoor is *jīva* en *pudgaḷa* kineties, dinamies, bewegend, aktief of energiek (Sen);
- *dharma* en *adharma* veroorsaak ten opsigte van *pudgaḷa* die voor= waarde van beweging en remming. Hulle speel vir 'n vis die rol van water en land respektiewelik (Schubring);
- afgesien van *pudgaḷa* het die ander vier *dravya* geen reuk, smaak, ensovoort, en ook nie *rūpa* (tasbare vorm) nie. Hulle kan ook nie deur die sinuie waargeneem word nie. Die *pudgaḷa* daarteenoor het wel *rūpa* en is begiftig met gevoel, smaak, reuk en kleur. Die *pudgaḷa* is wel soms baie fyn, maar kan steeds deur die sinuie waargeneem word (Sen);
- die *pudgaḷa* veroorsaak dat die *jīva* liggame aanneem en be= trokke raak by liggaamsfunksies (Schubring);
- Die *dravya* word nooit ontdoen van hul onderskeie geaardhede nie, en geeneen neem ooit die karaktertrekke van een van die ander aan nie. Dit staan bekend as *avisthitatva*. Die ken= merk van ewigheid by die wêreld word juis aangedui deur die permanentheid van die *dravya*, asook dat die een die ander nie kan vervang nie. Hoewel die *dravya* aan verandering onderworpe is, is hulle elkeen ewig konstant in hulself. Hoewel hulle saam met mekaar bestaan, bly hulle elkeen onaf=

- hanklik van mekaar en word die een nie deur die ander
beïnvloed nie (Sen);
- net *jīva* het lewe (Schubring).

In teenstelling met die genoemde vyf *dravya* staan *kāḷa* (tyd). *kāḷa* is nie uitgebreid in die ruimte nie. Dit is wel saamgestel uit ontelbare oomblikke wat nie saam met mekaar bestaan nie, daarom is *kāḷa* wel deeglik 'n substansie. Tyd is egter nie uitgebreid nie en word daarom *anastikāya* genoem (Sinha, 1952, p. 217). As tyd volgens die werksaamheid daarvan beskou word, sou mens kon sê dat *kāḷa vartanā* (die verandering van die dinge) moontlik maak (Frauwallner, 1956, p. 256), hoewel die ander *dravya* ten opsigte van hul eie funksies outomaties is (Sen, 1959, p. 63). Net soos die ander *dravya*, behalwe *pudgaḷa*, is *kāḷa* ook *amūrta* (sonder liggaam). Die afwyking kom as gekyk word of die *kāḷa* 'n aantal *pradeśa* (die ruimte wat een atoom inneem) beslaan, want dan moet onomwonde gesê word dat *kāḷa* geen *pradeśa* hoegenaamd beslaan nie. Nou moet die vraag tog seker beantwoord word, in watter vorm die *kāḷa* dan bestaan. Die antwoord is volgens Frauwallner (1956, p. 257) gegee dat die *kāḷa* teen die veranderlike *dravya*, die *jīva* en die *pudgaḷa* aanleun (*pratitya*). Hy wys daarop dat gesê is dat langzaamheid en snelheid in die verandering van dinge nie moontlik is sonder 'n *mātra* (maatstaf) nie, wat self weer nie onafhanklik van die veranderlike dinge ingedink kan word nie.

Dixit (1971, p. 34) noem die opvatting van *pañcāstikāya-cum-kāḷa* die belangrikste filosofiese konsep van die Jainas. Dit kon aanvanklik nie empiries bewys word nie, maar die *kevalin* (alwetende persoon), soos ook Mahāvīra was, het dit kon sien, en met geloof aan sy woord kon die leerstelling van die *astikāya*

aanvaar word. Hy wys verder daarop dat die besonderhede van hierdie leerstelling op rasionele gronde verdedig sou kon word, wat uiteindelik wel uitvoerig geskied het.

Dat die draagwydte van die begrip *astikāya* soms misverstaan word, blyk uit die feit dat Law (1961, p. 17) praat van die ses *asti=kāya*, wat dan *kāla* insluit, as die voorwaardes wat die bestaans=wêreld insluit en karakteriseer. By Strauss (1925, p. 113) bestaan blykbaar ook verwarring hieroor, want hy noem dat van die "beseelten Entität (*astikāya*)", bedoelende die *jīva*, die onbesielde wêreld onderskei word wat in vier, en saam met die *kāla* (tyd) in vyf substansies of entiteite uiteenval.

2. *Astikāya* en *pradeśa*:

By die opvatting van die *astikāya* sluit die gedagte van die *pradeśa* ten nouste aan. In sy kommentaar op die U.T.S., V, 1 vermeld Jacobi (1906, p. 512) alreeds die gedagte van die *pradeśa*, dat die *kāya* (massas) daar verstaan moet word in dié sin dat die betrokke dinge wat uit 'n mengsel van dele bestaan, besonderlik baie *pradeśa* (punte in die ruimte) het. 'n *Pradeśa* is nie 'n matematiese punt nie, maar die ruimte wat 'n atoom beslaan. Volgens U.T.S., V, 7-9 het die *kāya* elkeen 'n ontelbare aantal sulke punte, as dit sê: "*Asamkhyayaḥ pradeśā dharmādharmayoḥ. Jīvasya ca. Ākāśasya 'nantaḥ'*". (beweging en remming het ontelbaar baie punte; net so ook die enkele siele; die ruimte het oneindig baie).

Dit is dus duidelik dat elkeen van die vyf *dravya*, naamlik *jīva*, *āharmā*, *adharmā*, *ākāśa* en *pudgaḥ* wat altyd bestaan (*asti*), ook elkeen verskeie *pradeśa* (groothede) besit. Daarom kan hulle *astikāya* genoem word, betekenende dat hulle bestaan, en ver-

skeie *pradeśa* het (Mishra, 1957, p. 263), soos dit in die Dravya-saṃgraha, 24, gestel word. Vir die presiese betekenis van die term *pradeśa* kan verwys word na die Dravya-saṃgraha, 27, waar geleer word dat 'n *pradeśa* daardie deeltjie van *ākāśa* is wat versper word (*avaṣṭabdhā*) deur een onverdeelbare stof=deeltjie, 'n *anu* genoem, en wat in staat is daartoe om aan alle *anu* ruimte te verskaf. In 'n *pudgaḷadravya*, so verduidelik Mishra verder, is dit vir die *anu* moontlik om met mekaar te kombineer om *skandha* (groepe) te vorm wat baie *pradeśa* het. Dit beteken dat hoewel 'n enkele *anu* in 'n *pudgaḷa* net 'n enkele *pradeśa* beset, dit tog as gevolg van die groepvorming baie *pradeśa* kan beset. Daarom word dit wat baie *pradeśa* het *kāya* genoem. Sommige kombinasies vind plaas deur *yugmapradeśa* (eenvoudige onderlinge kontak by twee punte) terwyl in ander kombinasies die atome bloot *ojaḥpradeśa* (deur die punte van aantrekkingskrag) aan mekaar verbind bly (Dasgupta, 1957, p. 196).

kaḷa, een van die nie-bewuste *dravya*, het volgens Mishra (1957, p. 263) net een *pradeśa* en dit is dan die rede waarom tyd nie *kāya* is nie, soos die Dravya-saṃgraha, 24 - 26, dit duidelik uit=spel. *jīva*, *dharma* en *adharma* het ontelbare *pradeśa* (*asaṅkhyeya*) wat beteken dat hulle hoegenaamd nie bereken kan word nie. Die *lokākāśa* (heelal) het ontelbare *pradeśa* en nou beweer Mishra (1957, p. 263) dat omdat 'n *jīva* die hele universum kan vul deur sy uitgebreidheid, die *jīva* ontelbare *pradeśa* bevat. Dit moet duidelik gestel word, soos Dasgupta (1957, p. 189) trouens doen, dat die *jīva* in werklikheid ontelbare *pradeśa* in die *lokākāśa* beset, maar *madhyama-parimāṇa* ('n beperkte grootte) het, en nōg *vibhu* (alles-deurdringend) nōg *anu* (atomies) is, en dit is die rede waarom *jīva* genoem word *jīvastikāya*.

In verband met die tydperk van die Agamas maak Dixit (1971, p. 38) die opmerking dat die leer van *dravya*, *pradeśa* en *paryāya* van taamlik gevorderde tegniese aard is, en daarom is dit redelik om te veronderstel dat hierdie leerstellinge later op die toneel verskyn het as die leer van die vyf *astikāya* wat in vergelyking met eersgenoemde taamlik eenvoudig is.

3. *Dravya*, *guṇa* en *paryāya*:

Al die growwe dinge in die wêreld word voortgebring deur die kombinasie van *skandha* van *anu*. Hulle is egter onderhewig aan *pariṇāma* (gedurige verandering), waardeur hulle sommige van hul ou *guṇa* (eienskappe) verloor en nuwes verkry (Dasgupta, 1957, p. 196). Daarom is dit gepas dat aandag gegee word aan die Jainas se opvatting van die verband tussen *dravya* (substansie), *guṇa* (eienskappe) en *paryāya* (toestande). In die U.T.S., V, 37, 40 en 41, volstaan Umāsvāti met die naam en definieer hiervan:

"*Guṇaparyāyavad dravyam*" (substansie is dit wat eienskappe en toestande het); (37)

"*dravyāśrayā nirguṇā guṇāḥ*" (die eienskappe setel in die substansie en besit self geen eienskappe nie); (40)

"*tadbhāvaḥ pariṇāmaḥ*" (die toestand op 'n bepaalde tydstip van hierdie is aksidenteel). (41)

'n Ander moontlike vertaling van laasgenoemde stelling word gegee in Radhakrishnan & Moore (1957, p. 256) as "Attributes depend upon substance and cannot be the substratum of another attribute".

Frauwallner (1956, p. 261) gebruik die benaming "Kategorie" vir die indeling van *dravya*, *guṇa* en *paryāya*, maar om verwarring te voorkom, word sy woordgebruik nie nagevolg nie. In hul poging om hierdie drie noukeuriger in hul wese en onderlinge samehang tot mekaar te verklaar, het die Jainas uitgekombly 'n opvatting van die natuur van die dinge wat die filosofiese grondslag daargestel het vir hul relatiwiteitsleer. Daarvolgens laat die toestand van dinge 'n veelvoud van opvattinge en verklaringe toe (Frauwallner, 1956, p. 261). Hy haal Kunda-kunda se Pañcattīya-Saṃgraha 8 - 21 aan, wat op die vraag na die wese van die substansie, dit vind in die *sattā* (syn). Die syn bestaan uit ontstaan, vergaan en blywendheid, wat altyd onafskeidelik van mekaar is. Daar is geen ontstaan sonder vergaan, geen vergaan sonder ontstaan, en geeneen van beide sonder blywendheid nie (Frauwallner, 1956, p. 262).

Die U.T.S., V, 29, stel dit as: "*utpādayayadhrauvayuktam sat*" (die bestaande het ontstaan, verganklikheid en blywendheid).

Dit kan so verstaan word, dat *dravya* drie karaktertrekke het (Chakravarti, 1957, p. 113), naamlik:

1. *sat* (bestaan) wat die substansiële werklikheid van die *dravya* beklemtoon;
2. permanensie deur geboorte en dood, en wat 'n drievoudige dialektiese verandering beskrywe: *utpada* (verskyning), *vyaya* (verloor van vorige verskyningsvorm) en *dhruva* (die voortdoring van die essensiële aard wat die *utpada* en *vyaya* moontlik maak);
3. substraat van *guṇa* (kwaliteite) en *paryāya* (toestande, modi). Die *sattā* voorveronderstel die *utpada*, *vyaya* en *dhruvata* en ook die substraat (Chakravarti, 1957, p. 114).

Dit beteken dat volgens die leerstelling van die *naya* daar van verskillende kante af na dieselfde werklikheid gekyk kan word.

Die *Syādvādamanjari* van Malliṣena gee die verskillende gesigspunte aan as *dravyanaya* en *paryāyanaya* (Dasgupta, 1957, p. 177). Die *dravyanaya* word weer in drie onderverdeel, die *naigama-naya*, *samgraha-naya* en die *vyavahāranaya*. Die *paryāyanaya* het vier onderafdelings, waarvan net die eerste van belang vir die substansieleer is.

Die probleemstelling van die *dravya*, *guṇa* en *paryāya* word deur Dasgupta (1957, p. 174 - 175) geïllustreer met die voorbeeld van die kleipot. Die ondervinding leer immers in daardie geval dat daar drie bestanddele is:

1. sommige rangskikkings van eienskappe bly dieselfde;
2. daar word nuwe eienskappe tot stand gebring, en
3. sommige ou eienskappe word vernietig.

Wanneer dus die klei geneem word om 'n kleipot te maak, word die bol klei wel vernietig, 'n pot word gemaak en die klei self bly dieselfde. Alles wat vervaardig word, is dus onderhewig daaraan dat party ou eienskappe prysgegee word, party nuwe eienskappe na vore gebring word en dat daar tog iets blywends is.

Die klei het in sekere vorm verlore geraak, in 'n ander vorm ontwikkel en tog in 'n derde vorm behoue gebly. Daarom kan beweer word dat iets permanent is al ondergaan dit verandering. Substansie is dus dit wat voortbestaan in en deur sy eie eienskappe en modifikasies (Radhakrishnan, 1951, p. 313).

Guṇa (eienskappe of kwaliteite) is inherent in *dravya* soos stoflikheid in atome, maar hulle kan nie op hulself bestaan nie. Die belangrikste *guṇa* is: bestaan, genietbaarheid, substantiwiteit, kenbaarheid, spesifieke eienskap of identiteit of essensie, en die vermoë om een of ander vorm te hê. Hierdie algemene *guṇa* is by alle *dravya* te vinde, maar elke *dravya* het weer sy eie spesifieke kenmerke (Radhakrishnan, 1951, p. 313).

Paryāya is die vorme waarin elke *dravya* met sy besondere *guṇa* bestaan. Hierdie vorme is onderhewig aan verandering. As voorbeeld kan dien dat die substansie goud met sy eienskappe van bewerkbaarheid en goue kleur nie aan verandering onderhewig is nie, maar dat dit van vorm kan verander, soos van 'n klont na 'n ring. Daar is twee soorte van *paryāya*:

1. modifikasies van die essensiële eienskappe van 'n *dravya*, soos wanneer die donkerblou kleur verander in ligblou, en
2. modifikasies van die aksidentele eienskappe, soos wanneer modderigheid in water na 'n tyd afgesak het (Radhakrishnan, 1951, p. 314).

Die *dravya* is die draer van die *guṇa* en *paryāya*, maar is ook wesenlik onafskeidbaar aan hulle verbonde. Die eenheid van die wese (*donham ananṇabhūdam bhavam*) word op hierdie wyse uitgedruk. Dit verklaar ook hoedat wisseling én blywendheid nie onverenigbaar met die wese van die *dravya* is nie.

4. Die onderskeie *ajīva*:

Nadat die noodsaaklike onderskeidings van *astikāya* en *anastikāya*, *pradeśa*, *dravya*, *guṇa* en *paryāya* gemaak is, kan die Kategorie

van *ajīva* nou ondersoek word. As hoofonderskeiding geld die nou reeds bekende *arūpī ajīva* en *rūpī ajīva*, dit is, *ajīva* sonder vorm en *ajīva* met vorm respektiewelik (Stevenson, 1970, p. 106).

4.1 *Arūpī ajīva*:

Die *ajīva* wat nie vorm het nie, is *dharmāstikāya*, *adharmāstikāya*, *ākāśastikāya* en *kāḷa*. 'Elkeen van hierdie *arūpī ajīva* word verder onderverdeel met betrekking tot *dravya* (substansie), *kṣetra* (plek), *kāḷa* (tyd), *bhāva* (aard) en *guṇa* (eienskappe). As voorbeeld kan dien die onderskeie indelings ten opsigte van plek (*kṣetra*). Die plek van *dharmāstikāya* is dan in die sewe onderste wêreldes wat die wêreld van die slange insluit, sowel as hierdie wêreld en die godewêreldes. Ten opsigte van plek stem *adharmāstikāya* daarmee ooreen. Die plek van *ākāśastikāya* is in die *loka* sowel as in die *aloka*. *Kāḷa* word slegs in enkele kontinente (Jambūdvīpa, Dhātakī Khaṇḍa en die helfte van Puṣkara) aangetref (Stevenson, 1970, p. 108). Met al hierdie onderverdelinge beland die Jainas uiteindelik by 20 soorte *arūpī ajīva*, en as die *skandha*, *deśa* en *pradeśa* ook nog in berekening gebring word, by maklik 30 soorte. Dit is egter nie lonend om elke gangetjie in hierdie doolhof noukeurig te volg nie, en net in enkele gevalle waar dit noodsaaklik is, word dit aangedui.

4.1.1 *Dharmāstikāya*:

Geen ander stelsel van metafisika aanvaar die bestaan van *dharmāstikāya* asook *adharmāstikāya* as grondliggende entiteite nie (Zaveri, 1970, p. 68). Van al die ander Indiese filosofiese stelsels het net die Sāṅkhya-Yoga ook probeer om bewering en rus te verklaar as veroorsaak deur twee substansiële beginsels (*rajaḥ* en *tamaḥ*) (Jacobi, 1970b, p. 788).

In die gewone Indiese spraakgebruik beteken die woord "*dharmā*" verdienstelikheid ("merit", soos by Sharma, 1952, p. 77; Hiriyanna, 1952, p. 159; Stevenson, 1970, p. 106), deug ("virtue", Jain, 1955, p. 71) of plig ("duty", Schulberg, 1969, p. 54).

Die verklaring van die woord *dharmā* by die Jainas bied volgens Strauss (1925, p. 113) probleme. *Dharmā* beteken van oudsher die norm, en Strauss meen dat die oudste tekste van die Jainas, dit ook deurgaans in hierdie sin gebruik het. 'n Ander betekenis het egter ook na vore gekom wat heeltemal afwyk van die oorspronklike, en dit is dat *dharmā* 'n eteragtige substansie beteken wat die medium van beweging aandui. Ander skrywers soos Von Glasenapp (1943, p. 192) en Sinha (1952, p. 233) meld dat dit 'n soort eter, of minstens verwant aan eter, is. Dit is belangrik om in hierdie verband in gedagte te hou dat Upadhye (1935, p. LXIII) beweer dat "The conceptions of Dharma and Adharma require a thorough study. In the early stages of oriental studies they were uniformly misunderstood". In hierdie opsig het Jaini, Chakravarti, Bhattacharya en andere uitnemende baanbrekerswerk verrig om die regte verklaring te vind. Upadhye beklemtoon dat die woorde *dharmā* en *adharma* nooit elders as in die Jainisme in die sin van die neutrale en voorwaardelike oorsake van beweging en rus gebruik word nie. Dit bly vir hom 'n vraag waarom en hoe die Jainisme daartoe gekom het om die vryheid te neem om juis hierdie spesifieke betekenis aan die twee woorde toe te ken.

Volgens Zaveri (1970, p. 68) redeneer die Jainas dat daar 'n medium van beweging moet wees, omdat hulp van buite nodig is, vir elke beweging tot die kleinste vibrasies. Sodanige medium moet aan drie vereistes voldoen:

1. dit moet dwarsdeur die heelal aanwesig wees;
2. dit moet self onbeweeglik wees, en
3. dit moet in staat wees daartoe om die beweging van ander beweeglike voorwerpe by te staan.

Die Jainas aanvaar dat *dharmāstikāya* aan bogenoemde vereistes voldoen. Dis duidelik dat beweging hier in relatiewe sin verstaan word, en dat sowel die dinamiese as die statiese toestand die bedoel word omdat die een die voorveronderstelling vir die ander is.

Die Jainas gebruik die woord *dharma* dus in die unieke tegniese sin van die onwaarneembare medium asook die beginsel van beweging (Sinha, 1952, p. 229). Vir Sharma (1952, p. 77) is *dharma* die voorwaarde en vir Sinha (1952, p. 233) selfs die onontbeerlike voorwaarde van beweging. Dit is die substraat van beweging (Jacobi, 1970, p. 788). Dat beweging saam met rus en plekbesetting elkeen as selfstandige substraat beskou is, vloei vir Von Glasenapp (1943, p. 192) in aansluiting by Jacobi, daaruit voort dat die ou Jainas hulle nie as net werkwyses van 'n enkele substansie (ruimte) kon beskou het nie.

Die Jainas is eenstemmig in die verklaring van hoedat *dharma* die medium van beweging is. Hulle gebruik 'n sprekende voorbeeld, van 'n vis in die water. In sy eienaardige skryftrant wil Desai (1956, p. 14) beskryf wat met *dharma* bedoel word as hy sê: "The substance known as medium of motion magnitude..... causes the Motion possible. It is only an indifferent or passive cause in the movement of matter. Just as water is a passive condition or circumstance for the movement of a fish". Op dieselfde wyse word die *dharma* nie beskou as die aktiewe of aantlokkende ("solicitous") oorsaak van die beweging van siel en stof nie. Dit is bloot 'n afwydige of passiewe oorsaak. Vol=

gens die beeld van die vis in die rivierwater verduidelik Chatterjee & Datta (1948, p. 113) dat die vis weliswaar self die beweging begin, maar dat die beweging sonder die medium van die water nie moontlik sou wees nie. Volgens Sinha (1952, p. 230) beweeg die water nie saam met die vis nie, en dit verplig die vis ook nie om te beweeg nie. Die vis beweeg na aanleiding van sy eie spontane handeling en word nie deur die water beweeg nie. Deur net daar te wees, stel die water die vis in staat om te beweeg. Net so vereis die beweging van siel of stof dat daar een of ander helpende toestand is waarsonder dit net nie sal kan beweeg nie (Chatterjee & Datta, 1948, p. 113). Ook Sinha (1952, p. 230) beklemtoon dat *dharma* net *gamanānu-grahakara* (die beweging van stof of lewende wesens)help, maar self nie beweeg of beweging veroorsaak by ander wesens nie. Dit gee bloot *prasara* (beweegruiimte of bestek) aan *gati* (beweging) van *jīva* (lewende wesens) en *pudgaḷa* (nie-lewende liggame). *Dharma* kan ook as die as beskou word waaromheen die wiel van beweging in die rondte draai. Sinha verduidelik nog verder dat die *dharma* die *bahiraṅga* (uitwendige oorsaak) en die *udāsīṇahetu* (neutrale oorsaak) is, en nie die *mukhyaḥetu* (werkdadige oorsaak) nie, met die motivering dat as *dharma* self wel *mukhyaḥetu* was, dit self tot in ewigheid nie sou kon stop nie, met die gevolg dat enigiets anders wat aan die beweeg sou raak, ook ewig sou moes bly beweeg. As daar aan die ander kant nie so'n beginsel soos *dharma* was nie, sou die hele wêreld staties en immobiel gewees het (Sinha, 1952, p. 232).

Chatterjee & Datta (1948, p. 114) beskryf *dharma* as 'n substantie wat die hele *lokākāśa* deurdring. Daarby is *dharma* sonder smaak, gevoel, reuk, klank of kleur (Dasgupta, 1969, p. 57) en verder nog sonder ligtheid of swaardheid (Sinha, 1952, p. 229). Daarby moet in gedagte gehou word dat *dharma* deur niemand behalwe

'n *kevalin* waargeneem kan word nie, want dit is *amūrta* (onliggaamlik), *niskriya* (onaktief) en *nitya* (ewig) (Sinha, 1952, p. 230).

Hierdie *sadhakārikāraṇa* (hulpoorsaak) van beweging is saam met *adharma* die gemeenskaplike steunpilare (*sādhāraṇāśraya*) van beweging en rus. As hulle nie daar was nie, sou daar geen einde aan die gedurige opwaartse neiging van die bevryde siel selfs in *Isatprāghbāra* gewees het nie (Jain, 1955, p. 71).

Hoewel die beginsel van *dharma* baie duidelik gestel word, wys Dixit (1971, p. 34) daarop dat daar maar min pogings aangewend is om uit te spel watter soorte van bewegings daardeur moontlik gemaak word. Net een reëltjie van die Bhagavatī dui aan dat dit willekeurige bewegings soos kom, gaan, praat, oë knip, dink en liggaamlike aktiwiteite beteken.

Die hoedanighede van *dharma* kan saam met Zaveri (1970, p. 68,69) opgesom word deur dit volgens substansie te beskou as 'n homogeen entiteit, onverdeelbaar, maar bestaande uit ontelbare punte; deur dit volgens ruimte te beskou dat dit die ganse bewoonde heelal deurdring, maar daarbuite nie bestaan nie, en juis die oorsaak is dat niks vanuit die *loka* in die *aloka* kan inbeweeg nie; deur dit volgens tyd as ewig te beskou, want alle *jīva* en *aījīva* is ewig; en deur dit volgens kwaliteit of eienskap as onwaarneembaar en onbeweeglik te beskou, maar wat die beweging van beweeglike dinge bystaan.

Ten laaste moet die aandag ook daarop gevestig word dat die *dharmaśtikāya* drie onderverdelings het, naamlik:

1. *pradeśa* is die kleinste breukdeeltjie daarvan;
2. *deśa* is 'n verbinding van 'n aantal *pradeśa*, terwyl

3. *skandha* die hele medium van beweging is (Stevenson, 1970, p. 106).

4.1.2 *Adharmāstikāya*:

Adharmāstikāya, net soos *dharmāstikāya*, het by die Jainas 'n betekenis wat nie elders by die Indiërs aangetref word nie. In die gewone spraakgebruik beteken die woord "*adharmā*" onverdiens-
telikheid ("demerit", soos by Sharma, 1952, p. 77; Hiriyanna, 1952, p. 159; Stevenson, 1970, p. 106) maar ook sonde ("sin", soos by Jain, 1955, p. 71) of ondeug ("vice", soos by Sinha, 1952, p. 231).

Besonder insiggewend is wat Jacobi (1970, p. 788 - 789) vermeld van die twee substansiële beginsels van *raja* en *tama* by die Sāṅkhya-Yoga, waar *raja* nodig is vir beweging en *tama* vir onbeweeglikheid. Rus of onbeweeglikheid is egter net een van die aspekte van *tama*, terwyl nog een *adharmā* (snoedheid, "iniquity") is. Dat die aard van *tama* onder andere bestaan in *adharmā* bewys die noue verbintenis van die begrippe *tama* by die Sāṅkhya en *adharmā* by die Jainas. Dit verduidelik volgens Jacobi terselfdertyd waarom die substraat van onbeweeglikheid by die Jainas met die vreemdklinkende term *adharmā* uitgedruk is.

Adharmā beteken vir die Jainas in hul tegniese sin die onontbeerlike voorwaarde van rus (Sinha, 1952, p. 233; Sharma, 1960, p. 64); volgens Jindal (1972, p. 77) die nie-psigiese beginsel van rus; volgens Jacobi (1970, p. 788) die substraat van rus en volgens Von Glasenapp (1943, p. 191 - 192) die medium van rus. Laasgenoemde skrywer noem *adharmā* 'n soort van eter, en volgens Strauss (1925, p. 113) is dit 'n eteragtige substansie. Hierin verskil Sinha (1952, p. 233) van hulle want hy maak 'n

146

onderskeid tussen *dharma* en *adharma* met sy stelling "Dharma is akin to ether. Adharma is aking (sic!) to gravitation". In hierdie opsig is die opmerking van Stevenson (1970, p. 106) insiggewend waar sy die Jainas se bewering noem dat hulle die wette van beweging so deeglik bestudeer het dat hulle die wet van swaartekrag geken het lank voordat Newton dit ontdek het.

Net soos die voorbeeld van die vis in die water vir die Jainas die beginsel van *dharma* verduidelik, so het hulle ook 'n sprekende voorbeeld van *adharma* in wat hulle van die boom en die reisiger vertel. Hier vertel Desai (1956, p. 15) "Just as the shade of a tree(is)merely an indifferent or passive cause for stopping a traveller spent up with summer heat. Likewise the substance called as the Medium of rest magnitude is simply an indifferent or passive cause for the halt of soul and matter". Dit word ook mooi verduidelik deur Stevenson (1970, p. 107) waar sy dieselfde illustrasie van die Jainas aanhaal van die man wat met die pad langs loop op 'n warm dag. Hy sien die skaduwee van 'n boom, en die skaduwee trek hom eers nader om die skuiling op te soek, en hou die man dan daar om saggies in die skaduwee te rus. So is dit ook met *adharmāstikāya*, wat met geen beweging van sy kant af nie, eers die voorwerp aantrek en dit dan roerloos in rus hou.

As die beeld van die vis deurgetrek sou word van die water na die land, sou die *dharma* die rol van die water vervul en die *adharma* die rol van die land of droë grond (Schubring, 1966, p. 16). Die grond ondersteun dit wat daarop rus sonder dat dit self iets daaraan doen. Dit kan ook nie die beweging van 'n bewegende voorwerp teenhou nie (Chatterjee & Datta, 1948, p. 114).

Ook hier gee Sinha (1952, p. 231) 'n goeie opsomming van wat *adharma* nie is nie, en wat dit wel is. Afgesien daarvan dat die term nie in die gewone betekenis van die woord gebruik word nie, is dit ook nie 'n subjektiewe eienskap van die *jīva* nie. *Adharma* is één, *nitya* (ewig), *amūrta* (vormloos), *kriyāhīna* (nie-handelend) en is *lokākāśavyāpin* ('n substansie) van gelyke omvang as die wêreld, en wat die wêreld deurdring. Daarom word dit *adharmāstikāya* genoem. Dit is 'n uitgebreide substansie, dis nie-atomies en nie-diskreet of afsonderlik nie, dis eenvoudig en nie saamgestel nie. Die struktuur word nie saamgestel deur *pradeśa* nie, en die gebrek aan vorm word verder verduidelik deur die onderskeid tussen *amūrta* (liggaamsloosheid) en *arūpa* (vormloosheid). Dit is bosintuiglik en net die *sarvajña* (alwetende *jīva*) kan dit waarneem. Verder is die *adharma* 'n *bahiranga* (uitwendige), *udāsīna* (neutrale) of *sahakārikāraṇa* (nie-werkende hulpoorsaak) van rus *sthiti* van *jīva* (lewende wesens) en *pudgaḷa* (stoflike dinge). *Adharma* is nie die *mukhyahata* (eerste of werkende oorsaak) van rus nie, dit bring nie die rus in *jīva* of *ajīva* voort nie, en verplig hulle ook nie om te rus nie, maar help net soos die aarde die bewegende dinge om tot rus te kom, of die rustende dinge om in rus te bly. Sonder *adharma* sou niks tot stilstand kon kom nie, en sou daar geen stabiliteit in die samestelling van die universum wees nie. Atome sou bly rondvlieg selfs tot in die onbegrensde ruimte, en chaos sou geheers het as die *adharma* die dinge nie aan die middelpunt van die universum sou gebind het nie, soos wat die swaartekrag in die moderne fisika hierdie funksie vervul.

Daar moet dus duidelik onderskei word tussen die materiële en die instrumentele oorsake van rus en stilstand, soos Sen (1953, p. 61) dan ook doen. Hy onderstreep dat die *upādāna-kāraṇa* (materiële oorsaak) van rus (net soos van beweging) in die *jīva*

en *pudgā* self lê. As die funksie egter ten volle vrug sal dra, moet daar 'n *nimitta-kāraṇa* (instrumentele oorsaak) ook wees.

Ten opsigte van *adharmā* vestig Dixit (1971, p. 34) die aandag daarop dat die enigste poging om te onderskei watter soort van bewegingsloosheid daardeur moontlik gemaak word, volgens die Bhagavatī willekeurige rus is soos staan, sit, lê en geeste=like konsentrasie.

Die opsomming van die hoedanighede van die *dharma* volgens Za=veri (1970, p. 68 - 69), soos onder 4.1.1 aangehaal, kan met die nodige wysiginge ook op die *adharmā* van toepassing gemaak word. Dit beteken dat deur dit volgens die tyd te beskou, die *adharmā* as ewig beskou moet word omdat die *jīva* en die *ajīva* ewig bestaan. Volgens die kwaliteit of eienskap beskou, is die *adharmā* onwaarneembaar en self onbeweeglik, maar dit is ook die medium vir die statiese toestand.

Adharma het verder ook *asaṅkhyeya* (ontelbare *pradeśa*), wat Mishra (1957, p. 263) illustreer met die beeld dat *adharmā* die universum deurdring soos olie 'n sesamsaad geheel en al deurtrek. Ten besluite word die aandag daarop gevestig dat die *adharmāstikāya* op dieselfde wyse as die *dharmāstikāya*, onderverdeel word, naamlik in "*skandha*, *deśa* en *pradeśa* (Steven=son, 1970, p. 107).

4.1.3 *Ākāśāstikāya*:

Die derde substansie wat *arūpī ajīva* is, is die *ākāśāstikāya*. In die oud-Indiese denke is die ruimte deurgaans as 'n fyn-materiële stof beskou, 'n ruimte-eteriese substansie (Strauss, 1925, p. 113). Letterlik beteken *ākāśāstikāya* dit wat ruimte

maak of bied (Law, 1961, p. 17; Stevenson, 1970, p. 107). Daar is egter 'n onderskeid tussen *ākāśastikāya* en ruimte as sodanig en daar kan van uitgebreidheid en ruimte respektiewelik gepraat word. Von Glasenapp (1943, p. 192) gebruik ter onderskeiding die twee terme "Raum" en "Platzgewähren". Hierdie ruimte-eter verskaf dan aan alles wat bestaan 'n plek om in te bestaan (Strauss, 1925, p. 113). Die kenmerkende van *ākāśa*, om ruimte te maak, kan relatief tot ander substansies wees as dit hulle akkommodeer (Upadhye, 1935, p. LXIV). Die belangrikste funksie van *ākāśa* is 'n "accommodating instrumentality" (Desai, 1956, p. 15), terwyl dit self 'n "indifferent or passive cause" is wat bloot plek verskaf aan alle substansies.

By die behandeling van die Jainas se kosmografie (Hoofstuk 1) is die samestelling van die pluriversum uit die *lokākāśa* (universum, heelal, wêreld) en die *alokākāśa* (nie-universum, nie-heelal, nie-wêreld) uitvoerig verduidelik. Die *alokākāśa* is daar waar geen ander substansies behalwe *ākāśa* bestaan nie, omdat daar geen beweging is nie. Dit is die leë uitgebreidheid buite of anderkant die universum, 'n bo-fisiese of nie-fisiese uitgebreidheid. *Ākāśa* is dus oneindig, en bestaan ook buite die heelal (Mishra, 1957, p. 263 - 264). Leë *ākāśa* is dus ook moontlik (Upadhye, 1935, p. LXIV). Eintlik is *ākāśa* onverdeelbaar, en Desai (1956, p. 15) noem die verdeling in twee, naamlik die "universe" en die "non-universe of die beyond" 'n blote formele verdeling.

Ākāśa is dan die subtiële entiteit wat die *loka* en die *aloka* deurdring, maar self nie uitgebreidheid is nie (Sharma, 1952, p. 76). Dit is die selfondersteunende entiteit, terwyl geeneen van die ander substansies selfondersteunend is nie, maar in *ākāśa* akkommodasie vind (Mehta, 1969, p. 51).

Ākāśa is nie 'n blote negasie of afwesigheid van die sluier of obstruksie, en ook nie blote leegheid nie, maar 'n positiewe entiteit wat ander substansies help om daarin in te dring. Dit is juis op grond van hierdie deurdringende aard dat dit *ākāśāstikāya* genoem kan word (Dasgupta, 1957, p. 198).

Desai (1956, p. 15) definieer *ākāśa* as ondeelbare substansie en Zaveri (1970, p. 69) beweer dat die ruimte in werklikheid een ondeelbare entiteit is. Albei hierdie skrywers wys daarop dat die ruimte egter saamgestel is uit ontelbare *pradeśa* (punte in die ruimte). Radhakrishnan (1951, p. 315) onderstreep die definisie van *pradeśa* as "Know that something to be *pradeśa* which is obstructed by one indivisible atom of *pudgala*, and which can give space to all particles". In so 'n *pradeśa* kan een element van *dharma*, een van *adharma*, een van *kāṣṭha* en baie atome van die *pudgala* in 'n subtiel staat bestaan. Behalwe in *pradeśa*, word *ākāśa* ook nog onderverdeel in *deśa* en *skandha* (vergelyk 2), maar die *skandha* van *ākāśāstikāya* sluit ruimte in die hemele sowel as op aarde in (Stevenson, 1970, p. 107).

Dit is interessant dat die Jainas *ākāśa*, *dharma* en *adharma* beskou as baie nou aan mekaar verbonde. Hulle is *apṛthagbhūta* (onafskiedbaar) en *saṃanāparimāṇa* (van gelyke omvang), en maak 'n ondeelbare eenheid uit (Sinha, 1952, p. 233 - 234). Hulle interpenetreer mekaar en is dus op dieselfde plek. Geen wonder dat *ākāśa*, *dharma* en *adharma* soms saam as ruimte beskou word nie, soos wat Hiriyanna (1952, p. 159) doen as hy van genoemde drie substansies beweer "Which together may for our purpose be regarded as standing for 'space';" hoewel hy in 'n voetnoot verklaar "Strictly *ākāśa* alone is 'space'". *Ākāśa*, *dharma* en *adharma* is wel op dieselfde tyd op dieselfde plek, maar het verskillende funksies, waardeur hulle van mekaar onderskei maar nie

geskei kan word nie. Hulle is die drie bepaalde onliggaamlike beginsels in die wêreld, en is ook sonder enige sintuiglike kwaliteite. Dit is waarom hulle net deur hul funksies van mekaar onderskei kan word. Soos wat *gati* (beweging) die funksie van *dharma* en *sthiti* (rus) die funksie van *adharma* is, so is *avakāśa* (akkommodasie of interpenetrasie) die funksie van *ākāśa* (Sinha, 1952, p. 234). Sen (1953, p. 61) spel dit duidelik uit as hy sê "The function of *ākāśa* is to be the container or holder, *ādhāra* of the four contents viz. *jīva*, *pudgala*, *dharma* and *adharma*. This function of *ākāśa* of providing room, *avakāśa*, to these four *dravyas* is called *avagāha*".

By Stevenson (1970, p. 107) word voorbeelde aangetref van hoe *ākāśa* funksioneer. As 'n lamp opgesteek word, is dit die *ākāśāstikāya* wat aan die ligstrale ruimte gee om in te skyn. As 'n spyker in 'n muur ingekap word, is dit die *ākāśāstikāya* wat plek maak sodat dit in die muur kan indring. As 'n klont= jie suiker in 'n koppie water gegooi word en oplos, dan bly die water volgens die Jainas wel water en die suiker bly suiker, maar die verborge krag van die *ākāśāstikāya* gee aan die suiker ruimte waarin dit kan oplos. Soos wat 'n huis ruimte bied aan sy inwoners, so bied die *ākāśāstikāya* ruimte aan *ajīva* om in te woon.

Ten besluite moet vermeld word dat die Jainas wel vasgehou het aan die oeroue leer van die vier elemente, aarde, water, lug en vuur, en nie die *ākāśa* tot 'n vyfde element gemaak het nie (Frauwallner, 1956, p. 290).

4.1.4 *Kāḷa:*

Die vierde substansie van die *arūpī ajīva* is die *kāḷa*. Volgens die Jainas kan die werklike aard van *kāḷa* net deur die ingewydes begryp word (Stevenson, 1970, p. 107). Hulle onderskei tussen werklike of absolute tyd en empiriese of relatiewe tyd.

4.1.4.1 *Pāramārthika kāḷa:*

Hierdie werklike, absolute tyd word ook genoem *niscaya kāḷa* en is 'n werklike substansie, nie bloot 'n subjektiewe verdeling van die verstand nie. Die ontologiese status van tyd is dat dit wel saam met die vyf *astikāya* genoem word as *ajīva-dravya* onder die naam van *addhāsamaya* (Dixit, 1971, p. 34 - 35). Laasgenoemde skrywer praat (p. 34) van "*pañcāstikāya-cum-kāḷa*), en Sen (1953, p. 59) wys daarop dat Jaina-filosowe verskil daaroor of *kāḷa* by die *ajīva* ingereken moet word of nie.

Die absolute tyd is die helpende oorsaak van *vartanā* (voortduring). Die eienskappe van werklike tyd is óf algemeen óf besonderlik. Die algemene eienskappe is dat dit onbewus, onliggaamlik, subtiel of onwaarneembaar is en dat sintuiglik-waarneembare kwaliteite soos ligtheid, gewig, ensovoort, ontbreek. Daar is ook net één tyd, sonder begin of einde, ewig en sonder enige variasies. Die besondere eienskap van werklike tyd is dat dit die kontinuïteit van ander substansies moontlik maak (Sinha, 1952, p. 236 - 237). *kāḷa* is egter ruimtelik beperk, want daar is sekere dele van die heelal wat tydloos is (Schubring, 1966, p. 17). Wanneer *niscaya kāḷa* beperk word, bring dit empiriese tyd voort, en is dus die materiële oorsaak (*upādanakāraṇa*) van *vyāvahārika* tyd, en staan daar agter. Werk=

like tyd word beperk deur handelinge of bewegings van substansies en word empiriese-waarneembare tyd. Werklike tyd word afgelei van die modifikasies van substansies teweeggebring deur waarneembare tyd. Sinha gee die volgende verduideliking van wat hy daarmee bedoel: rys word in water gesit en verhit so= dat dit na verloop van sekere tyd verander in gekookte rys. Die bestaan van werklike tyd word afgelei van die *varṭanā* (kontinuïteit) van rys te midde van die gestadige veranderinge wat deur die empiriese tyd teweeggebring is. Werklike tyd bring nie die kontinuïteit voort nie, maar maak dit indirek wel moontlik. Die één *kāla* (tyd) word gemodifiseer in *samaya* (ontelbare momente) (Sinha, 1952, p. 236). Nadat die U.T.S. V, 38 gestel het dat "*kālaś ce 'ty eke*" (ook die tyd 'n substansie is volgens sommiges) vervolg dit in 39 "*so 'nantasamayaḥ*" (dat die tyd uit oneindig baie momente bestaan).

Vir die ingewyde is *kāla addhāsamaya* (onverdeelbaar), en maak gedurig ou dinge nuut en nuwe dinge oud. Die Jainas verduidelik dit met die beeld van die kind wat 'n ou man word en dan weer as 'n kind beliggaam word. Die *jīva* bly dieselfde, maar *kāla* is die krag wat die liggaam op een tydstip oud gemaak en later daaraan weer 'n jong liggaam gegee het (Stevenson, 1970, 107-108).

4.1.4.2 *Vyāvahārika kāla*:

Hierdie empiriese, relatiewe waarneembare tyd is die modifikasie van ewige *kāla*. Dit is tyd waargeneem as sekondes, minute, ure, dae, maande en jare, soos wat die oningewyde persoon dit sien (Stevenson, 1970, p. 107). Tyd wat so waargeneem word staan bekend as *samaya* (Dasgupta, 1969, p. 58). *kāla* is 'n *dravya* (substansie) en die empiriese tyd is

die *paryāya* (modifikasie) daarvan (Dasgupta, 1957, p. 198), die verskyning van die onveranderlike *kāla* in nog soveel vorme.

Die *vyāvahārika kāla* is die *parivartana* (helpende oorsaak van veranderinge) of *pariṇāma* (modifikasies) van die substansies. Tyd wat self 'n *dravya* (substansie) is, het *drauṣya* ((permanensie), *utpāda* (ontstaan) en *vyaya* (vernietiging) en is voorsien van *guṇa* (eienskappe) en *paryāya* (modi). Die *kāla* is wel permanent, maar empiriese tyd bestaan in die ontstaan en vernietiging van die *paryāya* wat bestaan in die sekondes, minute, ensovoort. Hul ontstaan en vergaan berus op ander oorsake (Sinha, 1952, p. 237). Behalwe die *pariṇāma* (wat ook as mutasies gesien kan word (Sen, 1953, p. 63), het die empiriese tyd ook nog *kriyā* (bewegings of aktiwiteite), *paratva* (afstand in tyd) en *aparatva* (nabyheid in tyd), asook *jīrmatva* (oudheid) en *navatva* (nuutheid) van substansies as funksies. Andersom gestel: Substansies duur voort in die tyd, maar hul modifikasies verander in die tyd, hul bewegings of agtereenvolgende posisies vind plaas in die tyd en hul oudheid of nuutheid hang af van die verloop van tyd (Sinha, 1952, p. 235).

Die Universum as geheel word deur die Jainas gesien as sonder oorsprong en sonder 'n einde, en dit ondergaan steeds verandering. Alle dinge is in die tyd en alle veranderinge vind in die tyd plaas (Hiriyanna, 1949, p. 62). Tyd word 'n *cakra* (wiel) genoem (Radhakrishnan, 1951, p. 317), verdeel in twee eras, die *avasarpinī* en die *utsarpinī* (Mehta, 1969, p. 51). Tyd waarborg die ordelike ontwikkeling van die wêreld, soos Sinha (1952, p. 237) dit sien: "Time causes evolution and dissolution. Creative evolution of the world is aided by *utsarpinī kāla*. Dissolution of it is aided by *avasarpinī kāla*". Hierby voeg Radhakrishnan (1951, p. 317) dat aangesien deur die loop van

die tyd alle dinge onderhewig is aan ontbinding van vorm, word tyd ook die vernietiger genoem (Vergelyk Deel I:1.1, 1.2, 1.3).

4.1.4.3 *kālāṇu*:

Omdat tyd geen uitgebreidheid het nie, is dit *anāstikāya* (Sharma, 1960, p. 63). Daar is twee soorte van uitgebreidheid, die *ūrdhvapracaya* en die *tiryakpracaya*. Die *ūrdhvapracaya* beteken dat dit mono-dimensioneel of longitudinaal (in die lengte) uitgebrei is. Die *tiryakpracaya* is multi-dimensioneel uitgebrei, soos die substansies *jīva*, *puṅgaḷa*, *ākāśa*, *dharma* en *adharma* in 'n twee-dimensionele reeks bestaan met oppervlak- te-uitbreiding. *Kāḷa* is uitbreiding van net een dimensie, in die liniêre orde. Dit beteken dat die momente van tyd nie saam met mekaar bestaan nie (Sinha, 1952, p. 235).

Kāḷa beslaan nie soos die ander *dravya* 'n hele aantal *pradeśa* (ruimtepunke) nie, en is wel ook saamgestel uit onverdeelbaar-klein *anu* wat egter nie saam met 'n aantal ander *anu* 'n *skandha* (groep) vorm nie (Mishra, 1957, p. 263). Aan die ander kant bestaan *kāḷa* uit onverdeelbaar-kleine *kālāṇu*. Hierdie mikroskopiese klein tydsdeeltjies meng egter nooit die een met die ander nie (Dasgupta, 1969, p. 58), maar is altyd afsonderlik. Die *lokākāśa* (universum) is vol van dié *kālāṇu*, dié deeltjies van die *kāḷa*, sodat daar geen plek is waar hulle nie in die wêreld is nie. Hierdie *kālāṇu* is onsigbaar, ontelbaar, *niṣkriya* (onaktief) en sonder vorm. Omdat hulle nie *skandha* vorm nie, bestaan elke afsonderlike *kālāṇu* in sy eie *pradeśa* in die *lokākāśa* sonder dat dit meer as een *pradeśa* daarin het (Mishra, 1957, p. 264).

Elke *kāḷāṇu* bestaan in sy eie hoedanigheid in elke *pradeśa* in die aardse ruimte, en is self heeltemal sonder aktiwiteit. Verskillende *kāḷāṇu* bestaan in verskillende *pradeśa* (Sinha, 1952, p. 237). Hulle meng nooit met mekaar nie, en hierdie eienskap onderskei tyd van alle ander substansies. Die *kāḷāṇu* is afsonderlike mekaar opvolgende partikels terwyl al die ander substansies versamelings van onverdeelbare deeltjies is wat die een onafskeidbaar van die ander is. Net soos wat *ākāśa* die *ādharma* (opvangbak) van ontelbare substansies is, en ook sy eie *ādharma*, so is *kāḷā* die helpende oorsaak van sy eie modifikasies en dié van die ander substansies. Die *saṃaya* of *kāḷāṇu* is die tyd wat 'n atoom neem om van een *pradeśa* na 'n ander te beweeg (Sinha, 1952, p. 238). *Kāḷā* word soms beskryf as 'n kwasie-substansie, 'n allesdeurdringende vorm van die wêreld waaraan die opeenvolgende bewegings van die wêreld geryg word. Dit is nie die somtotaal van 'n reeks diskontinue veranderinge nie, dog 'n durende proses, 'n voortdurende van die verlede in die hede (Radhakrishnan, 1951, p. 316). Volgens die realistiese standpunt van die Jainas is *pudgala*, *ākāśa* en *kāḷā* onafskeidbaar die een van die ander, maar is die eenheid van die dinamiese wêreld. Die wêreld is trouens saamgestel uit atome van *pudgala*, *pradeśa* en *kāḷāṇu* sowel as *gati* en *sthiti* (Sinha, 1952, p. 23).

4.1.5 *Pudgala*:

Saam met *jīva* is *pudgala* die enigste *dravya* wat *rūpī* is, wat dus vorm het (Stevenson, 1970, p. 108), maar dit verskil radikaal van *jīva* daarin dat dit nie lewend is nie (Guseva, 1971, p. 60). Dit is nie besied nie (Strauss, 1925, p. 113). *Pudgala* is ook *astikāya* saam met *jīva*, *dharma*, *adharma* en *ākāśa*, met ander woorde, hulle is werklikhede wat bestaan in relasie

tot ruimte (Chakravarti, 1957, p. 111). *Pudgala* is dus ekstensief en beslaan meer as een *pradeśa* (Sinha, 1952, p. 206).

4.1.5.1 Betekenis van *pudgala*:

Die woord is afgelei van twee woorde, naamlik "*put*" wat same-smelting, ineenvloeiing beteken, asook "*gaḷa*" wat splyting, deling beteken. Saamgestel beskryf die twee woorde net een substansie, te wete stof, materie (Zaveri, 1970, p. 69). Dit word volgens Zaveri net deur die Jaina-literatuur gebruik. Dit is seker dat die woord *pudgala* in die metafisika van die Jainas in 'n eienaardige sin gebruik word as 'n onbewuste substansie (Jindal, 1972, p. 78). Die Boeddhiste gebruik egter dieselfde woord vir 'n ander begrip, in die sin van siel (Sharma, 1960, p. 64). Met die Prakrit woorde *pudgaḷa*, *atta*, *satta* en *jīva* druk die Boeddhiste hul diskussies met betrekking tot individu, individualiteit, persoonlikheid, self en die siel uit. Aan die ander kant wys Law (1961, p. 5) daarop dat in die Boeddhisme *puggala* as 'n biologiese term nêrens gebruik word om die bestaan van 'n individuele wese of 'n lewende persoon te ontken nie. In die Abhidhamma-literatuur van die Boeddhiste staan *puggala* gelyk aan karakter of siel. Volgens die Boeddhiste het 'n individu nie werklike bestaan nie. Daarom beweer Law dan: "The term *puggala* does not mean anything real. It is only apparent truth (*sammutisacca*) as opposed to real truth (*paramattha sacca*)".

4.1.5.2 *Pudgaḷa* in die U.T.S.:

Umāsvāti gee net in die U.T.S. V en VIII besondere aandag aan die behandeling van *pudgaḷa*.

In die U.T.S. V, 1 stel hy dit as uitgangspunt "*ajīvakāyā dharmādharmākāśapudgaḷāḥ*" (die lewelose massas is beweging, remming, ruimte en stof). Hier kan vergelyk word wat by 1 hieroor verduidelik is. Dan vervolg hy in die U.T.S. V, 4: "*rūpinahpudgaḷāḥ*" (die stof is liggaamlik), wat 'n onderskeiding daarstel met die ander *ajīvīkāyā* wat onliggaamlik is. Wat die getal betref, dui die U.T.S. V, 10 aan "*saṃkhyeyāsaṃkhyayāś ca pudgaḷānām*" (die stof is talryk, ontelbaar en oneindig baie).

Ook die aantal punte wat die stof beslaan, word uitgespel in die U.T.S. V, 14 "*ekapradeśādīsu bhājyaḥ pudgaḷānām*" (die stof neem een of meer punte in, al na gelang van sake). Dit beteken dat een atoom net een punt in die ruimte inneem, 'n *dvyanuka* een of twee, 'n *tryanuka* een tot drie punte, ensovoort. Volgens die kommentaar van Sarvārthasiddhi kan 'n oneindige aantal *paramāṇu* wat *sūkṣmabhāvena parīṇata* is plek vind in een *pradeśa* van die *ākāśa*. Die ondeurdringbaarheid word net gevind by die *bādara* (growwe liggame) maar nie by die *sūkṣma* (fynere liggame) nie. Van die voorwaardes vir die stoflike bestaan sê die U.T.S. V, 19 "*śarīravāṇamanahprāṇāhpānāḥ pudgaḷānām*" (die voorwaardes van die stof is liggaamlikheid, spraak, bewussyn, uit- en inaseming). Nie net die liggaamlike liggame ("körperlike Leiber") is stoflik nie, maar ook die ander waarvan in die U.T.S. II, 37 sprake is "*audārikavaikriyāhārakātaiśakarmānāni śarīrāni*" (daar is vyf liggame, die aardse liggaam, die veranderingsliggaam, die plekverwisselende liggaam, die vurige liggaam en die karmiese liggaam). Ook die *karma* is stoflik (*karma paudgaḷīkam*). Om dit te begryp moet in gedagte gehou word dat die materie nie bloot in growwe vorm nie, maar ook in fynere vorm (*sūkṣmaparīṇāma*) bestaan. Daarbenewens gee die U.T.S. V, 23 ook die eienskappe van die *pudgaḷa* aan as "*sparśara-saḡandhavarnāvantāḥ pudgaḷāḥ*" (die stof het tasbaarheid, smaak, reuk en kleur). Die verband van die *jīva*, die *pudgaḷa* en

die *karma* kom na vore in die U.T.S. VIII, 2 as "*śakṣāyatvāḥ jīvaḥ karmāṇo योग्यं पुद्गलं ादत्ते*" (omdat die wêreldgebonde siel hartstogte het, neem dit stof op wat vir die *karma* geskik is). Dit moet steeds in gedagte gehou word dat die Jainas *karma* beskou nie as 'n eienskap van die siel nie, maar as iets materieels soos dikwels uitgespreek word in die woordverbinding *pudgalaṃ karma*. Die *karmāṇo योग्यं* beteken stof wat geskik is om *karma* te word.

4.1.5.3 *Śarīra*-liggame:

Later word onder die *pinda-prakṛti* die *śarīra-nāma-karma* en die *bandhana-nāma-karma* in besonderhede weergegee, maar word hier reeds kortliks aangedui. Hulle is:

4.1.5.3.1 *Audārika-śarīra* (die growwe aardse liggaam) is aan mense en diere eie (Jindal, 1958, p. 146). Hierdie liggaam is by die onderskeie wesens baie verskillend. Daar is *jīva* wat elkeen vir hulleself 'n eie liggaam besit, maar daar is ook *jīva* wat gemeenskaplik met ander *jīva* 'n liggaam besit. Von Glasenapp (1964, p. 1969) dui aan dat dit die geval met baie plante is soos knoffel, uie en andere. Die aardse liggaam van baie wesens is so fyn dat 'n mens hulle hoegenaamd net kan opmerk waar hulle in groot menigtes saam is, soos die geval is met sommige soorte diere (elementêre wesens en plante).

4.1.5.3.2 *Vaikriya-śarīra* (die veranderlike liggaam) bestaan uit fyn stof. Van nature kom dit voor by hellewesens, hemelwesens (Jindal, 1958, p. 146) en by sekere diere (Von Glasenapp, 1964, p. 168) maar ook mense kan dit verkry op grond van hoë volkomeheid. Hierdie liggame kan na willekeur deur die draers in gestalte en grootte verander word.

4.1.5.3.3 *Āhārika-śarīra* (projekteerbare liggaam) bestaan uit goeie en suiwere substansie en is sonder aktiewe en passiewe weerstand. Jindal (1958, p. 146) beskryf dit as die "spiritual man-like emanation from the head of a saint in doubt, in the sixth spiritual stage". Die *sādhu* in die *apramatta-sanyata* stadium kan vir 'n kort tyd 'n projekteerbare liggaam aanneem "um damit versehen bei einem an einer anderen Stelle der Welt befindlichen Lehrer Auskunft über schwierige dogmatische Fragen einzuholen" (Von Glasenapp, 1964, p. 168). Ook die kommentaar op die U.T.S. II, 37 beskryf hierdie liggaam so dat dit 'n *pūrvadhara* in staat stel om oor moeilike dele van die skrifte 'n *arhat*, wat in 'n ander wêreld vertoef, te kan raadpleeg terwyl sy *audārika-śarīra* op hierdie aarde bly.

4.1.5.3.4 *Taijasaśarīra* (elektriese of vurige liggaam) is 'n liggaam wat altyd die aardse liggaam vergesel (Jindal, 1958, p. 146). Dit help enersyds om spys wat ingeneem is te verter en bestaan uit atome van vuur (Von Glasenapp, 1964, p. 169), maar kan andersyds ook deur askete gebruik word om ander wesens of dinge te verbrand. Volgens die kommentaar op die U.T.S. II, 37 help dit die heiliges wanneer hulle vervloek en seën.

4.1.5.3.5 *Kāmaṇa-śarīra* (karmiese liggaam) wat die *karma*-stof opvang. Dit verander van oomblik tot oomblik omdat die *jīva* voortdurend nuwe *karma* opneem en dié wat reeds binne is verbruik (Von Glasenapp, 1964, p. 169). Hierdie karmiese liggaam word volgens Jindal (1958, p. 146) by alle aardse *jīva* aangetref.

Die vyf bogenoemde liggame, elk fyner as die voorafgaande een, beslaan elkeen meer materiële punte as die voorafgaande en is dus digter.

Elke wese wat in die *saṃsāra* ronddwaal, met inbegrip van dié *jīva* wat hom op die weg van die een na 'n ander bestaansvorm bevind, het altyd twee liggame, die *taijasa* en die *kāmaṇa*. By hierdie liggame word geen genieting of leed en ook geen ledemate aangetref nie. Niks kan ook teen hulle weerstand bied nie; hulle beweeg trouens deur alles sodat hulle die ganse wêreld tot by die uiteindes daarvan kan deurkruis. Benewens hierdie twee liggame kan 'n wese in die een of ander bestaansvorm gelyktydig hoogstens nog twee ander liggame hê. Die *vaikriya*- en die *āhāraka-śarīra* tree egter nooit terselfdertyd op nie en die *āhāraka-śarīra* kom ook net gemeenskaplik met die *audārika-śarīra* voor. Van die vyf liggame is net die aardse liggaam met die gewone menseoog waarneembaar, dog al vyf besit gesamentlik soos alle stoflike dinge wel reuk, smaak, kleur en tasbaarheid (Von Glasenapp, 1964, p. 169).

4.1.5.4 *Anu* en *skandha*:

Onder 4.1.4 is reeds by die *kāḷa* kennis gemaak met die Jainas se begrip van die *anu* (atoom) en *skandha* (groep atome) in aansluiting by die begrippe van *astikāya* en *pradeśa* in 2. Die Jainas se fisika het dan ook as vernaamste uitgangspunt die atoomstruktuur van die universum (Radhakrishnan, 1951, p. 317). Alle fisiese voorwerpe wat sintuiglik waarneembaar is, bestaan uit atome of *paramāṇu*. Hierdie kleinste stofdeeltjie, die *paramāṇu*, is onverdeelbaar en onvernietigbaar. Die onverdeelbaarheid word deur Zaveri (1970, p. 72) raak beskrywe, dat dit nie deur die skerpste wapen en die sterkste

elektriese krag gesplyt kan word nie. Die warmste vuur kan dit nie verteer nie. *Pudgaḷa* bestaan dan aan die een kant uit *paramāṇu* wat afsonderlik en ondeelbaar is, en aan die ander kant uit *skandha*, *deśa* en *pradeśa* wat aan mekaar skaakel (Stevenson, 1970, p. 109). Die *anu* is almal ewig, en het reuk, smaak, kleur en tasbaarheid (Dasgupta, 1957, p. 196). Die reuk van die *anu* is goed of sleg. Die smaak is bitter, prikkelend, saamtrekkend, suur of soet (die souterige smaak word beskou as 'n onderafdeling van die soet smaak). Die kleur is swart, blou (groen), rooi, geel of wit. Die tasbaarheid is swaar, lig, sag, rof, koud, warm, klewerig of droog (Von Glasenapp, 1964, p. 155). 'n Atoom het geen punte, begin, middel of einde nie. Dit is volgens Radhakrishnan (1951, p. 317) "infinitesimal, eternal and ultimate". Dit word nie geskep of vernietig nie. Dit is *amūrta* (vormloos) hoewel dit die basis van alle *mūrta* (vorm) is. Dit word soms beweer dat die *anu* wel vorm het in die sin dat die *kevalin* (alwetende) dié vorm kan waarneem. Radhakrishnan verduidelik dan verder (p. 318) dat die atome gewig het sodat die swaarder atome afsak en die ligter atome opstyg. Elke atoom beset een *pradeśa* (punt in die ruimte), maar as die *anu* in die fyn toestand is beslaan ontelbare atome die plek van een growwe *anu*. Law (1961, p. 6) wys op 'n ander wyse van benaming as hy sê "We cannot speak of half an atom (*arddha*) since an atom (sic) is an indivisible unit of matter". By verdeling hou dit op om 'n atoom te wees (*paramonoh arhikarane paramanutvabhavaprasaṅgat*).

Alle stoflike dinge behalwe atome word voortgebring deur verbinding van *anu*, wat onderworpe is aan wedersydse aantrekkingskrag. Twee atome skakel aaneen as die een taai en die ander droog is, of as beide se grade van klewerigheid of droogheid wissel. Atoomskakeling vind net plaas as die atome ongelyksoortig van aard is. Volgens Sinha (1952, p. 229) vind die aaneenskakeling van atome plaas deur *sāmyoga* (blote naasmekaarstelling, "juxtaposition"). Die analise van atoomskakeling of die wedersydse aantrekking of afstoting van atome om molekules te vorm is volgens Ray (1969, p. 139) die Jaina se merkwaardigste bydrae tot die atoomteorie. Ray wys dan op die bespreking van die saak in die U.T.S., en Sinha (1952, p. 228-229) som dit dan verder op. Die U.T.S. V, 32 toon aan hoedat twee stowwe verbind word: "*snigdharūksatvāḍ bandhaḥ*" (verbinding tree in as die een klewerig en die ander droog is). Jacobi (1906, p. 516) gee dan Sarvārthasiddhi se kommentaar hieroor deur die illustrasie van die verskillende grade van *snigdha* (gladheid) in water, bokmelk, koeimelk, buffelmelk, kameelmelk en gesmelte botter. Daarteenoor is daar verskillende grade van *rūkṣa* (grof- en droogheid) in stof, koringkorrels en klippe, Beide hierdie eienskappe is eie aan die atome.

Volgens die U.T.S. V, 33 "*na jaghanyaguṇānām*" (nie van die laagste graad nie) tree 'n atoom van die heel laagste graad hoe genaamd nie in skakeling met 'n ander atoom nie. Maar die U.T.S. V 34 stel verder duidelik "*guṇasāmye sadṛśānām*" (nog by gelyke grade van dieselfde soort) dat twee *snigdha* of twee *rūkṣa* van gelyke graad, te wete tweede, derde graad ensovoort, hoe genaamd nie met mekaar skakel nie. Volgens Sarvārthasiddhi se kommentaar skakel selfs *snigdha* en *rūkṣa* van dieselfde graad nie met mekaar nie. Daarteenoor, vervolg die U.T.S. V, 35 "*dvvyadhikādiguṇānām tu*" (maar van die met twee onderskeie grade)

dat ongelykgradiges wel met mekaar skakel, en dit word selfs met 'n algebraïese formule uitgewerk. Die verbinding vind plaas soos beskryf in die U.T.S. V. 36: "*bādhē samādhikau pāriṇāmikau*" (in die skakeling assimileer die van gelyke en die van hoëre graad) sō dat 'n gelyksoortige skakeling bestaan wanneer 'n *snigdha* (en ook 'n *rūkṣa*) met 'n *rūkṣa* (en ook 'n *snigdha*) van dieselfde graad skakel. Ook ontstaan 'n gelykgradige skakeling as twee ongelykgradiges met mekaar verbind. Jacobi (1906, p. 517) wys daarop dat Sarvārthasiddhi in hierdie *sūtra* die woorddeel "*baṃ*" uitlaat, wat dan sy verklaring van die vorige *sūtra* weerspreek. Ray (1969, p. 139) vra dan of blote kontak of naasmekaarstelling genoegsaam is, en of die atome behoorlik aan mekaar geskakel moet word. Hy toon aan dat daar geen onderskeid gemaak word tussen die magte wat atome van dieselfde *bhūta* (elementêre substansie) saamskakel en die chemiese affiniteit van die een *bhūta* tot 'n ander nie. Die Jainas neem aan dat die onderskeie soorte *bhūta* almal ontwikkel het uit dieselfde oorspronklike atome. Die gevolg is dat daar nie verskil bestaan tussen atomiese magte wat lei tot die vorming van chemiese samestellings en 'n ander soort wat die oorspronklike skakeling van atome teweegbring om molekules te vorm nie. Volgens Ray (1969, p. 140) is blote naasmekaarstelling nie genoeg nie, maar atome en molekules moet behoorlik geskakel word om 'n *skandha* te vorm. Onder normale omstandighede moet een stofdeeltjie negatief en die ander positief (*viśamaguṇayukta*) wees. Dit is dus nie bloot dat die een droog en die ander vloeibaar is, of dat die een glasagtig ("vitreous") en die ander taai ("resinous") is nie, maar dis twee teenoorgesteldes wat aan mekaar kleef. Die Jainas aanvaar dus die aantrekking en afstoting van atome.

Die beweging van atome word teweeggebring deur die media van *dharma*, *adharma* en *ākāśa*. Die een *skandha* (saamskakeling) van die *anu* kombineer dan verder met ander *skandha*, sodat tweeledige tot meervoudige saamskakelings tot in die oneindige aangetref kan word. Volgens Radhakrishnan (1957, p. 318) is alle *pudgaḷa*, alle waarneembare voorwerpe, 'n *skandha*, en die fisiese wêreld as geheel is 'n *mahāskandha* (die groot saamskakeling). Daar dien op gelet te word dat in teenstelling met ander bronne, Law (1961, p. 6) van die *anu* praat as 'n molekule wat 'n kombinasie van meer as een atoom is. Daarbenewens is 'n *skandha* (aggregaat van *pudgaḷa*) vir Law die resultaat as vyf molekules organies kombineer. Disintegrasie van 'n liggaamlike aggre= gaat kom voor as gevolg van die skeiding van die molekules en die atome. Deur die proses van organiese ontwikkeling of evolusie word die verskillende grade en vorme van interne kohesie aangetref (Law, 1961, p. 6).

Vanuit die oogpunt van vorm kan die *pudgaḷa* verskillende gedaantes vertoon, te wete sirkelvormig, bolvormig, driehoekig, vierkantig of langwerpig (Stevenson, 1970, p. 109). *Pudgaḷa* moet 'n bepaalde vorm hê, maar sommige kan nie duidelik beskryf word nie, soos byvoorbeeld die gedaante van 'n wolk. Andere kan duidelik gedefinieer word as rond of driehoekig (Von Glasenapp, 1964, p. 156).

4.1.5.5 Digtheid van *pudgaḷa*:

Vanuit die oogpunt van digtheid onderskei die Jainas ses soorte van *pudgaḷa*. Hierdie soorte is:

4.1.5.5.1 *Stiūla-sthūla* (grof-grof) is 'n baie groot soliede voorwerp soos 'n berg, 'n ysterpilaar, 'n steen, metaal; kortom, alles wat indien verdeel nie weer sonder die gebruik van 'n hegmiddel hersaamgevoeg sal kan word nie.

4.1.5.5.2 *Sthūla* (grof, vloeibaar grof) is materie soos botter, water, olie; kortom, alles wat vloeibaar is en wat indien verdeel, weer vanself ineenvloei.

4.1.5.5.3 *Sthūla-sūkēma* (grof-fyn) is materie soos sonskyn, duisternis en skaduwee; kortom, alle dinge wat die mens kan sien, maar nie kan tas nie, al lyk dit ook hoe groot. Jindal (1958, p. 145) wys op die interessante vergelyking van hierdie opvatting met die ou Westerse korpuskulêre teorie van lig voordat dit deur die moderne golfteorie van Huygens vervang is.

4.1.5.5.4 *Sūkēma-sthūla* (fyn-grof) is materiële dinge wat geruk, geproe, gehoor of getas maar nie gesien kan word nie. Hieronder kan gereken word welriekendheid, soetigheid, ensovoort. Die onderskeid tussen hierdie en die vorige digtheid is dat die *sthūla-sūkēma* meer grof as fyn is omdat dit as lig, skaduwee, ensovoort, gesien kan word, en dat daarteenoor die *sūkēma-sthūla* nie gesien kan word al is die oorsprong ook grof. Die gasse wat in die natuurwetenskap gebruik word, sal as *sūkēma-sthūla* beskou kan word.

4.1.5.5.5 *Sūkēma* (fyn) is onsigbaar en trouens onwaarneembaar deur enigeen van die sinuie en is stof met die moontlikheid om *karma* te word, of stof wat reeds *karma* is.

4.1.5.5.6 *Sūkṣma-sūkṣma* (fyn-fyn) is stof wat die skakeling van twee of meer *paramāṇu* as sy atome het. Volgens sommige Jainas is dit die *paramāṇu* self (Von Glasenapp, 1964, p. 156; Jindal, 1958, p. 145). Dit moet in gedagte gehou word dat die *paramāṇu* beskou word as dié stofdeeltjie wat hoegenaamd nie verder verdeel kan word nie. In die plek van die benaming *sthūla* (grof) gebruik Chakravarti (1957, p. 117) eerder die benaming *bhadra* (digtheid). Hy beskryf dan die ses soorte *skandha* as *bhadra bhadra* (solied); *bhadra* (vloeibaar); *sukṣma bhadra* (skynbaar solied in die skaduwee); *bhadra sukṣma* (klein deel= tjies waarneembaar met die sintuie); *sukṣma* (klein en onwaar= neembaar) en *sukṣma sukṣma* (buitengewoon klein).

4.1.5.6 *Vargaṇā*:

Vanuit die oogpunt van molekulêre samestelling kan *pudgaḷa* in 23 soorte verdeel word. Hulle is:

- Aṇu vargaṇā* (atoom);
- Samkhyātāṇu-vargaṇā* (molekule met telbare atome);
- Asamkhyātāṇu-vargaṇā* (molekule met ontelbare atome);
- Anantāṇu-vargaṇā* (molekule met oneindige atome);
- Āhāra-vargaṇā* (assimilasie-molekule);
- Āhāra agrāhya-vargaṇā* (assimilasie-onontvanklike molekule);
- Taijasa-vargaṇā* (elektriese molekule);
- Taijasa agrāhya-vargaṇā* (elektries-onontvanklike molekule);
- Bhāṣā-vargaṇā* (spraakmolekule);
- Bhāṣā-agrāhya-vargaṇā* (spraak-onontvanklike molekule);
- Mano-vargaṇā* (verstandsmolekule);
- Mano agrāhya-vargaṇā* (verstandsonontvanklike molekule);
- Kārmāṇa-vargaṇā* (karmiese molekule);
- Dhruva-vargaṇā* (vaste molekule);

Sāntara-vargaṇā (inter-non-inter molekule);
Sāntara śūnya-vargaṇā (inter-onverskillige molekule);
Pratyeka śarīra-vargaṇā (individuele-liggaamsmolekule);
Dhruva śūnya-vargaṇā (vaste onverskillige molekule);
Vādara nigoda-vargaṇā (growwe algemene liggaamsmolekule);
Vādara nigoda-śūnya-vargaṇā (growwe onverskillige molekule);
Sūkṣma nigoda-vargaṇā (fyn algemene liggaamsmolekule);
Nabho-vargaṇā (ronde molekule) en
Mahā-skandha-vargaṇā (groot-molekule molekule).

Van hierdie lys, aangedui deur Jindal (1958, p. 145-146), is die heel belangrikste die *āhāra-vargaṇā*, die *taijasa-vargaṇā* die *bhāsa-vargaṇā*, die *mano-vargaṇā* en die *kārmāna-vargaṇā*. Die rede is dat die *audārika*, *vaikriyika* en *āhāraka-śarīra* gemaak is van molekules van *āhāraka-vargaṇā*. Die *taijasa-śarīra* is gemaak van die *taijasa-vargaṇā*, die spraak van die *bhāsa-vargaṇā*, die verstand van die *mano-vargaṇā* en die karmiese liggaam van die *kārmāna-vargaṇā*.

5. Saamvattende opmerkings oor *ajīva*:

Die *ajīva* bestaan uit vyf entiteite waarvan vier *amūrta* (onliggaamlik) is, te wete *dharma*, *adharma*, *ākāśa* en *kāla*, terwyl die vyfde *mūrta* (liggaamlik) is, te wete *pudgaḷa*. Die *pudgaḷa* is die draer van energie. Alles in die wêreld van die *ajīva* is *dravya* (wesenlik) of *paryāya* (besig om van wese te verander). *Pudgaḷa* en sy *paryāya*, (veranderinge van toestand), hetsy in die aard van *parispanda* (subtiele beweging) of van *parināma* (ontwikkeling), beskryf die fisiese teenoor die meta-fisiese in die *jīva* (Ray, 1969, p. 138).

In die universum is die *jīva* en die *ajīva* steeds op een of meer wyses aan mekaar geskakel. Die belangrikste kombinasie van *jīva* en *ajīva* is die mens in sy liggaam (Jindal, 1958, p. 144). Dit is ook duidelik dat die liggaam gedurig aan verandering onderhewig is na aanleiding van die *karma* (handelinge) van die mens se gemoed, spraak en liggaam. Jindal noem sprekende voorbeelde as hy sê "A feeling of modesty in the mind of the maiden paints her cheeks with blush. A sad thought gives one a long face. Criminal broodings breed a criminal look in a man or woman. The pious chanting of a hymn or prayer gilds one with the calm detachment and glory of the halo of a priest or devotee. Our food, dress, play and work, all bring about constant changes in the body".

Met die beginsel van die algemene natuurwet dat stof met stof saamskakel, en dat dit gewoonlik eendersterstof is wat mekaar aantrek, het die res van die Kategorieë te doen, wat dan ook kortliks behandel word. In die lig van die verskil in opvatting oor die aantal Kategorieë en die presiese volgorde, word in die volgende hoofstukke eers die *punya*, *pāpa* (en gedrag) behandel, vervolgens die *āśrava*, *bandha* (en *karma*), dan die *samvara* en *nirjarā*, en uiteindelik die *mokṣa* (en *guṇasthāna*).

PUNYA, PAPA EN GEDRAG

1. *Punya*:

Die derde Kategorie is *punya* (verdiensielikheid), hoewel dit in Jain journal (1972, p. 160) die vyfde Kategorie genoem, en deur die *Digambara* as 'n onderdeel van *āśrava* beskou word.

Pāpa (onverdiensielikheid) en *punya* is vorme van gedrag, en dit hou direkte verband met die *karma* wat na die een of ander kant toe lei. Volgens Chakravarti (1957, p. 130) word *karma* wat na regte gedrag lei "goed" genoem en is *punya*, terwyl *karma* wat na slegte gedrag lei "sleg" genoem word en *pāpa* is.

Punya en *pāpa* is wel verskillend van mekaar maar dit is net 'n verskil van graad. Chakravarti gebruik die beeld van twee boeie; die een is van goud en die ander is van yster. Hulle verskil wel in materiaal, maar hê albei dieselfde doel, te wete om die mens vas te ketting. Albei moet vermy word, want die siel wat begeer om dié *karma* te hê, of wat daaraan verbonde wil wees, hetsy dat dit die goeie of die slegte *karma* is, is noodwendig gebind met dié boeie.

1.1 *Bhāvaṇya* en *dravyaṇya*:

Welwillendheid en suiwere denke is 'n *śubhapaṇāna* (gunstige) modifikasie van die *jīva*. Dit is volgens Sinha (1952, p. 239) *bhāvaṇya* (subjektiewe geregtigheid) en word ook genoem verdienstelikheid. Dit bring 'n gunstige modifi-

kasie van karmiese stof voort, wat *dravyapunya* genoem word. Subjektiewe verdienstelikheid bring objektiewe verdienstelikheid voort terwyl objektiewe verdienstelikheid die subjektiewe verdienstelikheid vergemaklik. So werk die *bhāvākarma* en *dravyākarma* op mekaar in. Gunstige denk-aktiwiteit is om onder andere vry te wees van dwaling en misleiding, asook om die regte geloof en kennis, die beoefening van eerbied, die betragting van die groot ede, te wete waarheidliewendheid, *ahimsa*, kuisheid, nie ontvang van geskenke en nie-steel te vermeerder. Op die verdienste deur die neem van ede, word later teruggekom. Verder is ook verdienstelik die onderdrukking van die vier hartstogte, te wete woede, hoogmoed, bedrieglikheid en hebsug asook die beheersing van die sintuie en die beoefening van boetedoeninge. Die karmiese *vandha* wat voortgebring word deur goeie of regverdige aktiwiteite van die *jīva* se gemoed, spraak en liggaam, en wat pregnant is met die potensiaal om gelukkige vrugte te dra, word *punya* genoem (Jain journal, 1972, p. 160). Verdienstelikheid bring genieting voort. *Bhāvapunya* bring *dravyapunya* voort, soos die onderskeie goeie *karma*, te wete *sadvedya* (wat genieting dra), *śubhayus* (wat 'n goeie lewe bepaal), *śubhanāma* (wat 'n goeie geaardheid bepaal) en *śubhagotra* (wat 'n goeie familie bepaal) (Sinha, 1952, p. 239-240). Dit beteken dat iemand as die vrug op sy regverdige *karma* fisiese en verstandelike geluk, gesondheid, skoonheid van liggaam, eiendom, roem, ensovoort, besit (Jain journal, 1972, p. 160). Dit is die onderskeidende eienskap van die Jainas se leer van *punya* dat dit die werklikheid van *bhāvapunya* en *dravyapunya* handhaaf, en wel sō dat *dravyapunya* niks anders is nie as *satkarmapudgaḷa* (gunstige karmiese stof) (Sinha, 1952, p. 200).

1.2 Soorte *punya*:

Volgens die Jainas is daar nege soorte *punya*, wat agtereenvolgens in behandeling geneem word.

1.2.1 *Anna punya*:

Dit is die verdienstelikheid van voedsel. Hierdie *punya* bestaan daarin dat die mens voedsel gee aan verdienstelike mense wat honger, swak, nooddruftig en hulpbehoewend is (Stevenson, 1970, p. 110). Deur voedsel te gee, beweer Law (1961, p. 16) kan 'n mens vir homself gesondheid en rykdom verseker. Maar dan moet dit gegee word aan iemand wat waardig is om dit te ontvang (Sharma, 1965, p. 129). Die grootste verdienste word verkry wanneer die voedsel aan monnike of nonne gegee word, maar dan moet hulle volgens Stevenson (1970, p. 110) Jaina-askete wees en nie byvoorbeeld Hindoe-askete nie. Dit moet ook op sodanige wyse gegee word dat dit nie *himsa* meebring nie, want dan sal die volste voordeel verkry word van hierdie liefdadigheid. Stevenson roep dan in herinnering dat Mahāvīra in 'n vorige lewe toe hy 'n houtkapper was, groot *punya* verdien het deur aan 'n aantal monnike wat verdwaal het kos te gee. Sy beloning daarvoor was dat hy in sy volgende inkarnasie 'n *deva* geword het en na 'n groot aantal verdere geboortes is hy beliggaam as Mahāvīra. Vir minder skitterende dienste kan 'n mens in die volgende lewe 'n handelaar, 'n heerser of bekleder van een of ander gesogte pos word.

1.2.2 *Pāna punya*:

Dit is die verdienstelikheid van water. Hierdie *punya* bestaan daarin om water aan die dorstige te gee (Law, 1961,

p. 16) wat dus beteken dat daar verdienste in is om iemand se dors te les deur water aan hom te verskaf (Sharma, 1965, p. 129). As een van 'n hele aantal religieë wat in lande met 'n swoel klimaat ontstaan het, leer die Jainisme dat daar 'n besondere beloning aan die gee van water aan die dorstiges verbonde is. Stevenson (1970, p. 110) wys op die onderskeiding dat dit wel nie skadelik is om ongekookte water aan 'n leek te gee nie, terwyl aan 'n askeet altyd gekookte water oorhandig moet word. Sy herinner aan die verhaal van Neminātha, die 22ste *tīrthaṅkara*, om aan te toon hoe 'n groot loon hier verdien kan word. Dit word verhaal van 'n sekere koning Śaṅkara en sy vrou Jaśomatī wat op 'n keer water waarin druiwe geweeke gewees het, aan 'n aantal dorstige monnike gegee het. As beloning is hulle in hul volgende lewe hergebore as Neminātha en as die dogter van 'n beroemde koning van Sorath onderskeidelik. Hoewel hulle verloof was, het hulle in dié inkarnasie nie getrou nie maar op die dag wat vir hul troue bepaal was, liewer askete geword en na verloop van tyd het hulle die *mokṣa* verkry.

1.2.3 *Vastra punya*:

Dit is die verdienstelikheid van kleding. Hierdie *punya* bestaan daarin om klere te skenk (Law, 1961, p. 16) wat dus beteken dat daar verdienste in sit om kleding te gee aan wie behoefte daaraan het om hul liggame te bedek (Sharma, 1965, p. 129). Hoewel volgens die Jainas die liefdadigheid van voedsel, water en kleding bewys kan word aan enige waardige persoon, is hulle des te effektiewer as hulle aan 'n Jainaskeet bewys word. In die legende deur Stevenson (1970, p. 111) aangehaal kom dit duidelik uit. Dit lui dat 'n ryk

handelaar se vrou eendag gesien het dat sommige monnike van die koue bibber. Sy het toe vir hulle komberse gemaak van goudstof uit 'n rol besondere materiaal wat sy by haar gehad het. As beloning daarvoor is sy die volgende keer gebore as Marudēvi, die moeder van die eerste *tīrthaṅkara* Rṣabhadeva. Sy het in dieselfde inkarnasie nog die *mokṣa* bereik.

1.2.4 *Layana punya*:

Dit is die verdienstelikheid om huisvesting te gee. Om aan enigiemand, maar besonderlik aan 'n askeet, onderdak te verskaf, hou baie verdienste in. Law (1961, p. 16) omskryf dit met om vir 'n monnik 'n huis te bou of te leen. Die verdienstelikheid van hierdie sowel as die volgende *punya* is afgeteken in die ou verhaal van hoe 'n pottebakker met die naam van Śakadāla, wat 'n volgeling van Gośāla was, gesien het dat Mahāvīra sy gehuggie binnekom en sy huis nader. Eers het hy hoegenaamd nie daaraan gedink om Gośāla se groot teenstander in sy huis in te nooi nie. Later het hy egter Mahāvīra se goddelike hoedanighede raakgesien en hom uiteindelik ingenooi en aan hom huisvesting gegee (Stevenson, 1970, p. 111).

1.2.5 *Śayana punya*:

Dit is die verdienstelikheid om beddegoed te voorsien. Volgens Law (1961, p. 16) is dit om 'n sitplek en 'n bed aan te bied, met as beloning 'n baie hoë posisie. In die besonder is dit verdienstelik as dit aan die askete aangebied word (Sharma, 1965, p. 129). In aansluiting by die verdienstelikheid van *layana punya* wat Śakadāla aan Mahāvīra

betoon het soos vermeld in 1.2.4, het hy ook aan hom 'n bed aan= gebied. Stevenson (1970, p. 111) wys daarop dat hy nie nog voedsel ook kon aanbied nie, omdat dit verbode is dat 'n *sādhu* op dieselfde plek as waar hy woon, nog mag eet ook. Die Aka= raṅga Sūtra se tweede boek behandel juis al die voorwaardes waaronder vir voedsel, slaapplek, kleding, 'n eetbakkie, enso= voort, gebedel mag word (Jacobi, 1964a, p. 88-177). In ant= woord op Śakadāla se verdienstelike werke het Mahāvīra aan hom die wet geleer en hom bekeer tot die ware geloof. Hy het in hierdie lewe 'n toegewyde *śrāvaka* geword en daarna 'n god. In sy reīnkarnasie as 'n man het hy 'n *sadhu* geword en op diē manier die *mokṣa* bereik (Stevenson, 1970, p. 111).

1.2.6 *Mana punya:*

Dit is die verdienstelikheid om die gemoed te beheers (Sharma, 1965, p. 129). Volgens Law (1961, p. 16) moet die *mana punya* beskou word as die verdienstelikheid om net goed te dink van alle mense. 'n Verdere faset is om net die beste vir alle mense te begeer (Stevenson, 1970, p. 111). Hierdie *punya* hang nou saam met die volgende een.

1.2.7 *Śarīra punya:*

Dit is die verdienstelikheid om die liggaam te beheers sodat enige soort van geweld teenoor andere vermy kan word om hulle op diē wyse te oorreed om sedelik verantwoord op te tree (Sharma, 1965, p. 129). Law (1961, p. 16) noem hierdie ver= dienstelikheid *kayapunya* (die verdienstelikheid verkry deur 'n lewe te red of diens te lewer). Stevenson (1970, p. 111)

gebruik beide benamings en beskryf hoedat 'n mens dit kan verkry deur homself uit te sit om diens te lewer of om 'n lewe te red. Sy gee in hierdie verband die verhaal deur van die vuur in die woud. In 'n sekere woud was daar net 'n kleineringe oop plek. Toe op 'n tydstip 'n geweldige vuur in die woud gewoed het, het al die diere na dié een oop plek gestroom tot dat daar nie meer plek vir almal was nie. Selfs die magtige olifant het daar toevlug geneem, en toe hy sy poot optel om sy houding te verander, het 'n hasie daaronder ingehardloop. Die olifant het onmiddellik gesien dat hy die hasie sou verpletter as hy sy poot sou neersit omdat daar hoegenaamd nie eens meer 'n ander plekkie vir die hasie was nie. Die olifant het toe sy poot vir die volgende aantal ure omhoog gehou, totdat hy van uitputting dood is. Hy is onmiddellik gereïnkarnear as die seun van 'n magtige koning, en in sy volgende geboorte het hy 'n askeet geword en die *mokṣa* bereik (Stevenson, 1970, p. 112).

1.2.8 *Vaṇḍana puṇya*:

Dit is die verdienstelikheid om die spraak te beheers (Sharma, 1965, p. 129) met die doel om geweld te bekamp en andere te oorreed om sedelik verantwoord op te tree. Stevenson (1970, p. 112) sluit hierby aan en beskou dit as die verdienstelikheid om te praat sonder om iemand se gevoelens seer te maak, en om andere te beïnvloed in die rigting van die religie en moraliteit. Law (1961, p. 16) sien dit bloot as die verdienstelikheid verkry deur die spraak. 'n Voorbeeld van hierdie soort *puṇya* is dat toe Kṛiṣṇa, die mees gewilde godheid van die Hindoes, op 'n tyd koning van Dvārakā was, hy Neminātha hoor preek het. Hoewel hy gevoel het dat hy self nie die opofferinge van 'n monnik se gestrenge lewe te bowe

sou kon kom nie, het hy enigeen van sy onderdane wat dit sou kon regkry, aangemoedig om hulle te laat inisieer, met die belofte dat hy vir hulle gesinne sou sorg. Sommige van sy mense het toe wel monnike geword en dit het aan Kṛiṣṇa soveel *vaṣṇana punya* besorg dat hy nog eendag 'n *tīrṭhankara* sal word hoe-wel hy nog geweldig baie *karma* het om ondertussen af te werk (Stevenson, 1970, p. 112).

1.2.9 *Namaskāra punya:*

Dit is die verdienstelikheid van vererende begroeting. Volgens Sharma (1965, p. 130) beteken dit om die askeet te begroet of voor hom neer te buig. Law (1961, p. 16) sien dit as die verdienstelikheid verkry deur eerbiedig te groet. Die Jainas sê dan ook dat 'n mens eers neerbuig voor religieuse mense, dan leer hy hulle ken, daarna besluit hy om hulle voorbeeld na te volg en deur dit te doen kan hy die *mokṣa* bereik. Stevenson (1970, p. 112) wys daarop dat dit vir die *Digambara* sowel as vir die *Svetāmbara* wel moontlik is om verdienstelikheid te verkry deur eerbiedig voor die beelde in hul tempels neer te kniel. Die *Sthānakavāsī* vereer egter uit beginsel geen beelde nie, maar buig wel voor hul *guru* (leermeester) neer. Omdat hulle sodoende dubbele verering aan die *guru* betoon, is die *Sthānakavāsī* al daarvan beskuldig dat hulle hul *guru* aanbid, wat hulle natuurlik hoogs verontwaardig ontken. Hulle wys daarop dat hulle nie eens offers van vrugte of blomme aan die *guru* opdra nie. Volgens Stevenson (1970, p. 112) sal dit gans onmoontlik wees om selfs net die name neer te skryf van alle legendes wat al vertel is om die groot vergoedinge te beskryf wat verdien is deur die verdienstelikheid van verering. Feit is egter dat die eerste trap

wat na die *mokṣa* lei daarin bestaan om neer te kniel. Onder 1.2.8 is gewys op die Jainas se verwagting dat Kṛṣṇa 'n *tīr-thahkara* gaan word, en dit word beweer dat hy sy eerste stap vanuit die *pātālā* (die laere oord waar hy hom nou bevind) sal gee deur eerbied te betoon.

1.3 Vrugte van *punya*:

Die *punya* se vrugte word in die sfeer van die *samsāra* geniet. Al het die *punya* ook gelei na die "pleasures of Swarga", en al het die *jīva* ook 'n *deva* geword, dit bly nog steeds net maar 'n lewe in die *samsāra*, en dit bly steeds onderworpe aan die sirkelgang van geboorte en dood. As Chakravarti (1957, p. 130) verwys na die ideaal wat nog steeds nie bereik is nie, sê hy "The ultimate idea is beyond Samsara. It is beyond the good and the evil".

Dit neem egter nie weg dat die *jīva* wel die vrugte van die verdienstelikheid in hierdie of in 'n volgende lewe mag geniet nie. Stevenson (1970, p. 113-116) gee dit kortliks aan as 42 maniere om die beloning van die *punya* te geniet.

1.3.1 *Śātavedanīya*:

Iemand weet dat hy hierdie beloning ontvang het as hy alles het wat hy nodig het om te eet, te drink en aan te trek.

1.3.2 *Unāgotra*:

Dit is wanneer iemand in 'n hooggeplaaste familie gebore is.

1.3.3 *Manuṣya gati:*

Dit is wanneer iemand die vreugde ervaar om as 'n man gebore te word en nie as 'n dier, 'n god of 'n hellewese nie.

1.3.4 *Manuṣya anupūrvī:*

Dit is wanneer iemand die vreugde ervaar om met sekerheid te weet dat hy in die volgende lewe as 'n man, en nie as 'n dier nie, gebore sal word. Dit bring drie gelukkige resultate van *punya*. Die laaste van hierdie resultate is dat die inherente krag van die *punya* so sterk is soos die leisels wat 'n os op die regte pad stuur.

1.3.5 *Devatā gati:*

Dit is wanneer die *punya* wat vergaar word baie sterk is, en iemand as 'n god gebore sal word en selfs 'n bekende god soos Kṛiṣṇa of Indra kan word.

1.3.6 *Devatā anupūrvī:*

Dit is wanneer die *punya* wat vergaar word sterk genoeg is om selfs 'n mindere god te word, want dit is darem 'n trap hoër as om gebore te word as 'n gewone mens. Hierdie *punya* hou 'n mens op die pad om 'n god te word.

1.3.7 *Pañcendriyapanuḥ:*

As iemand in hierdie lewe al vyf die sinthue het, is dit 'n bewys dat *punya* geniet word.

1.3.8 *Audārikaṣarīra:*

As iemand 'n groot en imposante liggaamsbou het in plaas van 'n klein liggaampie soos 'n mier, word *punya* geniet.

1.3.9 *Vaikreyaṣarīra:*

Wanneer *punya* 'n magiese uitwerking het, kan iemand 'n liggaam soos dié van 'n god verkry wat na willekeur kan verskyn en verdwyn. So'n liggaam kan ook, wanneer nodig, vier of ses hande te voorskyn bring, en reusagtig groot of dwergagtig klein word.

1.3.10 *Āhārakaṣarīra:*

Daar is sekere monnike wat vanweë hul kennis en hul gestrengheede, die vermoë het om 'n klein liggaampie van hulself uit te stuur na Mahāvīdeha om van die *tīrthaṅkara* daar antwoord te kry op twyfelvrae en geestelike moeilikhede. Die mag om hierdie *āhārakaṣarīra* te kan voortbring word beskou as een van die mees gesogte vrugte van *punya*.

1.3.11 *Audārika āṅgopāṅga:*

Dit is die vrug van *punya* om seker te wees dat die groot en imposante liggaam met al sy ledemate verkry sal word.

1.3.12 *Vaikreya āṅgopāṅga:*

Dit is die vrug van *punya* om seker te wees dat die magiese goddelike liggaam met al sy ledemate verkry sal word.

1.3.13 *Āhāraka āhgapāḥga:*

Dit is die vrug van *punya* om seker te wees dat die klein lig=gaampie met al sy ledemate verkry sal word.

1.3.14 *Taijasaśarīra:*

Dit is net deur hitte af te gee in 'n mens se liggaam dat lig=gaamlke funksies soos spysvertering, bloedsirkulasie, enso=voort, deurlopend kan voortgaan. Een van die vrugte van *punya* is om sodanige hitte te besit. In so 'n liggaam is *tejoleşyā* inherent teenwoordig en daarom besit dit die ver=moë om magiese vuur voort te bring.

1.3.15 *Kārmaṇaśarīra:*

Elke wese het 'n liggaam waar rondom sy onderskeie *karma* akkumuleer en waarsonder 'n *jīva* nooit enige van die vreug=devolle vrugte van *punya* sal smaak nie. Trouens, die feit dat die *jīva* hierdie liggaam het, is die gevolg van *punya*, want elkeen het een of ander vorm van *punya* vergaar.

1.3.16 *Vajrariśabhanārāṭa saṅghayana:*

Verskeie van die vrugte van *punya* loop uit op liggaamlke krag of aansienlikheid. Hierdie vrug verseker dat iemand in sy liggaam bene besit wat so hard soos yster en so sterk soos 'n bul s'n is.

1.3.17 *Samācaturastra saṁhāna:*

Hierdie vrug verseker dat die liggaam welgeskape, goedgevormd en elegant is.

1.3.18 *Śubha varṇa:*

Hierdie vrug verseker dat 'n mens 'n goeie huidskleur het.

1.3.19 *Śubha gandha:*

Hierdie vrug verseker dat iemand 'n aangename liggaamsreuk het.

1.3.20 *Śubha rasa:*

Hierdie vrug verseker dat iemand 'n goeie aantal bloedliggaampies het.

1.3.21 *Śubha sparśa:*

Hierdie vrug verseker dat die vel glad soos 'n perske voel.

1.3.22 *Agurulaḡhu nāmakarma:*

Hierdie vrug verseker dat iemand nie te vet of te maer is nie, dog van net die regte gewig.

1.3.23 *Parāḡhāta nāmakarma:*

Hierdie vrug maak iemand so sterk dat hy altyd die oorwinnaar in die stryd is.

1.3.24 *Ucchvāsa nāmakarma:*

As iemand aan asma of tuberkulose ly is dit 'n duidelike teken dat hy in 'n vorige lewe groot ongeregtheid begaan het want sy *punya* sou as vrug verseker het dat hy geen steuring met sy asemhaling sal ondervind nie.

1.3.25 *Ātapa nāmakarma:*

Die Jainas glo dat een van die gevolge van *punya* is dat hulle hergebore sal word as *Jyotiṣī devatā*. Hierdie godhede leef vir een lewe in die son en gee 'n haas ondraaglike skittering af wat die vrug van die *ātapa nāmakarma* is.

1.3.26 *Anuṣṇa nāmakarma:*

Die Jainas glo verder dat andere na die maan gaan waar dit besonder koud is. Daar gee hulle 'n koue uitstraling af wat die vrugte van die *anuṣṇa nāmakarma* is.

1.3.27 *Subhaviḥayogati:*

'n Mens se loopgang word bepaal deur sy vorige *karma*, en 'n statige wandelpas soos dié van 'n olifant, 'n gans of 'n bul is 'n doelwit wat nagestreef word as beloning van *punya*.

1.3.28 *Nirmana nāmakarma:*

Dit is 'n vrug van *punya* wat daartoe lei dat by hergeboorte iemand se ledemate deurgaans soepel en welgeskape is.

1.3.29 *Trasa nāmakarma:*

Dit is 'n vrug van *punya* waardeur 'n mens seker is dat hy minstens as 'n twee-sintuiglike wese hergebore sal word met 'n moontlikheid dat hy met al die sintuie begiftig sal wees.

1.3.30 *Bādara nāmakarma:*

Dit is 'n vrug van *punya* wat die sekerheid gee dat iemand by hergeboorte minstens groot genoeg sal wees om met die blote oog waargeneem te kan word.

1.3.31 *Paryāpti nāmakarma:*

Dit is 'n vrug van *punya* wat sal meebring dat in watter klas ookal iemand hergebore sal word, hy volmaak in daardie klas sal wees.

1.3.32 *Sthira nāmakarma:*

Elke kwaal en elke gebrek word deur die Jainas herlei na een of ander ongeregtheid in 'n vorige lewe. As 'n kind dus aan ragitis ly, moes hy in 'n vorige lewe iets gedoen het wat hom verhinder het om die vrug van *sthira nāmakarma* te pluk, want dit sou vir hom sterk en goedgeboude bene, pragtige tande en 'n gespierde liggaam gegee het.

1.3.33 *Pratyeka nāmakarma:*

Die Jainas glo dat in groente soos uie, aartappels, knoffel, rape, ensovoort, ontelbare *jīva* woon. As 'n mens *pratyeka*

nāmakarma as vrug op die *punya* verwerf het, kan hy nie verplig word om in een van die genoemde ondergrondse wortel- of bolge- wasse te woon nie. Hy sal, wat ookal die liggaam sal wees waarin hy herbore sal word, steeds in 'n liggaam kan woon waar hy alleen is. Voëls, diere of insekte het nie meer as een inwoner nie. Stevenson (p. 115) stel dit so raak as sy sê: "... it is only underground roots that take in troops of tene-ment lodgers".

1.3.34 *Śubha nāmakarma:*

Sekere ander belonings verseker dat iemand aangenaam is, soos die *śubha nāmakarma* wat 'n welgeskape liggaam, minstens van die middellyf af boontoe, verseker.

1.3.35 *Śubhaga nāmakarma:*

Dit verseker dat iemand gewild sal wees by almal met wie hy te doene kry.

1.3.36 *Śuṣvara nāmakarma:*

Dit verseker dat iemand 'n welluidende stem het.

1.3.37 *Adeya nāmakarma:*

Dit verseker dat iemand hoog geag word deur almal wat hy ontmoet.

1.3.38 *Yasokīrtti nāmakarma:*

Dit verseker dat iemand se vermaardheid toeneem waar ookal hy gaan.

1.3.39 *Devatā āyusya:*

Dit bepaal die tydperk wat iemand as 'n god sal deurbring.

1.3.40 *Manusya āyusya:*

Dit bepaal die tydperk wat iemand as 'n mens sal deurbring.

1.3.41 *Tiryāṇō āyusya:*

Dit bepaal die tydperk wat iemand as 'n laere dier sal deurbring.

1.3.42 *Tīrthaṅkara āyusya:*

Dit verseker dat iemand uiteindelik 'n *tīrthaṅkara* sal word.

1.4 Saamvattende opmerkings oor *punya*:

Dit is baie duidelik dat daar in geeneen van die groot Indiese stelsels, of dit nou die Brahmanisme, die Boeddhisme of die Jainisme is, soiets aangetref word as 'n ewigdurende plek van straf nie. Dit is heeltemal vreemd aan die Indiese voorstelling waarvolgens elke daad, hetsy goed of sleg, gelukkigheid of lyde voortbring vir 'n beperkte tyd, hoewel daardie tyd selfs besonder lank mag wees in ooreenstemming met die *jīva* se daad (Law, 1961, p. 17). Deur *punya* (verdienstelike daade) te verrig kan 'n mens vreugdes en gerieflikhede vir hierdie of vir 'n volgende lewe verdien (Law, 1961, p. 16).

Die vreugdes en gerieflikhede wat die *jīva* in die lewe op aarde verdien, is egter nie die hoogste goed nie. Chakravarti (1957, p. 132) spel dit uit as hy sê "The supreme reality is the pure self, the Omniscient, the Seer and the Knower. The contemplation fixed on this pure self is the means of attaining Nirvana". Beloning vir hierdie lewe is dus vir die *jīva* nie die hoogste werklikheid nie, en daar is baie mense wat hier heeltemal op 'n dwaalspoor is. Met striemende woorde wys Chakravarti (1957, p. 132) dan ook verkeerde verwagtinge wat 'n mens koester van die hand: "Performing Thapas or austerities and observing Vratras, the various vows without fixed contemplation on the pure self is merely a puerile conduct leading to nowhere". Hy gaan dan voort om aan te dui dat diegene wat buite die teenwoordigheid van die "pure self" is, ook al betrag hulle ede en beoefen gestrenghe, ontdaan is van regte kennis wat die voorwaarde vir die geestelike bevryding is. Diegene wat die gedragsreëls betrag onder die indruk dat hulle die pad na die *mokṣa* volg is geheel en al mislei, want selfs goeie gedrag lei onder daardie omstandighede net na karmiese binding. Die Drie Juwele van regte kennis, regte geloof en regte gedrag lei wel na die *mokṣa* so lank as wat hulle waar en reg is. As hulle egter onder die invloed van die ooreenstemmende karmiese stof 'n verkeerde wending neem, dan verlei hulle die *jīva* van die regte pad steeds in die *samsāra* in. Dit geskied ook met die *punya*, die derde groot Kategorie. Daar sal dus op 'n ander weg na bevryding gesoek moet word, nadat eers aan die vierde groot Kategorie, die *pāpa*, aandag gegee is, want "The true spiritual life is beyond good ... transcending Punya ..." (Chakravarti, 1957, p. 131).

2. *Pāpa*:

Die vierde groot Kategorie by die Jainas is *pāpa* (onverdienstelikhed). Om die religie van die Jainas te begryp moet daar duidelikhed wees oor wat presies met hierdie begrip bedoel word. Steeds is dit nie dieselfde as wat die Westerling onder die begrip "sonde" verstaan nie, hoewel enkele skrywers oor die Jainisme die woord "sin" gebruik vir *pāpa*. Stevenson (1970, p. 116) wys daarop dat *pāpa* dikwels 'n seremoniële eer=der as 'n morele oortreding is. Daar is in elk geval geen sprake daarvan dat dit 'n sonde is wat teen God of 'n hoëre wese se heilige wil gepleeg word nie. Dis daarom beter om deurgaans te praat van onverdienstelikhed.

In Jain journal (1972, p. 160) word *pāpa* as die sesde Kategorie beskou, die lynregte teenoorgestelde van *punya*. Soos voorheen reeds gestel, is *pāpa* (onverdienstelikhed) saam met *punya* vorme van gedrag wat direkte verband hou met die *karma* wat dit na die een of ander kant toe lei. *Karma* wat na slegte gedrag lei word "sleg" genoem en is *pāpa* (Chakravarti, 1957, p. 130). Volgens die beeld van Chakravarti is die verskil tussen *punya* en *pāpa* net dat die eersgenoemde 'n boei van goud en die laasgenoemde 'n boei van yster is; beide se funksie is egter om die *jīva* aan die *karma* te bind.

2.1 *Bhāvapāpa* en *dravyapāpa*:

Volgens Sinha (1952, p. 239) bestaan daar ook 'n ongunstige modifikasie van die *jīva*, genoem *aśubhāparināma*. Die teendeel van *bhāvapunya* (subjektiewe geregtigheid) is *bhāvapāpa* (subjektiewe ongeregtigheid). Sinha noem dit verder "vice or demerit".

Dit bring weer 'n ongunstige modifikasie van karmiese stof voort, wat *dravyapāpa* genoem word. Subjektiewe onverdienstelikhed bring objektiewe onverdienstelikhed voort terwyl objektiewe onverdienstelikhed die subjektiewe onverdienstelikhed vergemaklik. So werk die *bhāvakarma* en *dravyakarma* op mekaar in. Ongunstige *bhāva* is die teendeel van die gunstige *bhāva*, en hulle bring ongeregthede voort, wat weer op sy beurt pyn veroorsaak. Ongeregthede is die binding van *karma* wat te weeggebring word deur die bese aksies en reaksies van die gemoed, spraak en liggaam van die *jīva*. Dit behels in homself die krag om die kwade en ongelukkige gevolge voort te bring (Jain journal, 1972, p. 160).

As *bhāvapāpa* (subjektiewe ongeregthede) bring ongunstige *karma* *dravyapāpa* voort. Hierdie *dravyapāpa* is *asadvedya* (wat pyn voortbring), *aśubhāyus* (wat 'n slegte lewe bepaal) *aśubhanāma* (wat 'n slegte geaardheid bepaal) en *aśubhagotra* (wat 'n slegte familie bepaal) (Sinha, 1952, p. 240). Wreedheid, leuenagtigheid, diefstal, seksuele uitspattigheid, verbondenheid aan die voorwerpe van genieting, woede, hoogmoed, bedrieglikheid, hebsug, ensovoort, is die bese geneigdhede wat onvervreembaar is van die *jīva* se binding aan die *karma* van onverdienstelikhed (Jain journal, 1972, p. 160). Dit is die onderskeidende eienskap van die Jainas se leer van *pāpa* dat dit die werklikheid van *bhāvapāpa* en *dravyapāpa* handhaaf, en wel sō dat *dravyapāpa* niks anders is nie as *asatkarmapudgaḷa* (ongunstige karmiese stof) (Sinha, 1952, p. 240).

2.2 Soorte van *pāpa*:

Vir Desai (1956, p. 21) is die belangrike vraag "How many kinds are there of the principle of demerit?" As antwoord wys hy twee vorme uit, te wete bewuste en onbewuste.

Op sy kenmerkende metode van vraag en antwoord behandel Desai (1956, p.21-36) dit dan, en dit word hier opsommend weergegee.

2.2.1 *Aśetanā pāpa*:

Ongunstige trekke wat saamwerk met die vernietigende *karma* kan hieronder ingedeel word, soos die trekke wat genieting, 'n lang lewe, 'n welgeskape liggaam en 'n vooraanstaande famillie verhinder.

2.2.2 *Āśetanā pāpa*:

Die *jīva* het die kenmerk van gedrag, en die staat van intense hartstogtelikheid daarvan is *āśetanā pāpa*: In die hoofsaak kan daar sewe vorme onderskei word. Hulle is:

2.2.2.1 Impuls:

Daar is vier soorte van impulse, te wete eetlus, vrees, seks en verkryging van aardse goed. Die idee om suiwer en onsuiver te eet in te neem is al 'n ongeregtige gedagte omdat dit na die ryping van *karma* kan lei. 'n Vreesagtige gemoed het kwaadwillige gedagtes. Daar is sewe soorte vrees, te wete vrees vir hierdie wêreld, vrees vir die volgende wêreld, vrees vir beproewing, vrees vir die dood, skielike vrees, vrees om onveilig

te wees en vrees vir agterlosigheid. Die seksuele impuls is die wellustige begeerlikheid van 'n man en 'n vrou na mekaar. Die impuls om aardse skatte te vergaar bring ongeregtheid voort omdat dit 'n bewuste handeling is.

2.2.2.2 Skrynende konsentrasie:

Hierdie soort konsentrasie kan ook as monomanie beskou word en het vier vorme. Die eerste is om geskei te wees van dit waar= van iemand hou, soos skok by die dood van 'n vader, moeder, man of vrou, asook 'n fortuin wat gesink het, ensovoort. Die tweede is vereniging met dit waarvan die mens nie hou nie, soos wanneer daar 'n vyand by die deur is. Nog 'n monomanie is oor pyn, soos om te vra na wanneer die mens tog van sy siekte verlos sal wees, of hoedat daar genesing sal kom vir 'n kwaal wat 'n mens se liggaam opgedoen het. Dit is 'n kombinasie van bekommernis en negatiewe gedagtes. Die vierde soort is die hunkerende monomanie, soos om sterk te begeer om as gevolg van boetedoening of 'n aantal gunstige dade 'n koning of ander heerser te word, om 'n geestelike *jīva* te word, ensovoort.

2.2.2.3 Bose konsentrasie:

Ook hierdie soort konsentrasie kan in vier soorte onderskei word. Die eerste is om genot te skep uit besering van enige vorm van lewe. Verder is daar die genot wat geput word uit die vertel van 'n leuen. Dan is daar die genot wat geput word uit die uitvoering van 'n slim-bepande diefstal. Die vierde is om be= hae te skep in die besit van stoflike goed.

Daar is vyf soorte van denk-aktiwiteite wat skadelik is vir die *jīva*. Hulle kom voort uit die misleidende *karma*, of spruit uit die vernietigende of gemengde *karma*, of ryp uit die vrug wat die *karma* dra, of is uitgesuiwer uit vernietiging van *karma*, of bloei voort uit 'n *jīva* onafhanklik van die *karma*.

Waar die soort denk-aktiwiteit intelligent na vore kom is die hooforsaak van die kennis die ontstaan en vergaan van *karma*. Die twyfelvraag word hier geopper of daar verskil is tussen bese konsentrasie wat verbind is aan die impuls om stoflike goed te vergaar, en werklike vreugde in die besit daarvan. Die antwoord is dan dat die impuls nog net die gedagte aan sodanige besit is, terwyl die bese konsentrasie 'n toegespitste neiging tot intense hebsug is.

2.2.2.4 Bevel tot beskadiging:

Dit kom voor wanneer iemand doelbewus beplan om skade en leed te berokken, deur te dink om 'n bom te maak wat honderde of duisende mense sal doodmaak, of 'n fuik te ontwerp wat honderde visse kan vang, of 'n dolk te vervaardig wat dadelik in die bors kan insteek.

2.2.2.5 Valse oortuiging:

Dit kom voor wanneer 'n mens nie glo soos wat iets werklik is nie, maar die teenoorgestelde daarvan glo. Dit is 'n staat van vervreemding of afwyking van die waarneming. Desai (1950, p. 26) beskou valse oortuiging as 'n "capital sin" en beweer: "This very false conviction is the root cause of worldly cycles". Hy wys dan vyf soorte van valse veronderstellings uit.

Die eerste is om te veronderstel dat die religieuse uitoefening bestaan in verdienstelike gedagtes. Verder is dit ook om te aanvaar dat die toestand wat opkom uit die werking van *karma* die ware toestand van die *jīva* is. Daar is ook veronderstelligs soos dat die mens ander wesens maar kan doodmaak of dat hy ander mense of wesens kan red of aan hulle vreugde of leed kan meedeel, of dat hulle dit ook maar aan hom kan doen soos dat "others can lend me weal and woe" (Desai, 1956, p. 27) wat opkom uit 'n valse oortuiging. As rede gee Desai aan dat elke wese lewe totdat sy bestemde leeftyd uitgeleef is. Geen mens kan die lewe verleng nie, en as dit tyd vir iemand is om die laaste asemtog te gee, kan niemand dit keer nie. Hy verduidelik nog verder (p. 27-28) "Each and every sentient being gets the provisions of enjoyment and suffering according to the operation of pleasure and pain (sic!) causing Karma; still your taking credit of bestowing pleasure and inflicting pain to yourself is an admission of false conviction". Nog 'n valse veronderstelling is om te meen dat die een of ander godheid aan die mens saligheid kan skenk of dat die leermeester voordele op hom kan oordra, omdat die godheid of leermeester en die mens afsonderlike *jīva* is. Die valse oortuiging sal steeds 'n rol speel solank as wat die mens nie glo aan die spreuk "I myself can make my 'fortune' and I myself can mar my 'future'" (Desai, 1956, p. 28). Die vyfde soort valse veronderstelling is om van iets te hou of nie te hou nie, omdat geen objek in die wêreld in homself aangenaam of onaangenaam is nie. Dieselfde ding wat vandag baie aangenaam is kan oornag walglik word. Die warm klere wat so behaaglik in die winter is is net lastig in die somer. "The idol which is so sacred to us is smashed to smithereens by iconoclasts" (Desai, 1956, p. 29).

2.2.2.6 Hartstog:

Hartstog verwring of beklem die *jīva* en bedroef die siel. Dit is vir die siel 'n staat van vervreemding, met die gevolg dat Desai (1956, p. 29) hartstog noem "... the mother of all misery". Ontelbare hartstogtelike gedagtes vul die universum, } maar hulle kan in hoofsaak na dertien herlei word. Hulle is dan woede, hoogmoed, bedrieglikheid, hebsug, ligsinnigheid, erotiese aanhanklikheid, walging, vrees, droefheid, teësin, mannetjiesagtigheid by 'n vrou, verwyfdheid by 'n man en ongeslagtelike gedrag by 'n man of vrou (Desai, 1956, p. 29). In Hoofstuk 5 sal onder die *carītra-mohanīya karma* die *kaṣāya* (hartstogte), naamlik *krodha*, *māna*, *māyā* en *lobha* in die vier sterktegrade behandel word. Verder sal daar aandag gegee word aan die *no-kaṣāya* (kwasi-hartstogte), naamlik *hasya*, *rati*, *arati*, *śoka*, *bhaya*, *jugupsa*, *puruṣa-veda*, *stri-veda* en *napuṃsaka-veda*.

2.2.3 Agtien soorte:

Skrywers soos Sharma (1965, p. 130) en Stevenson (1970, p. 116-132) gee 'n indeling van agtien soorte *pāpa*, wat hier ook net aangedui word, te wete:

2.2.3.1 *Jīva himṣā pāpa* of *pranavadha pāpa*:

Dit beteken om die lewe te vernietig, of "crushing out the organic energies of an organic soul" (Sharma, 1965, p. 130). Hierdie is dan ook vir baie Jainas die punt waarom alles draai, omdat dit gaan om die grootste gebod. Dit is die ergste onverdienstelikheid. By die behandeling van die *vrata* (punt 3) word hierop teruggekom.

2.2.3.2 *Asatya pāpa* of *māṛisāvāda pāpa*:

Dit beteken die tweede ergste onverdienstelikheid, om te lieg. Vir die Jaina is daar net een van twee moontlikhede: hy moet of die waarheid praat, of hy moet homself behelp met 'n wit leuen. Hy mag egter glad nie lieg nie, en nog minder 'n halwe waarheid vertel nie, want dit word beskou as die ergste oortreding in hierdie verband.

2.2.3.3 *Adattādāna pāpa*:

Dit beteken om te steel, direk of indirek. Hieronder val alle vorme van oneerlikheid soos werklike diefstal, die hou van opgetelgoed en gevonde skatte, smokkelary, bedrieëry, neem van omkoopgeld en alle vorme van verraad en wetsoortreding.

2.2.3.4 *Abrahmaṇyā pāpa*:

Dit beteken onkuisheid en oorgawe aan geestelike of fisiese geslagsomgang.

2.2.3.5 *Pariṅgraha pāpa*:

Hieronder word verstaan alle vorme van hebsug, inhaligheid en verbondenheid aan aardse besittings.

2.2.3.6 *Krodha pāpa*:

Dit beteken die woede as bron van onverdienstelikheid. Vir die Oosterling oor die algemeen en vir die Jaina in die besonder is woede die ergste hartstog. *Krodha* is meestal *apraśasta* (on-

geoorloof) hoewel dit in sekere gevalle *praśasta* (geoorloof) kan wees, soos wanneer 'n leermeester 'n lui leerling skrobbeer.

2.2.3.7 *Māna pāpa*:

Dit omvat alle vorme van selfliefde, egoïsme, hoogmoed en selfsug wat hoofsaaklik in agt vorme voorkom, te wete trots oor die kaste, die familie, die krag, die vorm, die rykdom, die reputasie, die geleerdheid en die grondbesit.

2.2.3.8 *Māyā pāpa*:

Dit omvat alle vorme van bedrieglikheid, huigelry, skynheiligheid en geveinsdheid. Vir die Jaina in die besonder beteken dit bedrog in besigheid, en dra 'n besonder erge straf, aangesien iemand wat daaraan skuldig is, in die volgende lewe as 'n vrou gebore word. Dit sluit ook religieuse bedrog in, wat die rede is waarom volgens die *Śvetāmbara* die negentiende *tīrthaṅkara*, Mallinātha, 'n vrou was.

2.2.3.9 *Lobha pāpa* of *labha pāpa*:

Dit omvat alle vorme van gulsigheid, gierigheid, skraapsug en vrekigheid, maar ook alle vorme van lus en begeerlikheid.

Daar bestaan 'n spreekwoord onder die Indiërs wat lui:

lobha pāpanu, mūla (gierigheid is die wortel van sonde).

2.2.3.10 *Rāga pāpa* of *āsakti pāpa*:

Dit beteken alle vorme van oorvriendelikheid maar ook van aanhanklikheid aan 'n ander mens of aan iets anders aangesien

dit die volkome loslating en afgetrokkenheid van die wêreld, wat die uiteindelijke doelstelling van die Jainisme is, in die wiele ry.

2.2.3.11 *Dveṣa pāpa* of *dveṣa pāpa*:

Dit beteken alle vorme van slegte gesindheid teenoor 'n ander, wat ook vorme van haat insluit, sowel as alle vorme van ja-loesie. Dié onverdienslikheid word ook *īrṣyā pāpa* genoem.

2.2.3.12 *Kleṣa pāpa*:

Alle vorme van strydlustigheid, bakleiery, rusiemakerigheid en twissiekheid word hieronder gereken, en word veral toegepas op die gewoonte van die skoonma om te kla oor die skoon-dogter se kos.

2.2.3.13 *Abhyākhyāna pāpa*:

Hieronder word verstaan valse gerugte en skinderstories wat oor die medemens versprei word met die doel om so iemand se naam te beswadder en aansien aan te tas.

2.2.3.14 *Paiśunya pāpa*:

Dit is om stories van iemand anders te vertel met dieselfde opset as *abhyākhyāna pāpa*.

2.2.3. 15 *Nindā pāpa* of *pariparivāda pāpa*:

Dit bestaan daarin dat iemand gedurig gekritiseer word en dat met alles wat hy sê of doen fout gevind word. Dit sluit ook in

die klem wat gelê word daarop hoe sleg so iemand is.

2.2.2.16 *Rati pāpa* en *arati pāpa*:

Dit sluit in die gebrek aan selfbeheersing wanneer gekonfronteer met vreugde en smart. Dit kan ook geïnterpreteer word as aangetrokkenheid tot 'n sensuele en emosionele lewe en afkeer van dissipline en selfbeheersing.

2.2.2.17 *Māyā-mṛśā pāpa*:

Dit beteken om te wend tot onbehoorlike en oortredende handelswyse onder die voorwendsel van juistheid, welvoeglikheid en deugdelikheid. Dit kan ook beskryf word as daardie vorm van onwaarheid wat in die gewone gesprekke lei tot "*suggestio falsi*", en wat in religie lei tot huigelry.

2.2.2.18 *Mithyādarśana śālyā pāpa* of *mithyā darśanaśālyā pāpa*:

Dit beteken om wat vals is as waar te aanvaar en andersom wat waar is vir vals te hou. Andersins kan dit ook beteken om dit wat onwerklik is vir werklik te neem en die werklike as onwerklik te beskou. Hierdie onverdienstelikheid word dan verder uitgewerk in 24 soorte, waarop nie verder ingegaan word nie.

2.3 Vrugte van *pāpa*:

Met hul besondere sin vir finer onderskeidings, noem die Jainas nie minder nie as 82 soorte vrugte wat deur die *pāpa* gedra word, maar wat hier net groepsgewys vermeld word (Steven=

son, 1970, p. 132-139).

2.3.1 Vyf *jñānāvaranīya*:

Soos in Hoofstuk 5 indringend uitgewerk, val die *jñānāvaranīya karma* uiteen in *mati*-, *śruta*, *avadhi*, *manahpariyāya* en *kevala*=*jñānāvaranīya karma*. Daarmee stem dan ooreen die eerste vyf vrugte van *pāpa*: die intellek kan nie behoorlik funksioneer nie, daar kan geen voordeel verkry word uit die hoor of die lees van die Heilige Skrifte nie, die heldersienheid en telepatie werk nie en die volmaakte kennis kan nie bereik word nie.

2.3.2 Vier *darśanāvaranīya*:

Ook hier val die *pāpa* uiteen in dieselfde vier onderdele as die *darśanāvaranīya karma*, te wete *āksur*-, *aśaksur*-, *avadhi*- en *kevaladarśanāvaranīya karma*. Die vrugte van *pāpa* is hier dan blindheid, nie-visuele gebrekligheid, gebrek aan insig op 'n afstand en gebrek aan dié bonatuurlike insig wat die Jaina so graag nastreef.

2.3.3 Vyf *antarāya*:

Die *pāpa* het hier ook dieselfde onderverdeling as die *antarāya karma*, te wete *dānāntarāya*, *lābhāntarāya*, *bhogāntarāya*, *upabhogāntarāya* en *vīryāntarāya karma*. Die vrugte hier is dan verandering om aalmoese te gee, om profyt te maak, om eenmalige of meermalige voordele te geniet en om liggaamlike of geesteskragte te gebruik.

2.3.4 Vyf *nidra*:

Die onderverdeling is hier ook dieselfde as wat by die res van die *darśanāvaranīya karma* nie onder 2.3.2 genoem, voorkom, naamlik *nidra*, *nidrānīdṛa*, *praṇalā*, *praṇalāpraṇalā* en *styānagrddi* (*styānarddhi*, *thīnarddhi*). Die vrugte van *pāpa* is dat alle onverdienstelikheid tot een of ander vorm van slaperigheid lei, te wete, ligte insluimering, diepe slaap, slaap terwyl iemand staan of sit om te mediteer, slaap terwyl iemand besig is om te loop en iemand wat misdade pleeg terwyl hy in sy slaap rondbeweeg.

2.3.5 Vyf ongeklassifiseerde vrugte:

Hierdie vrugte van *pāpa* is *nīḍagotra* (om gebore te word in 'n familie van lae kaste of wat baie arm is), *narakagati* (om gebore te word in die hel), *aśātāvedanīya* (om ellende op ellende deur te maak), *narakānupūrvī* (om na die hel gestuur te word) en *narakāya* (om te bepaal wat die tydsduur van die verblyf in die hel sal wees).

2.3.6 Vyf en twintig *kaṣāya*:

Dit beteken kortweg die onverdienstelikhede wat iemand vasbind aan die sirkelgang van hergeboortes. Hulle bestaan uit die vier hartstogte *krodha* (woede), *māna* (hoogmoed), *māyā* (bedrieglikheid) en *lobha* (hebsug) in hul viervoudige sterktegrade. Verder is daar die nege vrugte van die *no-kaṣāya* (kwasi-hartstogte), te wete *hāsyā* (gelag), *rati* (geneentheid), *arati* (weersin), *śoka* (smart), *bhaya* (vrees), *jugupsā* (walging), en die drie *veda* (manlike, vroulike en onsydige geslagsdrif).

2.3.7 Ses klassebepalinge:

Onverdienstelikeid sal verder ook die klas waarin iemand in die volgende lewe gebore word in die gedrang bring, aangesien die Jainas nie verskil maak tussen menslike en dierlike lewe nie. Onverdienstelikeid in hierdie lewe ryp in die vrug van *tiryāṇḥ anupūrvī* (dierlike krag) wat sal bepaal dat iemand volgende keer gebore word in *tiryāṇḥ gati* (dus as dier of vöel) of selfs as *ekendriya nāma* (eensintuiglike wese), *be-indriya nāma* (tweesintuiglike wese), *tri-indriya nāma* (drie-sintuiglike wese) of 'n *cōrendriya nāma* (viersintuiglike wese).

2.3.8 Ses *aśubha*:

Onverdienstelikeid veroorsaak ook verskeie soorte fisiese gebreke. *Aśubha viḥāyogati* is wanneer iemand soos 'n kameel of esel loop. *Upaghāta nāma* is kwale soos swere onder die tong, keelinfeksie, uitvallende tande en kromming van die ruggraat. Die huidkleur is ook vir die Jainas 'n gevolg van onverdienstelikeid, want hulle bewonder 'n huidkleur soos ryp koring, maar verag 'n swart huidkleur (*aśubha varṇa*). Net so is *aśubha gandha* (onaangename liggaamsreuk), *aśubha rasa* (onaangename persoonlikheid) en *aśubha sparśa* (onaangename aanraking van die huid) vir hulle die gevolg van onverdienstelikeid, en het die bedoeling dat daar nie meegevoel moet wees met iemand met liggaamsgebreke nie.

2.3.9 Vyf *saṅghena*:

Onverdienstelikeid het ook verlies van liggaamskrag tot gevolg, aangesien die senings, wat die bene in posisie moet hou en wat

soos 'n verband daarom gedraai is, se spanning die sterkte van die liggaam bepaal. Onverdienslikheid het hierdie verband in vyf besondere opsigte beïnvloed. Eers is daar *risabhanārāṇa saṅghena*, wat beteken dat as gevolg van die algemene agteruitgang van die ouderdom, die pen wat die verband heg aan die menslike liggaam laat vassit om te verhoed dat dit loswoel, uitgeval en permanent verlore geraak het so dat daar geen beskerming teen verlies van liggaamskrag is nie. *Nārāṇa saṅghena* is wanneer die verband al hoe losser word omdat die wêreld al hoe boser word, sodat die liggaam grootliks verswak raak. *Ardhanārāṇa saṅghena* vind plaas wanneer die verband half afval, en *kīlīka saṅghena* is wanneer dit heeltemal afgly sodat net die twee spykers oorbly wat die bene aanmekaar gehou het voordat die verband omgesit is. Eindelik bereik mens die huidige epog waarin nie net die verband heeltemal verdwyn het nie (*sevārtta saṅghena*) maar ook die spykers wat die bene vasgehou het. Nou word die menslike liggaam net deur die gewigte aanmekaar gehou sonder enige verband.

2.3.10 Vyf *saṁsthāna*:

Die menslike liggaam is ook onderhewig aan verskillende misvorminge as gevolg van onverdienslikheid. 'n Goeie postuur word deur die Jainas beskou as beloning van *punya* in die verlede terwyl verskeie mislukkings om die volmaakte fisiese standaard te bereik beskou word as die gevolge van *pāpa*. Sóos die boonste deel van 'n *banyan* (heilige vyeboom) welbekend is vir sy skoonheid terwyl dit nader aan die grond maar sleg lyk, so gebeur dit dikwels dat hoewel die hoof en bolyf van 'n mens welgevorm is, dat die beentjies dun en kort is. 'Dis dan *nyagrodhaparimaṇḍala saṁsthāna* (gebrek aan ooreenstemming tussen die boonste en onderste deel), en is die vrug van *pāpa*.

Sādi saṁsthāna is die teenoorgestelde van die vorige, sodat die hoof en bolyf dun en swak ontwikkel is terwyl die bene sterk en kragtig is. Dan kan dit ook *kubjaka saṁsthāna* wees, wanneer die hoof en bene normaal is maar die lyf misvormd. Die gevolg van *pāpa* kan ook *vāmana saṁsthāna* (dwergagtigheid) wees terwyl *hunda saṁsthāna* (die misvormdheid van elke ledemaat en liggaamstrek) die gevolg van die ergste vorm van *pāpa* kan wees.

2.3.11 *Sthāvara daśaka:*

Daar is ook 'n verdere heterogene groep van tien vrugte van *pāpa*. Sekere onverdienstelikhede veroordeel die *jīva* wat hulle bedrywe om in die volgende lewe gebore te word as bewegingslose wesens (*sthāvara*) of miskien so klein dat hulle onsigbaar is en nie in staat is om te beweeg nie (*sūkṣma*). Ander onverdienstelikhede verhoed dat die *jīva* die volle aantal kragte en sintuie verkry wat behoort tot die klas waarin dit gebore is (*aparyāpti*). 'n Meer gevreesde vrug van *pāpa* is *sādhāraṇa* (die *jīva* word verplig om woning te maak in 'n liggaam waarin daar alreeds tallose ander *jīva* woon). Die Jainas glo dat duisende *jīva* in elke aartappel, ui, artisjok of beet woon met die gevolg dat hulle nooit enige bolplant of wortel eet nie ingeval hulle daarmee nie dalk net één nie maar duisende lewens sou neem. Daar is dan ook geen straf wat meer gevrees word nie as dat die *jīva* in plaas daarvan om vir homself alleen een of ander vorm van onderdak (menslik, dierlik of plantaardig) te hê, saam met 'n menigte ander *jīva* in 'n oorvol blyplek moet woon. 'n Verdere vrug van *pāpa* is *asthira* ('n welgevormde liggaam wat egter onvas is), met die gevolg dat 'n verlamde gesig, 'n bewerige hand of los tande gewyt word aan *pāpa* in 'n vorige lewe. Onverdienstelikeid kan mens ook so *aśubha* (ongelukkig en onbelangrik) maak dat niemand sy naam vroeg in die more wil noem nie uit vrees dat hy

204.

dan die hele dag deur die ongeluk gery sal word. Dit maak mens ook *durbhaga* (n mislukking) sodat alles wat hy aanpak verkeerd loop. *Dusvara* is wanneer die stem aangetas word so= dat dit nie welluidend is nie maar die hoorder afstoot. Die gebalk van n esel, die gehoe-hoe van n uil en die krakerige mensestem wys almal terug na onverdienslikheid in n vorige lewe. Die stem kan miskien wel goed klink maar geen gesag dra nie (*anādeya*) as vrug van erge *pāpa* in n vorige lewe, soos wanneer sy bevele verontagsaam, op sy waarskuwings nie ag geslaan en sy woorde nie geglo word nie. Soms is iemand se lot *ayaśa* (skande in plaas van eer is sy deel al probeer hy ook sy bes).

2.3.12 *Mithyātva mohañīya*:

Hierdie vrug van *pāpa* word beskou as die vreeslikste van al= mal omdat dit die mens beroof van die vermoë om die waarheid te glo. Hy word daardeur verplig om aan n valse in plaas van n ware god te glo, aan n bose *guru* in plaas van n goeie een en aan n valse in plaas van n ware geloof.

Dit is opvallend hoe 'n groot rol die misleiding ten opsigte van die vir hulle ware geloof by die Jainas speel. Die *moha= nīya* is een van die vier vernietigende *karma* (Sinha, 1952, p. 224), terwyl die *mithyātva* (valse geloof) as die eerste hoof= oorsaak van sowel *āsrava* as *bandha* beskou word (Jindal, 1958, p. 194). Dit word ook aanvaar dat die *mithyātva* die eerste sta= dium van die *gunasthāna*, die geestelike ontwikkeling is wat die *jīva* deurloop vanaf die ontreinigende *bandha* tot die vryheid van die suiwere siel, soos wat Jindal (1958, p. 137) dit stel: "The soul has delusion. It has wrong belief (*Mithyātva*)".

2.4 Saamvattende opmerkings oor *pāpa*:

Volgens die Jainisme beteken *pāpa* om beïnvloed te wees deur aanhanklikheid en jaloesie pleks van redelikheid, en om onverdienselike dade te pleeg onder daardie invloed. Dit is die opstand van die mens se laere natuur teen sy neigings tot deug en sy inherente goedheid (Sharma, 1965, p. 130).

Pāpa sowel as *punya* is ewe laakbaar vir die mens wat aspireer om die hoogste stadium van heiligheid en die *nirvana* te bereik. As die vrugte van 'n goeie daad opgebruik is, het die mens weereens op hierdie aarde beland om gebreuk te word deur die golwe van *pāpa* en *punya* (Law, 1961, p. 16). Die *pāpa* word dan ook beskou as die manifestasie van die individu se onkunde en die immoraliteit van sy wilshandeling (Sharma, 1965, p. 130).

3. Gedrag:

Die morele beginsels van die Jainisme is ontwikkel in die lig van die religieuse ervaring. Tatia (1953, p. 235) meen dat dit voortvloei uit die onvervreembare outonomie van die individu, wat dit totaal uitskakel dat die een individu aan 'n ander ondergeskik kan wees. Die gevolg is dat onderlinge verhoudinge bepaal moet word deur geweldloosheid as natuurlike determinant. Die gemeenskap is vir die Jainas 'n gekoördineerde samestelling van outonome eenhede terwyl die welwese van die gemeenskap op die welwese van die individu berus. Daarom kan met reg verklaar word dat die gedragsreëls wat vir

206.

die Jainas voorgeskryf is, almal gebaseer is op die grondreël van *ahimsa* (Chakravarti, 1957, p. 47). *Ahimsa* (soms geskryf *ahinsa*) is die onderliggende beginsel van die Jainisme. Bhandri (1957, p. 50) wys dan ook daarop dat baie ander religieë hierdie beginsel verkondig het, maar dat net Jainisme dit ten volle uitgeleef het.

Die tiende *anga* van die *Svetāmbara* se Agama, die Panhavagaranaim (ook bekend as die Prasna Vyakaranadasa), verduidelik volgens Law (1961, p. 27) die groot sedelike ede van die Jainas. Eers is daar die vier beginsels van selfbeheersing wat Pārśva vir sy volgelinge voorgeskryf het. Hulle is vir sowel die Jainas as die Boeddhistes van belang. In die Jainas se voorstelling staan die onthouding van ondeugdelike handelswyses op die voorgrond terwyl in die Boeddhistes se voorstelling die positiewe aspek van deugde sterk beklemtoon word. Vardhamana Mahāvīra het deur selfopgeleide gestrengheede so 'n meesterskap oor sy sintuie en bewussyn verkry dat dit hom eers na kennis en daarna na verligting gelei het. Volgens Anon (1942, p. 98) was uithouvermoë so 'n oorheersende karaktertrek by hom dat die neem van ede 'n religieuse gewoonte by sy volgelinge geword het.

3.1 *Sthūla* en *sūkṣma* onverdienstelikhede:

Die Jainisme skryf twee stelle reëls vir sedelike gedrag en geestelike ontwikkeling voor. Die hoëre stel reëls is bedoel vir die *sādhu* (monnike of askete), en geld ook vir die *sādhvī* (nonne) hoewel hulle nie direk bevryding kan bereik nie. Hulle het die wêreld verloën en is vry van sosiale verpligtinge. Die laer stel reëls is vir die gewone mense, die *śrāvaka* (lekebroeders) en *śrāvikā* (lekesusters). Hierdie leke streef ook na

bevryding, sonder om die sosiale verantwoordelikhede te ver=loën (Shastri, 1962b, p. 448).

Die Jainas onderskei dan ook tussen *sthūla* (growwe) en *sūkṣma* (verfynde) onverdienstelikhede (Mehta, 1969, p. 110). In die geval van *ahimsa* is die onderskeiding dan *sthūla-himsa* (verfynde geweld, wat enige vorm van lewe sal neem) en *sūkṣma-himsa* (growwe geweld, wat die hoëre vorme van lewe, te wete, wesens met meer as een sintuig, sal neem). Die eersgenoemde is vir die askete verbied en die laasgenoemde vir die leke. Dit bring dan die Jainas se onderskeiding tussen *mahāvra* (groot ede) en *anuvra* (kleiner ede) mee.

Vooraf word eers die *pratimā* (stadia op die pad van die leke=broeders na die monnike) besien.

3.2 *Pratimā*:

Die pad wat geleidelik van die lewe van die lekebroeders in diē van die askete oorgaan is verdeel in elf stadia genoem die *pratimā* (Sen, 1953, p. 72). Hierdie *pratimā* bestaan uit:

3.2.1 *Darśana* (geloof): 'n Ware Jaina moet 'n volmaakte, intelligente en goedberedeneerde geloof aan die Jainisme hê, met ander woorde, hy moet 'n stewige kennis hê van die leer=stellinge en die toepassing daarvan in die lewe.

3.2.2 *Vrata* (ede) 'n Ware Jaina moet die vyf *anuvra* (kleiner ede), die drie *guṇa-vra* en die vier *śikṣa-vra* ken. Sen (1953, p. 71) noem die eerste vyf die *mūla* (grondliggende) ede en die ander sewe die *uttara* (sekondêre) ede. Die *guṇāvrata* en *śikṣāvrata* (saam genoem *silāvrata*) is bykomstige ede om die

208.

anuvrata te versterk en te beskerm (Shah, 1973, p. 11).

3.2.3 *Samāyika* (aanbidding): 'n Ware Jaina moet gereëld driemaal per dag vir 48 minute aanbid. Natuurlik word nie 'n god aanbid nie, maar aanbidding beteken self-oorpeinsing en suiwering van mens se idees en emosies.

3.2.4 *Proṣādhopavāsa* (veertiendaagse vas): 'n Ware Jaina vas gereëld, in die reël tweemaal per veertien dae van elke maanmaand.

3.2.5 *Sachitta-tyāga* (nie-eet van vleis): 'n Ware Jaina sal homself onthou daarvan om die vleis van enige bewuste wese te eet. Hy sal hom ook daarvan weerhou om vars groentes te eet omdat hulle lewend is.

3.2.6 *Rātri-bhukta-tyāga* (nie-eet in die nag): 'n Ware Jaina mag glad nie voedsel inneem as dit donker is nie. Daar is klein lewende wesens wat mens by hoeveel lig ookal nie sal ken of sal kan onderskei nie, hoeveel te meer sal dit nie noodwendig in= geneem word as mens ná sondonder sou eet nie.

3.2.7 *Brachmacharya* (selibaat): 'n Ware Jaina sal hom onthou van geslagtelike gemeenskap.

3.2.8 *Ārambha-tyāga* (onttrekking): 'n Ware Jaina sal hom onttrek aan blote wêreldlike beroepe en belangstellings.

3.2.9 tot 3.2.11 *Parigraha-tyāga*, *anumati-tyāga* en *uddiṣṭa-tyāga* is voorbereidende stadia vir die asketiese lewe. Hulle skerp by die lekebroeder in dat hy die wêreld gaandeweg moet versaak en homself terugtrek in 'n stil plek om die kennis van

die waarheid te verkry en uiteindelik geskik te raak om die pad van bevryding aan andere te leer (Jindal, 1958, p. 165).

3.3 *Vrata vir śrāvaka en śrāvika:*

Lekebroeders en -susters lei wel nie die lewens van askete nie, maar lewe in die wêreld, verdien die lewensonderhoud op eerbare wyse en vervul die leek se religieuse pligte. Van hulle word verwag dat hulle ernstig sal wees, 'n kalme geaardheid sal hê, en ingetoë, reguit, vriendelik, onpartydig, oop om die goeie hoedanighede van andere te waardeer, beskeie, dankbaar, welwillend, ensovoort, sal wees (Jain journal, 1972, p. 171).

Ede word gegradeer op die grondslag van drie wyses van onverdienstelikheid. Hierdie drie is om self 'n oortreding te pleeg, om iemand anders opdrag te gee om dit te doen en om kommentaar te lewer oor 'n oortreding deur 'n ander gedoen. Vir elke wyse is daar drie instrumente, te wete, gemoed, spraak en liggaam. Dit is net vir 'n monnik moontlik om hom te onthou van al nege wyses van oortreding. Die leek moet na vermoë hom onthou van soveel as moontlik volgens sy innerlike krag (*ātmic śhakti*) (Shastri, 1962b, p. 448).

3.3.1 Vyf *anuvrata*:

Die *anuvrata* is primêre ede om te onthou van growwe geweld, growwe valsheid en growwe diefstal, asook om tevrede te wees met die eie vrou en om besittings te beperk (Shah, 1973, p. 11). Hulle is tegnies bekend as *sthūla-prāṇātipātā-viramāṇa*, *sthūla-mṛśāvāda-viramāṇa*, *sthūla-adattadāna-viramāṇa*, *svadāra-santosa* (of *svapati santosa*) en *iccha-parimāṇa* (of *parigraha-parimāṇa*) (Mehta, 1969, p. 110). Die afsonderlike *anuvrata* is dan:

3.3.1.1 *Sthūla-prāṇātipāta-viramāṇa-vrata*: Hierdie eed sluit in om geen growwe geweld te pleeg nie, en om geen onskuldige *trasa*-wese dood te maak, te beseer of te molesteer nie (Jain journal, Apr. 1972, p. 171). Die leek word selfs aangemoedig om soveel as moontlik te vermy om eensintuiglike wesens dood te maak. Om vleis te eet word streng verbied omdat dit die vernietiging van die hoër vorme van lewe inhou. Die inneem van alkohol en heuning is ook verbode (Mehta, 1969, p. 110). Mehta gee dan ook antwoord op die vraag "wat is geweld?" deur te stel dat dit die skending van lewenskragte uit hartstog is. Dit is wreed omdat dit pyn en lyde aan lewende wesens veroorsaak. Elke wese wil graag lewe en nie doodgemaak word nie, en daarom vervul die dood hom met skrik en afgryse. Die positiewe teëhanger van nie-geweld kan genoem word *anukampā-dayā-karūṇā* (medelyde), wat die weldoende moeder van alle wesens is en beskerming bied aan alle lewende wesens. Mehta stel dit sterk as hy beweer "Evil cannot dwell in a person crowned with the halo of compassion". Volgens Kremser (1970, p. 181) is dit 'n enkele standaard wat gelykelyk op alle lewende wesens toegepas word. Die lewensbeginsel in die kind is dieselfde as dié in die volwassene; die lewensbeginsel in die mier dieselfde as dié in die olifant, en dié in die kind dieselfde as dié in die mier. Volgens haar meet die Westerling met 'n dubbele standaard, deur die kwaaddoener se dierbares nie te kwets nie, maar wel die kakkerlak in die môre dood te maak. Die Jainisme daarteenoor beskerm alle lewende wesens, hetsy Jainas of nie-Jainas. Daarom noem sy *ahimsa* die kroonjuweel van die religie.

Volgens Schweitzer (1956, p. 83) kan die mens, by al sy beste pogings, nooit *ahimsa* ten volle toepas nie. Die wet van noodwendigheid verplig hom om te dood en te beskadig beide met en

sonder sy wete. Met verwysing daarna dat die Jainas siek en afgeleefde diere ten alle koste aan die lewe hou, beweer Schweitzer dat deur slaafs te kleef aan die bevel om nie te dood nie, medelyde soms minder gedien word as wanneer dié bevel oortree sou word.

Ahimsa kan beskou word as die grondliggende beginsel van die Jainisme (Law, 1961, p. 1), en dit word saam met *aparigraha* deur hulle beskou as die hoof-gebooie, hoewel dié twee genoem kan word "almost grotesque exaggeration" (Schubring, 1966, p. 34). Daar word net verwys na wat reeds in Hoofstuk 1, 1.4.2.2 ver= vat is oor die *ahimsa*.

3.3.1.2 *Sthūla-mr̥ṣāvāda-viramana-vrata*:

Hierdie eed beteken om nie sodanige leuens te vertel wat ander wesens mag benadeel nie. Dit vereis onthouding van growwe valsheid, veral as dit met hartstog uitgespreek word. Mehta (1969, p. 111) wys op die belangwekkende opvatting van die Jainas, dat hierdie eed ook die waarheid verbied as dit die vernietiging van 'n lewende wese kan meebring. Dié waarheid wat pyn en lyde aan lewende wesens veroorsaak is nie aanbe= velenswaardig nie, en alle ede in die Jainisme het die be= doeling om *ahimsa* te beveilig.

Verder hou hierdie eed vir die leek in dat mens die growwe leuens moet nalaat. Voorbeelde hiervan is om 'n plegtige belofte of 'n vertrouensaak nie te honoreer nie; om valse getuienis in 'n hof af te lê; om iemand anders se eiendom as sy eie of 'n derde party s'n voor te doen; om iemand anders se foute en gebreke toe te smeer; om 'n bruid of bruidegom valse lof toe te swaai, ensovoort (Jain journal, Apr. 1972,

Wie hierdie eed wil onderhou, maak 'n *sankalpa* (voorneme) om nie grootliks onwaarheid te praat tot nadeel van die luisteraar nie. Shastri (1962b, p. 449) dui dan die soort van onwaarheid aan as onwaarheid oor 'n meisie se hoedanighede by die verlowing, waar haar goeie hoedanighede oordryf en haar swakhede verdoesel word; onwaarheid by die verkoop van vee; onwaarheid oor grond; om geld te verduister of onwaar daaroor te praat, en om valse getuienis te gee. Die tweede eed word dan oortree wanneer on=gegronde of onnadenkende bewerings gemaak word; wanneer be=werings gemaak word teen mense wat vertroulik praat; wanneer 'n gesprek met die eie of 'n ander vrou geopenbaar word; wanneer valse instruksies of opleiding gegee word en wanneer dokumente vervals word.

3.3.1.3 *Sthūla-adattādāna-viramana-vrata*:

Hierdie eed beteken om te weerhou van growwe diefstal en kom neer op die toeëiening van wat die regmatige eienaar nie geskenk het nie. Niks wat aan 'n ander behoort mag geneem word nie, of dit nou in die huis of op die grootpad of op die water of in die woud of in die heuwels is nie. Om klein dingetjies soos gruis langs die pad te neem sonder om toestemming te vra is nie verbode nie (Mehta, 1969, p. 110). As diefstal word beskou werklike onregmatige verwydering van 'n ander se besitting, of die ontduiking van belastings wat betaal moet word, of sodanige stelery wat iemand skuldig laat staan in die oog van die gemeenskap of strafwaardig by die wettige owerheid (Jain journal, Apr. 1972, p. 171).

Ook hier gee Shastri (1962b, p. 449) 'n duidelike aanduiding van die vorme van growwe diefstal, te wete om iemand anders se eiendom te verkry deur dit uit die grond te grawe; deur die slot te breek of met 'n ander sleutel oop te sluit; deur rowery of deur sonder permissie van die eienaar iets te neem wat geleen kon word. Daar is ook vyf oortredinge: deur enigiets aan te neem uit die hand van 'n dief; deur diene of skelms in diens te neem ter wille van die moontlike stoflike gewin; deur enigiets onwettigs of deur die owerheid verbode te doen; deur oneerlik te wees in die weeg of meet van handelsartikels en deur met namaaksels te bedrieg.

Die twee ede wat gesweer word ten opsigte van die waarheid en om nie te steel nie het betrekking op die onderlinge gedrag van mense en op die besigheidswêreld.

3.3.1.4 *Svadāra-santosa* en *svapati-santosa*: Hierdie eed het te doen met onderskeidelik die tevredenheid met iemand se eie vrou of iemand se eie man. Dit word ook genoem *sthūla-maithuna-viramana-vrata* wat beteken om alle geslagtelike omgang behalwe met dié eggenoot(note) aan wie mens wettiglik verbind is, te vermy. Hierdie eed handel dus duidelik om die verbod op owerspel, en die kern van die eed is om af te sien van die begeerte tot seksuele kopulasie met 'n getroude of ongetroude man of vrou wat nie aan die persoon verbind is nie. Dit verbied selfs die wellustige kyk na 'n ander vrou of man. Dit is 'n positiewe eed in die sin van tevredenheid met die eie vrou of man en ook 'n negatiewe eed om iemand anders se vrou of man te vermy (Mehta, 1969, p. 112).

In die ou Indiese gemeenskap is vroue ingedeel in drie soorte, te wete *sūiṣya* (eie vrou), *parakīṣya* (iemand anders se vrou) en

samanya (gemeenskaplike vrou, dus prostituut) (Shastri, 1962b, p. 450). Die hoëre moraal het vereis dat 'n man hom by sy eie vrou sou bepaal en tot haar beperk, maar die laere moraal het dit 'geduld dat daar gemeenskap met prostitute is. Die religieuse gevoel het dit wel veroordeel, maar dit is nie beskou as anti-sosiaal nie. Seksuele gemeenskap met 'n getroude vrou anders as iemand se eie vrou is beskou as anti-sosiaal sowel as immoreel.

As oortredinge van die eed is dan beskou om gemeenskap te hê met 'n vrou wat vir 'n kort tydjie verloof is, of met 'n onge troude vrou, of om die seksuele begeerte op onnatuurlike wyse te bevredig, of om 'n brandende seksuele begeerte te hê. Dit moet ook vermy word om met die eie vrou buitensporige seksuele betrekkinge te hê (Jain journal, Apr. 1972, p. 171). Mehta (1969, p. 112) wys daarop dat die leek by wie die seksuele begeerte onweerstaanbaar sterk is, dus wel in beperkte sin gemeenskap met die eie man of vrou mag hê. As die beperking nie afdwing sou word nie, sou daar die ernstige gevaar opgeduik het dat 'n man met sy eie moeder, suster of dogter gemeenskap sal wil hê.

3.3.1.5 *Ichā-parimāṇa-* en *parigraha-parimāṇa-vrata:*

Hierdie ede beteken respektiewelik die beperking van begeertes en die beperking van die besittings. Daar moet perke gestel word vir 'n leek se grond, sy geld, sy goud, sy graan, sy diere en sy ander vorme van besittings, en hy moet sy genieting streng binne daardie bepaalde perke begrens (Jain journal, Apr. 1972, p. 172).

Hierdie eed van beperkte besittings is gebaseer op beperkte begeertes. Dit is van kardinale belang om die begeertes te beperk

sodat die besittings beperk kan word. Mehta (1969, p. 112) wys daarop dat in alle vorme van besittings daar geweld geïmpliseer word. Daarom is die implikasie dat as die besittings beperk word, geweld ook beperk word tot daardie selfde mate.

Die redelike grens word oorskry ten opsigte van onder andere goud en silwer, asook rykdom in die vorm van geldstukke, edele metale en juwele. Ook is daar 'n perk ten opsigte van vaste eiendom soos grond of huise; van lewende hawe soos vee of slawe; van voedselware en ander verbruiksgoedere en van onedele metale en gebruiksvoorwerpe en artikels gemaak van hierdie metale (Shastri, 1962b, p. 450).

Vir die Jainas is dit duidelik dat verbondenheid aan aardse besittings aan die wortel van alle kwaad lê. Iemand wat vasgevang is in die idee van "dit en dat is myne", moet weet dat hy wat syne is moet beskerm. In daardie proses sal wel een of ander tyd geweld moet voorkom. Terwille van die baie besittings sal hy soms 'n leuen vertel, of 'n diefstal pleeg. Daarom is dit gebiedend noodsaaklik dat iemand sy besittings of verbondenheid aan sy besittings sal beperk om baie ewels te vermy (Mehta, 1969, p. 112).

3.3.2 Drie *gunavratas*:

Waar die *anuvrata* die primêre ede is wat die leke moet onderhou, is daar ook drie *gunavratas* of volgens Sharma (1965, p. 138) *gupti*, wat beteken dat dit gebaseer is op geïmpliseerde reëls. Hulle is *dik-parimāṇa-vrata*, *bhogāpabhoga-parimāṇa-vrata* en *anarthadanda-viramana-vrata* (Jain journal, Apr. 1972, p. 172).

Die afsonderlike *gunavratas* is:

3.3.2.1 *Dik-parimāṇa-vrata*: Hierdie geïmpliseerde eed, deur Mehta (1969, p. 113) genoem *diśā-parimāṇa* beteken dat die gebied vir die leek begrens word. Die bedoeling is om die kwantiteit van iemand se oortredinge te beperk deur die gebied waarin hulle gepleeg kan word. Hoe meer sy bewegings beperk word, des te minder lewende wesens sal sterf. Die leek neem 'n eed om sy reise vir die doel van handel, sy ooste, sy industrie en ander kommersiële bedrywighede vrywillig te beperk (Jain journal, Apr. 1972, p. 172; Shastri, 1962b, p. 450). Die Jainas meen dat hierdie *gunavrata* die leek help om homself te bevry van die heerskappy van inhagheid deur die verkryging van rykdom in baie opsigte buite sy bereik te plaas. Daaruit blyk volgens Mehta (1969, p. 113) die vasberadenheid om van kleiner onverdienslikhede afstand te doen tot die dood toe deur self die speelruimte van beweging vas te stel.

Shastri (1962b, p. 450-451) glo dat hierdie eed tweërlei doel het. Eerstens demp dit onbeheerste stoflike ambisies wat iemand nooit enige rus gun nie. Tweedens vermy dit konflikte onderling in die begeerte na kommersiële eksploitasie en politieke magsuitbreiding, wat die wêreld al tot op die randjie van totale verwoesting gevoer het. Die selfingestelde grense kan oorskry word in alle rigtings, ook na bo en na onder, en as 'n mens met eksploitasie besig is, vergeet hy van dié grense.

3.3.2.2 *Bhogāpabhoga-parimāṇa-vrata*: Hierdie geïmpliseerde eed, deur Mehta (1969, p. 113) genoem *upabhoga-paribhoga-parimāṇa*, het te doen met die betragting van matigheid in voedsel, klere, ensovoort. Dit skerp by die leek in dat 'n matige lewe gelei kan word deur 'n perk te plaas op verskillende dinge. Eerstens is daar die *upabhoga* of *bhoga*, die dinge wat net eenkeer gebruik kan word in die daaglikse lewe, of wat innerlik gebruik

word, soos voedsel, betelneute, verkoelingspasta, wierook, of eenmalige handelinge soos om te bad. Daar is tweedens die *paribhoga*, die dinge wat dikwels gebruik kan word soos huise, meubels, klere, juweliersware, voertuie, ensovoort.

Verder lê hierdie eed die beoefening van vyftien sogenaamde "wrede" beroepe aan bande. Hulle is *aṅgāra-karman* (lewe van die maak van houtskool); *vana-karman* (lewe van houtwerk); *śakata-karman* (lewe van karre); *bhātaka-karman* (lewe van transportgeld); *sphota-karman* (lewe van bome afkap); *danta-vāṇijya* (lewe van neweprodukte van diere); *lākṣā-vāṇijya* (handel in lak); *rasa-vāṇijya* (handel in alkohol); *keśa-vāṇijya* (handel in mense en diere); *viṣa-vāṇijya* (handel in gifstowwe); *yantra-pīḍana* (werk met meulenary); *nirlaṅchana* (werk wat verminking meebring); *davāgni-dāna* (werk wat verbranding meebring); *sarāh-śoṣana* (werk wat die uitpomp van water uit mere meebring) en *asatī-poṣana* (werk met betrekking tot die opleiding van anti-sosiale elemente). Die Jainas laat net 'n beperkte aantal maniere toe waarop die leeftog verdien mag word en verbied enige professie wat te doen het met die vernietiging van lewe (Mehta, 1969, p. 114).

Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie eed nie vereis dat die besittinge beperk word vanweë die besit self nie, maar oor die werklike gebruik daarvan (Shastri, 1962b, p. 451). Die gebruiksvoorwerpe word in 26 soorte ingedeel volgens elke lewensterrein wat daaglik betree word.

3.3.2.3 *Anarthadāṇḍa-viramana-vrata*: Hierdie eed het te doen met weerhouding van doellose en gedagtelose dade. Die eed moet dan skadelike werksaamhede en handelinge aan bande lê wat geen positiewe doel het nie, wat in geen persoonlike behoefte voor=

sien en wat nie tot die voordeel van die huisgesin dien nie (Jain journal, Apr. 1972, p. 172). Die eed word onderneem as 'n beveiliging teen die doen van baie onnodige verkeerde dinge. Dit het besonderlik onnodige dinge op die oog wat kan lei tot die pleeg van geweld. Die leek word dus deur hierdie eed ge- waarsku om niks met geweld te doen of ook niks te doen wat andere sonder enige positiewe rede in 'n ongeleentheid kan bring nie (Shastri, 1962b, p. 451). Daar is vier soorte van doellose geweld, te wete *apadhyāna*, *pramāḍacarita*, *himsā-pardāna* en *pāpopadeśa*. Onder *apadhyāna* (bose gedagtes) word verstaan onderdrukkende gedagtes of gewelddadige gedagtes soos woede (Shastri, 1962b, p. 451) en 'n wens dat iemand anders moet ly deur in die stryd te verloor, deur straf, deur verminking, deur konfiskering van al sy besittings, ensovoort. Onder *pramāḍacarita* (nalatige optrede) val dandie afkap van bome, die grawe van gate in die grond, die besproeiing met water, enso- voort, sonder dat daar enige doel mee beoog word (Mehta, 1969, p. 114). Hierdie nalatigheid kom volgens Shastri veral voor onder die invloed van bedwelming of hartstogte.

Sodanige gedrag is onbesonne (Jindal, 1958, p. 196). Onder *himsā-pardāna* (verskaffing van wapens) kan gereken word die voorsiening van enige vorm van vernietiging soos gif, do- rings, wapens, vuur, sweep, stok, ensovoort (Mehta, 1969, p. 114). Jindal (1958, p. 196) beskou dit meer spesifiek as die maak en voorsiening van aanvalswapens. Die vierde soort doel- lose geweld is *pāpopadeśa* (die propagering van onverdienste- likheid,) wat Shastri (1962b, p. 451) noem om instruksies oor geweld te gee, en Mehta (1969, p. 114) beskryf as "Using words that incite others to cause suffering and injury to living things". Volgens Jindal (1958, p. 196) is daar 'n vyfde soort doellose geweld, te wete *duṣṛuti* (lees van onbehoorlike lees- stof, of luister daarna).

Hierdie eed, wat ordelikheid in die huishouding sowel as beheerste optrede reël, word op vyf maniere oortree. Hulle is eerstens die maak van nuttelose bewegings en gesigsuitdrukkings uit geslagsdrif; dan die doellose bewegings vanhande, voete, oë en ander liggaamsdele; vervolgens futiele en hardnekkige praatjies; verder die doellose beskadiging van meubels en ander gebruiksvoorwerpe, en eindelik die onnodige vermeerdering van artikels vir alledaagse gebruik (Shastri, 1962b, p. 451).

3.3.3 Vier *śikṣāvrata*:

Die laaste vier *vrata* vir *śrāvaka* en *śrāvika*, volgens Jindal (1958, p. 196) genoem *śikṣā vrata* (dissiplinêre ede), word so genoem omdat hulle voorbereidend vir die dissipline van 'n asketiese lewe staan, en die bedoeling het om die slui-merende geestelike kwaliteite te verfyn of te ontvou. Hulle is:

3.3.3.1 *Samayika-vrata* (toestand van innerlike balans) is volgens Mehta (1969, p. 114) 'n oefening in die bereiking van gelykmoedigheid of gemoedsrus. Dan staak alle soorte onverdienselike optredes om te konsentreer op onskadelike aktiwiteit, wat tuis of in 'n ander geskikte plek beoefen kan word. Wie dit wil beoefen, moet nie in 'n stryd met 'n ander gewikkel wees of bang wees nie. Daar moet ook geen ander oor-saak van bekommernis wees wat sy bewussyn se konsentrasie sal kan verbreek nie. Soos 'n askeet moet hy versigtig en beheersd wees. Deur hierdie eed onderneem die leek dan om vir 'n *muhūrta* (48 minute lank) op een plek te sit en mediteer oor die *jīva* of om geestelike liedere te sing ("chant hymns": Jain journal, Apr. 1972, p. 172). Hoewel Mehta (1969, p. 115)

van oordeel is dat die *sāmāyika* so dikwels as moontlik beoefen moet word, beteken hierdie eed dat 'n vasgestelde tyd elke dag, hetsy een, twee- of driemaal per dag met sonop, middag en sononder, opsygesit moet word vir die oordenking van die *jīva* tot geestesbevordering (Jindal, 1958, p. 196). Om dit te kan regkry, moet daar die geskikte tyd, plek, houding, gesindheid en suiwerheid van gemoed, spraak en liggaam wees (Mehta, 1969, p. 114). Dit beteken volgens Jain journal (Apr. 1972, p. 172) dat alle bese neigings van die gemoed, spraak en liggaam onderdruk word om gelykheid teenoor vriende, vyande en alle wesens te betrag.

3.3.3.2 *Deśavakāśika-vrata* (beperking van woon- en werkgebied) is 'n eed wat verwant is aan die *dik-parimāna-vrata* (*dīśa-parimāna*) met net 'n verdere begrensing wat wissel na gelang die daaglikse lewensbehoefes (Jain journal, Apr. 1972, p. 172). Die *deśavakāśika* word buitendien nie lewenslank geneem soos die *dīśa-parimāna* nie. Die besondere afmetings van die beperking kan net 'n kamer in 'n huis, 'n hele huis, 'n dorpie of 'n stad wees (Mehta, 1969, p. 115). Volgens Shastri (1962b, p. 451) trek die leek homself geheel en al van enige wêreldse betrokkenheid terug vir 24 uur. Mehta (1969, p. 115) stel die gewone tydsduur van hierdie beperking op twaalf uur, van skemer tot ligdag. Ander tydsbeperkings kan egter ook 'n nag, 'n dag, vyf dae of twee weke wees met selfs die moontlikheid van korter tye soos 'n *prahara* (drie uur) of 'n *muhūrta*. Daar dien op gewys te word dat Jindal (1958, p. 196) hierdie *deśavakāśika-vrata* nie noem nie, maar wel die *bhogopobhoga* (daaglikse eed om die genietinge van verbruiks- en nie-verbruiksgoedere te beperk), wat moontlik 'n verwarring met die tweede *gunavrata* by hom aandui.

3.3.3.3 *Posādhopavāsa-vrata* (vas saam met meditasie):

Hierdie eed, wat Jindal (1958, p. 196) *proṣādhopvāsa* noem, word geneem om op vier dae elke maand, te wete op die twee *astamī* en die twee *chaturdaśī*, te vas. Volgens Jain journal (Apr. 1972, p. 172) word dit *paṣadha-vrata* (voedende eed) genoem omdat dit die religieuse lewe voed en bevoordeel. Die leek onderneem om soos 'n askeet vir 'n hele dag, etmaal of nag te vas, en alle wêreldlike betrokkenheid af te lê om met religieuse oorpeinsing besig te wees. Mehta (1969, p. 115-116) meen dat dit geskied op verskillende heilige dae, waartydens liggaamlike versierings soos blomkrans, reukwater en ornamente verbied word en geen seksuele aktiwiteit en daaglike arbeid verrig mag word nie. Volgens Mehta is dié eed van toepassing op voedsel, liggaamlike versorging, geslagtelike verkeer en wêreldlike bedrywighe. Met betrekking tot voedsel bestaan daar die moontlikheid van algehele vas, van gedeeltelik te vas terwyl water ingeneem mag word, en van net een ete per dag te neem.

Hierdie eed kan op enige geskikte plek betrag word, mits dit sorgvuldig gekies, ondersoek en gegee word met óf 'n besempie óf mens se eie klere. Die hele duur daarvan moet bestee word aan meditasie, studie, die opsê van die kanon en die luister na religieuse verhale.

3.3.3.4 *Atithi-samvibhāga-vrata* (mededeelsaamheid aan die gas) is 'n eed wat die leek dring om gasvry en vrygewig te wees teenoor iemand van goeie karakter wat aan die deur kom klop (Shastri, 1962b, p. 452). Die *sādhu* en *sādhvī* moet kos, klere, ensovoort, van die leek ontvang (Jain journal, Apr. 1972,

p. 172). Mehta (1969, p. 116) beskryf die leek se verpligte aalmoese aan die askete as vierderlei, te wete, skoon voedsel moet met 'n rein hart gegee word; gebruiksgoedere soos klere, bedelbakkies, boeke, besems, ensovoort, moet geskenk word; 'ge= neeskragtige en geskikte medisyne moet verskaf word, en be= hoorlike onderdak moet voorsien word. Die askeet word 'n gas genoem omdat hy ongereeld opdaag en nie onder verpligting staan nie. Dis vir 'n leek verbode om aan die askeet iets aan te bied waarmee lewende wesens gedood kan word, waardeur enig= iets skadeliks gedoen kan word, waardeur 'n ongeluk bewerk= stellig kan word, waardeur 'n aansteeklike siekte versprei kan word of as gevolg waarvan vrees kan ontstaan of die ontvanger geruïneer kan word. Die *atithi-samvibhāga-vrata* vereis ook van die leek 'n eed om nooit self te eet voordat hy nie eers 'n deel van sy kos afgestaan het aan 'n askeet of ander behoeftige nie (Jindal, 1958, p. 196).

Vir die Jainas is dit baie belangrik om aalmoese te gee, nie net aan die askeet nie, maar ook aan die baie jong en die baie ou mense, aan die blindes, stommes, dowses, vreemdelinge, siekes, ensovoort. Hulp aan die mense in nood is uitdrukking van medelye. Hierdie hulp word egter beperk tot gawes wat nie die regte geloof en die regte gedrag sal belemmer nie, terwyl offers aan die voorvadergeeste en ander geskenke aan bygeloof gekoppel ook verbode is. 'n Welgestelde mens behoort sy ryk= dom voor die voet vir bystand aan almal in ellende en armoede aan te wend (Mehta, 1969, p. 116).

Daar word altyd voordeel behaal deur aalmoese te gee. Stevenson (1970, p. 219) haal die legende aan van die besonder arm seun in die staat van Rājagriha wat baie selde lekker kos geproe het. By 'n uitsonderlike geleentheid het sy ma hom getrakteer met 'n gereg

van rys met melk en suiker. Op daardie selfde oomblik het daar 'n *sādhu* verbygekom, en sonder huiwering het die seun die lekker gereg aan hom oorhandig. Die seun se beloning was om in sy volgende inkarnasie gebore te word as die seun van 'n ryk handelaar. Hy het toe besluit om gelykwaardig aan 'n koning te word, het 'n *sādhu* geword, en sal in sy volgende geboorte *mokṣa* bereik.

3.4 Saamvattende opmerkings oor gedrag:

Die Jainas sien die lewe as 'n sport van 'n lang leer, waarvan die onderkant ver benede en onwaarneembaar is, terwyl die bokant êrens tussen die sterre is (Pike, 1948, p. 122). Elke besondere lewe kan 'n stap boontoe of ondertoe beteken. As 'n Jaina dan gevorder het tot op die vyfde trap van die leer of die vyfde *guṇasthāna* (vgl Hoofstuk 7), gevoel hy die behoefte om die twaalf ede te neem voor die *guru* (Stevenson, 1970, p. 219). 'n Leek wat al die ede onderhou, word 'n *deśavratī* genoem, al hou hy dit net gedeeltelik. 'n *Sādhu* wat die twaalf ede meer gestreng hou, staan bekend as 'n *sarvavratī* (Stevenson, 1970, p. 220).

Om te verseker dat die lewe 'n opwaartse stap is, het die Jainas 'n stel gedragsreëls uitgewerk, almal gebaseer op liefde, simpatie, meegevoel en deernis (Pike, 1948, p. 122). Elkeen wat geestelike vooruitgang wil maak moet hierdie gedragsreëls onderhou. Die Jainas glo dat daar groot voordele voortvloei uit die onderhouding van die ede. Liggaamlik is dit voordelig omdat die selfbeheersing wat dit inhou, die liggaam gesond en in oefening hou. Sedelik is dit tot groot voordeel omdat dit die *jīva* bevry van aanhanklikheid of vyandskap, en so 'n lewe die *jīva* uiteindelik na *mokṣa* voer (Stevenson, 1970, p. 220).

Pike (1948, p. 122-123) dui dan 'n aantal van die 35 gedragsreëls 224.

aan. 'n Jaina behoort gewikkel te wees in so 'n soort van besigheid, handel of professie waarvan die aard nie onedel of vernederend is nie. Daardeur behoort hy homself en sy afhanklikes te onderhou, en ook probeer om altyd iets oor te hê vir die minderbevoorregtes of hulle in nood. Die leek behoort te trou, tensy dat hy sy geslagsdrang in 'n staat van selibaat kan beheer. Hy behoort dobbelary en geleentheid vir onsedelikheid te vermy. Hy moet ook streng waak teen woede, hoogmoed, begeerlikheid, hebsug en grootpraterij. Hy behoort ook in 'n land te woon waar die inwoners wetsgehoorsame burgers is en deugsame mense is. Hy behoort aan te trek volgens sy geldelike vermoëns, maar nie uithangerig nie. Sy uitgawes moet steeds aanpas by sy inkomstes. Hy moet goeie geselskap opsoek, skindery vermy, sy ouers respekteer, nie vraatsugtig wees nie en hom inderdaad met geen buitensporighede vereenselwig nie. Ook moet hy geen aanstoot gee nie en met vaste sedes en gewoontes konformeer. Die Jaina behoort ook die skrifte elke dag te bestudeer en 'n kritiese houding inneem teenoor die opvattinge, opinies en religieuse beskouings van ander mense, om dan sy bes te probeer om enige twyfel wat mag ontstaan uit die weg te ruim. Kortom, 'n Jaina moet geen geleentheid om goed te doen, onbenut laat nie.

In aansluiting hierby gee Stevenson (1970, p. 224) die 21 hoedanighede van 'n leek aan wat bekend staan as "the Jaina gentleman". Hoewel net die heel beste mens ooit al hierdie hoedanighede besit, probeer 'n gewone mens om oor minstens tien daarvan te beskik. Van 'n ander kant gesien, dui dit dieselfde deugde aan as wat Pike vermeld het. Stevenson se lys is dan: "He will always be serious in demeanour; clean as regards both his clothes and his person; good-tempered; striving after popularity; merciful; afraid of sinning; straightforward; wise; modest; kind; moderate; gentle; careful in speech; sociable; cautious; studious; reverent both to old age and old customs; humble; grateful; benevolent; and finally,

attentive to business."

'n Ou Māgadhī *śloka* soos aangehaal deur Stevenson (1970, p. 238), teken ook die profiel van 'n volmaakte *sādhu*. Dit lui: "The true ascetic should possess twenty-seven qualities, for he must keep the five vows, never eat at night, protect all living things, control his five senses, renounce greed, possess high ideals, and inspect everything he uses to make sure that no insect life is injured. He must also be self-denying and carefully keep the three gupti, he must endure hardships in the twenty-two ways, and bear suffering till death."

Kortom, die *sādhu* behoort te leef volgens die reëls van selfbeheersing (Law, 1968, p. 258). Dit was hoofsaaklik in en deur die lewe van die monnik dat gestreef is om die ideale gedrag te vervul (Law, 1968, p. 313).

ĀŚRAVA, BANDHA EN KARMA:

In die lewens- en wêreldbeskouing van die Indiërs deur die eeue, en besonderlik die Jainas, speel die leer van die transmigrasie van die *jīva* in die *saṃsāra*, 'n prominente rol. In hierdie pessimistiese filosofie is die tragedie dat elke gedagte en elke daad steeds vars karmiese stof ophoop (Zimmer, 1952, p. 248). Dit is dus vir elke mens 'n lewensvraag om uit te vind hoe hierdie proses verloop en veral presies hoë die *jīva* deur die *karma* binnegedring en gebind word. Die verdere verblyf van die *jīva* in die *saṃsāra* is trouens tennouste hieraan gekoppel. Twee van die Jainas se Kategorieë handel dan ook oor hierdie uiters belangrike aspek. Die *āśrava* handel oor die instroming van die *karma* en die *bandha* oor die binding deur die *karma*.

1. *Āśrava*:

Hierdie Kategorie het te doen met die instroming van *karma*, die noodwendige gevolge van die *jīva* se handeling. Dit kan ook gesien word as die opgaring van die *karma* in die *jīva*. Die *pudgala* bestaan ewig naas die *jīva*, met die *karma* as opgegaarde eindproduk van die dade en die hartstogte wat hulle aan mekaar verbind. Die groot vraag is nou "What is it that makes the karma-Pudgalas flow into the Jivas?" (Mishra, 1957, p. 270). Dit is begryplik dat hierdie vraag die groot knelpunt was, omdat die *acetana* (onbewuste) *karma*-stof die mag het om die *betana* (bewuste) siel binne te dring en sy volgende lewenspad te bepaal. Stevenson (1970, p. 139) gebruik die treffende beeld dat

soos die water deur 'n gat in die romp van 'n skuit na binne=stroom, so die *karma* ook die *jīva* binnestroom deur die *āśrava*. Die *karma* stroom die *jīva* binne deur 'n hele aantal kanale, net soos wat die monding van 'n kanaal 'n middel is om die water in 'n dam te laat vloei of soos wat 'n toevoerpylp die water in 'n houer laat loop. *Āśrava* is afgelei van die wortel "sru" (om te vloei) en beskryf die toevoerkanale (Sen, 1953, p. 63). Enige handeling het 'n voordelige of skadelike uitwerking op die toekoms. Die opeenhoping van *karma* as gevolg van voordelige handeling word nie veroorsaak deur die hartstogte nie en dra nie bitter vrugte nie. Daarteenoor dra die opeenhoping van *karma* as gevolg van skadelike handeling wel bitter vrugte en dit dompel die *jīva* in lyde en ellende. Beide staan bekend as *āśrava* (Shastri, 1955, p. 254).

Van 'n ander kant beskou, blyk dit volgens Jain (1969, p. 36) dat Kundakunda van oordeel is dat deur die liggaam aan te neem deur *āśrava* en *bandha*, die *jīva* telkens so groot is as die liggaam waarin dit op daardie tydstip is, net soos die *padma-rāga* juweel as dit in water ingelaat word, die hele hoeveelheid water deurstraal met sy eie glinstering. Die *āśrava* is die wyse waarop die *jīva* die *karma*-stof aantrek en onder die invloed van die hartstogte daarmee verbind, soos Jain (1926, p. 8) dit stel, "thereby crippling its natural functions and constituting its bondage".

1.1 *Bhavaśrava* en *dravyāśrava*:

Die *āśrava* van *karma* neem twee vorme aan: die eerste is as dit lewe vind in die vorm van *bandha*, en die ander as dit dan en daar verbygaan (Jain, 1969, p. 32). Die U.T.S. VI, 5 gee die twee vorme aan as *sakaṣāyakaṣāyayohi samparāyikeryāpathayohi*

(die werksaamheid is die invloed van blywende *karma* vir dié wat deur hartstog vasgevang is, maar verbygaande *karma* vir dié wat sonder hartstog is). Nou onderskei die Jainas twee hoofsoorte van *āśrava*, te wete die *bhāvāśrava* en die *dravyāśrava*. Dasgupta (1969, p. 55.56) onderskei duidelik tussen die twee, omdat *bhāvāśrava* die denk-aktiwiteite van die *jīva* is waardeur die karmastof die *jīva* binnestroom, terwyl *karmāśrava* die werklike ingang van die karmastof in die *jīva* is. Daarom moet eerder gepraat word van die *bhāvāśrava* en die *dravyāśrava*. Volgens Desai (1956, p. 19) word onderskei tussen die bewuste en die onbewuste instroming. Hy omskryf die bewuste instroming deur te verwys na die trillinge wat in die *guṇāsthana* so 'n belangrike rol speel, en sê "The soul has infinite qualities out of which vibration of soul due to the activity of mind, speech and body is one" (p. 19-20). Die toestand van trilling wat volg op die handeling is juis die bewuste instroming, wat dan ook tot die einde van die dertiende *guṇāsthana* teenwoordig is. Wanneer die *jīva* die trilling aan die begin van die veertiende *guṇāsthana* kwytraak, word dit ook van die *āśrava* bevry en bereik dit dan ook suiwerheid.

Die instroming word *bhāvāśrava* as daar net in die gedagtes enige veranderinge voorkom sonder dat daar werklik karmastof in die *jīva* invloed, en is bloot subjektief. As daar egter ná die veranderinge werklike instroming plaasvind, staan dit volgens Mishra (1957, p. 270) bekend as *dravyāśrava* of objektiewe instroming.

Hierdie indeling van *bhāvāśrava* en *dravyāśrava* laat die hele verhouding van die *jīva* en die *pudgala* duidelik word. Jain (1969, p. 32) dui in besonderhede aan hoedat die *jīva* en die *pudgala* saam bestaan. Wanneer die *jīva* in die aardse bestaan

verkeer funksioneer dit op drie maniere, die drie *yoga* wat as't ware die kragbronne is waarmee die *jīva* voortwentel in die *samsāra*. Elke verandering in gemoed, spraak en liggaam veronderstel verandering in die *jīva* se denk-aktiwiteite. Die reaksie op die veranderinge word dan duidelik in die reaksie binne die wentelkring. Deur hierdie proses kom daar iets in die wentelkring in maar gaan daar ook iets daaruit. Die *jīva* werp die dinge wat uitgaan af en raak dus stelselmatig ontslae van 'n deel van sy opgekropte lewensdrang. Die dinge wat egter steeds die wentelkring binnedring veroorsaak woelinge en draaikolke binne-in die *jīva*. In die nuwe situasies wat gedurig ontstaan word die ingestroomde *karma*-stof deurlopend vasgevang. Van die energie van die *jīva* word op hierdie wyse voortdurend vasgevang. Sodra 'n draaikolk egter tot stilstand kom, word die vasgevangene energie van sowel die *jīva* as die *pudgala* vrygestel. Hierdie sirkelgang van instroming en uitgang waarin die *jīva* voortwentel, hou nooit op nie, tensy doeltreffende maatreëls getref word. Die proses aldus beskrywe, word wedyrsyds veroorsaak deur *nimitta naimittika sambandha* (saamvoeging deur wedyrsydse oorsaaklike reaksie). Dis 'n proses wat geen begin hoegenaamd het nie en relatief gesproke ook geen einde het nie. Kundakunda sou dan ook aangedui het dat in hierdie wedyrsydse proses die inisiatief meer van die *jīva* as van die *pudgala* uitgaan. Die rede is dat die *jīva* onbewustelik die draaikolke van die hartstogte vorm.

Die hele proses staan ook bekend as *karmāśrava*. Mishra (1957, p. 276-277) herinner aan 'n sprekende voorbeeld uit die *Pāncāstikaya* (135-139) van die liggaam van iemand wat temidde van baie stof werk en van wie die liggaam met olie ingesmeer is. Die stofdeeltjies in die lug sal aan daardie liggaam gaan vaskleef. Hulle sal egter nie gaan vaskleef aan die liggaam

van iemand anders wat op dieselfde plek onder dieselfde omstandighede werk maar wie se liggaam nie ingesmeer is met olie nie. Saamvattend is die smeer van die olie aan die liggaam vergelykbaar met die *bhāvāśrava*, terwyl die proses van die stofdeeltjies wat aan die liggaam vassit vergelyk kan word met die *dravyāśrava*.

1.2 Soorte *āśrava*:

By die eerste vorm van instroming die reeds genoemde durende *karma*, in die hartstogte gevange, sê die U.T.S. VI, 6:

avratākāṣaṇḍriyākriyāḥ pañcācatuḥpañcāpancaviṃśatisamkhuah pūrvasya bhedaḥ (die soorte van die eersgenoemde is die vyf kardinale ongeregthede, die vier hartstogte, die vyf sintuie en die 25 handelinge). Volgens Stevenson (1970, p. 139) is daar 42 hoofkanale waardeur *karma* in die *jīva* invloei, waarvan sewentien as die belangrikste beskou word. Mishra (1957, p. 271) stem saam en noem hulle die drie *yoga*, die vyf *indriya*, die vier *kaṣāya* en die vyf *avirati*. Meer besonderhede van die belangrikste *āśrava* is:

1.2.1 *Yoga*:

Die *karma* sal instroom in enige *jīva* wat toegelaat het dat die gemoed, die spraak of die liggaam te veel verstrengel raak met iets materieels (Stevenson, 1970, p. 141). Die U.T.S. VI, 1 stel dit baie duidelik as *kāyavāhmanahkarma yogah* (werkzaamheid is die handeling van die liggaam, die spraak en die gemoed). Volgens Jacobi (1906, p. 518) noem Sarvārthasiddhi *yoga* 'n beweging van die deeltjies in die *jīva* (*ātmanah pradeśapariṣpandah*). Die U.T.S. VI, 2 voeg dan by dat daardie *yoga* (werkzaamheid of aktiwiteit van die *jīva*) instroming is

(sa āśravaḥ). In hierdie verband verduidelik Jacobi (1906, p. 518) dan dat *karma* in die gestalte van die aktiwiteit die *jīva* binnestroom soos 'n rivier by die monding in die meer invloei, en dit is waarom dit wel *āśrava* genoem word. Hier kan onderskei word tussen die goeie en die bose *karma* se instroming, soos die U.T.S. VI, 3 en 4 praat van *śubhaḥ puṇyasya* en *aśubhaḥ papasya*. Hierdie goeie en bose *āśrava* word breedvoerig deur Stevenson (1970, p. 141) verduidelik met enkele voorbeelde. As die gemoed verdiep raak in meditasie op 'n *tīrthankara* of 'n *siddha*, dan is dit goeie invloed en daar word 'n *śubha āśrava* (gunstige kanaal) geopen waardeur *puṇya* die *jīva* binnestroom. As daarenteen die gemoed gevestig is op 'n bose gedagte (soos "as dié of daardie handelaar doodgaan sal sy rykdom myne word"), word 'n *aśubha āśrava* (ongunstige kanaal) geopen waardeur slegte *karma* binnestroom. So is daar ook by die spraak goeie en bose invloeiing. Die Jainas glo dat deur die naam van Siddha of die vyf *paramēśvara* te herhaal kan *puṇya* verkry word maar by skeldtaal vloei daar *papa* in die *jīva* in. Eweso is dit *śubha āśrava* as 'n mens die goeie daad doen om 'n lewe te bewaar deur liggaamlike inspanning, maar dit is *aśubha āśrava* wanneer 'n mens 'n lewe neem. Sinha (1952, p. 240-241) noem dit *bhāvapuṇyāśrava* en *bhāvapapāśrava* wat op hul beurt weer *dravyapuṇyakarma* en *dravyapapakarma* voortbring.

1.2.2 *Indriya*:

Die maklikste manier vir die *karma* om die *jīva* binne te dring is deur die sintuie. Die *indriya* moet dus goed bewaak word. Stevenson (1970, p. 139) gee die vyf vorme hiervan aan. Die eerste is *kāna āśrava* wat beteken dat 'n mens aangename geluide hoor en sodanig daardeur gestreel word dat dit bevrediging gee en dat hy later nie meer daarsonder kan lewe nie.

So raak hy verlore vir vooruitgang op die pad na die *mokṣa* omdat hy alle pligte vergeet. Die tweede vorm is *ānkhā āśrava* waar die oog weer so verstriek raak in die aanskouing van aanvallige vroue of pragtige kunswerke dat hy nie meer vooruitgang maak op die pad na die *mokṣa* nie en die bose in die *jīva* invloei. Net so kan die *nāka āśrava* 'n mens verlei deurdat die welriekende geure van blomme of reukwater hom van sy pligte laat vergeet. Die vierde vorm, die *jībhā āśrava* of aangename smaak kan mens net so tot hindernis word omdat hy waardevolle tyd en geld verkwis op die koop en eet van lekkernye. Die Jainas benadruk die belangrikheid van die sintuig van smaak omdat hulle meen dat as dit ingetoom word die ander sintuie ook bedwing kan word. Swelgery daarenteen beïnvloed al die ander sintuie. Laastens is daar die *sparśa āśrava* waar 'n mens die tassintuig baie deeglik moet inhou, omdat die gewoonte om net aangename dinge te betas hom in die strik sal laat trap om benewel te word deur die aangenaamdheid daarvan.

1.2.3 *Kaṣāya:*

Die belewing van die vier hartstogte bind ook die *jīva* aan die *saṃsāra*, omdat *karma* deur hulle instroom in die *jīva*. By die *krodha āśrava* (woede) brand dit die *jīva* van hom wat daaraan toegee, asook van diegene teen wie hy woedend is. *Māna āśrava* (hoogmoed) is 'n verskriklike vyand van vooruitgang en open die deur vir alle soorte *karma*, afgesien daarvan dat dit die vyand van wellewendheid is waardeur *punya* verkry kan word. *Māyā āśrava* (bedrieglikheid) lei na baie soorte van valsheid in woord en in daad wat weer die bose *karma* laat ophoop. *Lobha āśrava* (hebsug) lei na bedrog en dan na werklike diefstal en is heeltemal die teenoorgestelde van selfopoffering en selfbeheer=

sing (Stevenson, 1970, p. 140).

1.2.4 *Avrata*:

Hier sluit dit aan by die vyf groot ede wat die askeet moet neem, soos duidelik uitgespel in die U.T.S. VII, 1 as *himsānṛta=steyābrahmaparigrahebhyo viratir vratam* (die gebod is dat 'n mens hom weerhou van doodmaak, onwaarheid, oneerlikheid, onkuisheid en die strewe na besittings). Die *pañca avrata* (vyfledige bese *karma*) kan die *jīva* binnestroom as 'n mens nie hierdie vyf groot ede neem nie. Stevenson (1970, p. 140) is uitgesproke daaroor dat as 'n mens nie na die *guru* gaan en met gevoude hande voor hom gaan staan en belowe dat hy nie sal doodmaak nie, dit 'n nalatigheid is wat sal lei na die instroming van *karma*, sonder dat daadwerklik 'n lewe geneem is. Die Jainas glo trouens dat die eed wat afgelê word tot ondersteuning van die besluit, onderskraging bied waarsonder die neiging tot ongeregtheid sterker is. Hierdie neiging lei tot onbestendigheid van gemoed wat 'n kanaal bied waarmee *karma* kan instroom. As 'n mens dan nog verder sal gaan deur teen die hele gees van die genome eed te handel, sal die invloed van *karma* vanselfsprekend gestimuleer word. As 'n mens ook nie die ander ede teen leuenagtigheid, diefstal, onkuisheid en hebsug neem nie, stroom die *karma* net so 'die *jīva* binne. Die *avrata*, of *avirati* soos Sinha (1952, p. 241) dit noem, beteken volgens hom dat die vyf soorte van ongeregtheid, te wete *himsa* (besering), *anṛta* (valsheid), *caurya* (diefstal), *abrahma* (onkuisheid) en *parigrahakāṅkṣa* (begeerte na besittings) nie beheers kan word nie.

1.2.5 Die mindere *āśrava*:

Daar is nie minder nie as 25 mindere kanale waardeur *karma* in die *jīva* kan instroom. Hiervan gee Stevenson (1970, p. 141-144) 'n kort beeld en Jindal (1958, p. 147) bied ook 'n opsomming. Die mindere *āśrava* is:

1.2.5.1 *Kāyikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n mens nie versigtig is met liggaamsbewegings nie, wat kan uitloop op besering van 'n ander, en wat bose *karma* laat instroom.

1.2.5.2 *Adhikarāṇikī*:

Dieselfde as die vorige kan gebeur deur onverskillige beweging met 'n wapen.

1.2.5.3 *Pradvasikī*:

Dieselfde as die vorige kan gebeur deur haat.

1.2.5.4 *Paritāpanikī*:

Dieselfde as die vorige kan gebeur deur opsetlike besering.

1.2.5.5 *Prāṇātipātikī*:

Dieselfde as die vorige kan gebeur deurdat sekere *prāṇa* beseer word of, volgens Jindal, deur 'n ander die lewenskragte van ouderdom, sintuie, krag of asemhaling te ontnem.

1.2.5.6 *Ārambhikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n mens begin om 'n huis te bou of 'n land te braak en daardeur een of ander insek mag beseer.

1.2.5.7 *Parigrahikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer 'n mens deur baie graan, beeste of rykdom bymekaar te maak, inhalig word en aan *karma* geboorte gee.

1.2.5.8 *Māyāpratyayikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n mens iemand benadeel het deur bedrieglikheid.

1.2.5.9 *Mithyādarśanapratyayikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n mens bose *karma* verkry deur teen die voorskrifte van Mahāvīra te handel en die voorskrifte van een of ander valse geloof te gehoorsaam.

1.2.5.10 *Apratyākhyānikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer 'n mens 'n eed neem om na 'n sekere plek te gaan, en dan aldaar bose *karma* te ver=kry deur na te laat om 'n eed te neem teen die eet van sekere kossoorte, en so geneig te wees om dit wel te eet.

1.2.5.11 *Dṛiṣṭikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word deur na iets of iemand te kyk met oormatige liefde of haat.

1.2.5.12 *Spṛiṣṭikī*:

Dit is dieselfde as die vorige, wat ontstaan deur dit te betas.

1.2.5.13 *Prātityakī*:

Dit is die kanaal wat geopen word deur ongeregtigheid reeds in 'n vorige lewe gepleeg, wat dit nou makliker vir die *karma* maak om te vloei.

1.2.5.14 *Sāmantopanipātikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer iemand geprys word oor sy baie besittings en hy hoogmoedig daaroor word.

1.2.5.15 *Naiṣastrikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n werknemer van 'n landheer, wat gebonde is om hom te gehoorsaam, in die uitvoering van sy pligte bese *karma* verwerf deur die lewens wat hy beskuldig.

1.2.5.16 *Svāhastikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as die landheer mede-verantwoordelik is vir lewens wat sy werknemer in die uitvoering van sy opdragte mag beskuldig.

1.2.5.17 *Ājñāpanikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as iemand beterweterig in religieuse sake is en meen dat hy meer weet as wat Mahāvīra geleer het.

1.2.5. 18 *Vaidāranikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word vir bese *karma* as iemand ongeregtig kwaad van 'n ander praat, aangesien laster ook lei tot *karma*.

1.2.5.19 *Anābhogikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer iemand voorgee dat hy na 'n predikasie luister dog sit en droom.

1.2.5.20 *Anavakāṅkṣāpratyayikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer iemand handel teen die vooroordele, gebruike en opvattinge wat sy kaste in hierdie lewe daarop nhou of selfs volgens sy beste wete in die volgende lewe sal hê.

1.2.5.21 *Prayogikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word wanneer iemand teen die aanvaarde regulasies handel of nie sy spraak, liggaam, gemoed of bewegings beheer nie.

1.2.5.22 *Sāṃudāyikī*:

Die is die kanaal wat geopen word wanneer iemand so handel dat al agt soorte *karma* gelyktydig instroom. 'n Ander opvatting in hierdie verband is dat dit die kanaal is wat geopen word as 'n hele aantal mense terselfdertyd dieselfde ongeregtheid pleeg en dieselfde *karma* vergaar. Dit kom byvoorbeeld voor as 'n aantal mense gaan om te aanskou hoe iemand opgehang word, en dan gelyktydig hoop dat die laksman gou sal speel met die teregstelling sodat hulle nie onnodig lank opgehou word nie.

1.2.5.23 *Premikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as iemand onder die invloed van bedrieglikheid of inhaligheid optree.

1.2.5.24 *Dveṣikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as iemand onder die invloed van woede optree.

1.2.5.25 *Īryāpathikī*:

Dit is die kanaal wat geopen word as 'n mens hoegenaamd iets doen omdat hy *karma*, hetsy goed of boos, moet vergaar solank as wat hy in die vlees is. Selfs 'n *kevalī* wat alle dinge weet en die oortreding wil vermy, moet tog handel en dan bring dit *karma* voort. Terwyl daar nog enige *karma* oorbly, of dit nou goed of kwaad is, kan iemand die *mokṣa* hoegenaamd nie bereik nie.

1.3 *Āśrava* in verskillende *jīva*:

Dieselfde handeling kan verskillende *āśrava* in verskillende *jīva* veroorsaak. Dit hang daarvan af of die hartstog of denkwildheid intens of nie-indringend is, asook of die handeling opsetlik of onopsetlik is. Verdere bepalende faktore is of die handeling afhanklik is van lewende of nie-lewende substansies, wat die mens se eie posisie is en wat sy mag is om die handeling ten uitvoer te bring. Die *adhikarāṇa* (afhanklikheid) waarvan sprake is, verskil ook al na gelang dit verband hou met die *jīva* en die *ajīva*. (Jindal, 1958, p. 148).

Hier word net gewys op die *adhikarāṇa* van die *jīva*, waar van nie minder nie as 108 soorte sprake is. Die Jainas het die onderskeid getref tussen *samarāmbha*, *samārambha* en *ārambha*. Die eerste beteken die beslistheid om iets te doen, die tweede die voorbereiding om die daad te doen, en die derde die aanvang van die eintlike daad. Hier skemer reeds die beginsel van die aanvaarde strafreg deur, van opset om 'n misdaad te pleeg, voorbereiding vir die pleeg daarvan en die werklike poging om die daad te pleeg.

1.4 Saamvattende opmerkings oor *āśrava*:

Besien vanuit die oogpunt van substansie (*śuddha dravyārthikanaya*) is die *jīva* die oorsaak van sy eie binding. Die *pudga* is hier neutraal en word agtergehou deur die situasie wat die *jīva* geskep het. Vanuit 'n praktiese, reële oogpunt besien is dit weer juis andersom (Jain, 1969, p. 37-38). Wanneer omstandighede ontstaan waarin *pūrvakarmodaya* (*karma* wat prioriteitsgebonde is) optree, ontstaan spontane boetsering. Vanuit die

reële oogpunt sou daar geen binding, geen genieting en gevolg=lik geen ellende gewees het as sodanige stoflike verandering nie sou plaasgevind het en as daar geen *āśrava* van *karma* was nie.

Die invloed van die *bhāvāśrava* op die *dravyāśrava* bly steeds 'n belangrike faktor. Chakravarti (1957, p. 131-132) is van oordeel dat die onsuivere *bhāvāśrava* die grondoorsaak van *bandha* is. In hierdie onsuivere toestand trek die *jīva* die *karma*-stof aan soos wat 'n magneet 'n staalnaald aantrek. Gebrek aan kennis van die ware aard van die *jīva* veroorsaak onsuivere psigiese toestande wat die instroming van *karma* vergemaklik. As hierdie oorsaak uit die weg geruim is, verkry die *jīva* weer sy ware aard. Al sou die onsuivere psigiese toestand egter heeltemal verdwyn en al sou daar nie meer *āśrava* wees nie, sou die vorige karmiese stowwe nog steeds by die *jīva* aanwesig wees want hulle is "... part and parcel of the Karmana Sarira absolutely incapable of producing any corresponding psychic state". (Chakravarti, 1957, p. 132).

Die *jīva* se natuurlike helderheid en wysheid word beklad en versluier deur lae van materie, en elke gedagte, woord of daad beïnvloed die stoflike inhoud van die *jīva*. Die *jīva* sal nooit werklik *mokṣa* bereik as hy nie ontslae kan raak van die hele saambundeling van *karma* nie. Die gevolg is dat die askete van die Jainas hulself aan besondere strawwe verootmoediging onderwerp. Hulle hou hulself ook aan buitengewone streng reëls as dit by vas kom, sodat hulle die *jīva* kan bevry van die *karma* wat alreeds ingestroom het. Alle ander handeling word baie deeglik beheer om te verhoed dat daar 'n verdere *āśrava* in sorgwekkende hoeveelhede van *karma* plaasvind (Basham, 1958, p. 50).

In baie nou verband met die *āśrava* van *karma* staan die *bandha* deur die *karma*.

2. *Bandha*:

In die *jīva* bestaan daar 'n toestand van gedurende spanning tussen die *āśrava* en die *bandha*. Die stof wat gedeeltelik met 'n sekere eienskap van die *jīva* verbind raak, vorm 'n kompleks wat deels subjektief en deels objektief is. Dit kan ook beskryf word as 'n ineenvloeiing van 'n klein deeltjie van die kant van die *jīva* en 'n klein deeltjie van die kant van die stof, en dit is van nature beweeglik omdat beide samestellende dele afsonderlik beweeglik is (Jain, 1969, p. 34).

Vir die Westerling is dit nogal moeilik om te verstaan presies wat hier bedoel word. Stevenson (1970, p. 161) wys dit aan die feit dat die woord "*pudgaḷa*" hoegenaamd nie vertaalbaar is nie. Gewoonlik word dit in die sin van "stof" opgevat, maar dit bevredig nie. Sy wys daarop dat 'n *Digambara* met die naam van A.B. Latthe (in sy "An introduction to Jainism", 1905, Bombay, p. 9-10) die Kategorie van *bandha* definieer as "... the natural entrance into each other's spheres of the soul and the Karman. When the soul is attacked by the passions like anger and love, it takes on the Pudgal (material) particles fit for the bondage of the Karmas, just as a heated iron ball takes up water-particles in which it is immersed. This is the bondage of the Karmas".

Stevenson (1970, p. 161-162) noem ook 'n ander gewilde illustrasie van die stof wat maklik vergaar waar olie op 'n stuk materiaal gestort is. In hierdie vergelyking stel die materiaal ons *jīva* of *ātma* (siel) voor, die olie ons hartstogte, ons oor-

242.

treedinge en ons handelinge (*kaṣāya*, *pramāda*, *avṛata* en *yoga*) waardeur *karma* verkry word, terwyl die stof die *pudgaḷa* voorstel. Sy noem ook dat die Jainas verder *karma* sien as 'n boek waarvan *pudgaḷa* die blaaie is.

Op die vraag wat dan die verskil is tussen die *ajīva* (nie-siel) en *pudgaḷa* (stof) antwoord Desai (1956, p. 19) op sy kenmerkende wyse: "The casual unity of material substance with the soul substance is the non-soul principle, because its company from the practical point of view is related to the birth and death of the soul substance; therefore matter from the point of relation is called non-soul substance".

The Jainisme hou vol dat die *jīva* ewig is en dat dit gedurende die hele beginlose ewigheid van die verlede transmigrasie ondergaan het as gevolg van die karmiese kragte waarmee dit gebind is en word. Jain (1926, p. 8) wys daarop dat hierdie karmiese bindinge deur die ineenvloeiing van gees en stof plaasvind, en dat dit die *jīva* van sy natuurlike volmaaktheid en vryheid beroof. Hy tref die vergelyking van die aldus gebonde *jīva* met 'n voël waarvan die vlerkvere geknot is om te verhoed dat dit wegvlieg. Die *jīva* is van nature vry, maar as gevolg van die binding deur die stof kan dit nie die natuurlike vryheid en vreugde geniet nie.

Vanuit die ineenvloeiing van *jīva* en stof kom 'n psigo-biologiese strewe wat gedurig worstel om 'n behoorlike katarsis te bereik. In hierdie pogings slaan die persoon 'n spesifieke rigting in met sy optrede en oortuigings. Sy gesindhede word altyd positief of negatief deur hierdie samestellings beïnvloed. As gevolg van hierdie komplekse verkeer hy altyd onder geestelike spanning, en in sy pogings om dié spanning die hoof te bied

vergaar hy verdere samestellings wat weer groter as die kom-
plekse is (Jain, 1969, p. 34).

2.1 *Bhāvabandha* en *dravyabandha*:

Steeds moet onthou word dat *jīva* essensieel *betana* (bewus) is, asook suiwer en volmaak (Mishra, 1957, p. 264). Die bewuste staat wat die vloei van *karma*-stof in die *jīva* veroorsaak word genoem *bhāvabandha* (subjektiewe binding). Daarteenoor word die werklike installering van die *karma*-stof in die *jīva* genoem die *dravyabandha* (objektiewe binding) en is werklike interpenetrasie van *karma*-deeltjies met die *jīva* (Sinha, 1952, p. 242).

Aan die een kant is *bhāvabandha* die verbinding van die *jīva* met die bewuste toestande wat veroorsaak is deur aanhanklikheid of afkerigheid. Verder is dit die gunstige of ongunstige modifikasies van die *jīva* gekleur met aanhanklikheid, afkerigheid en misleiding. Volgens Sinha (1952, p. 242) is *bandha* 'n besondere modifikasie van *karma*-deeltjies waarmee hulle die *jīva* interpenetreer, as die gevolg van *bhāva* (emosie) van die *jīva*. Die *jīvabhāva* (psigiese gesteldheid) voortgebring deur begeerlikheid, aanhanklikheid, afkerigheid en misleiding is dus die interne oorsaak van *bandha* (Sinha, 1952, p. 243).

Aan die ander kant is *dravyabandha* die werklike interpenetrasie van die *jīva* deur die gunstige of ongunstige modifikasies van *karma*-deeltjies. Die eenheid van *karma*-stof met die *jīva* is die gevolg van die *yoga* (handelinge) van die gemoed, liggaam en spraak, wat die interpenetrasie direk veroorsaak. Daarom word *yoga* die *bahiraṅgakarāṇa* (eksterne voorwaarde) vir *bandha* genoem, waar die *bhāva* (emosies) die *antaraṅgakarāṇa* 244.

(interne oorsaak) van *bandha* is (Sinha, 1952, p. 242). *Dravya=bandha* val uiteen in twee soorte, te wete binding van die *jīva* aan *punya* (goeie) *karma* of aan *pāpa* (slegte) *karma* (Sinha, 1952, p. 243).

Sen (1953, p. 69) vestig die aandag daarop dat hoewel die opvattinge van binding en bevryding van die *jīva* eie is aan na genoeg alle Indiese stelsels, die feit dat in die Jainisme dit nie beskou word as geheel en al verstandelike of geestelike begrippe nie, maar gehou word vir fisiese binding deur of bevryding van *pudgala*, die indruk skep dat spore aangedui word van 'n baie ou of primitiewe geloof.

2.2 Oorsake van *bandha*:

Karmiese binding word veroorsaak deur die geestelike instelling van die persoon. Chakravarti (1957, p. 137-138) gee 'n treffende vergelyking in hierdie verband, as hy wys op die twee mense wat op dieselfde stowwerige plek besig is. Die een se liggaam is met olie ingesmeer, en terwyl hy besig is om die swaardkuns te beoefen of bome te kap word sy liggaam vol stof. Die werklike rede waarom dit gebeur is nie omdat hy liggaamlik aktief is nie, maar die feit dat hy met olie gesmeer is. Die ander persoon sal miskien op dieselfde stowwerige plek met dieselfde aktiwiteite besig wees, maar sy liggaam word nie vol stof nie. Albei doen die dieselfde, met die enigste verskil dat die een met olie ingesmeer is en die ander een nie. Dieselfde is nou waar van die *karma* stof wat in die een *jīva* kleef maar nie in die ander nie.

Inherent is die *jīva* volmaak, met onbegrensde potensiaal. As die *jīva* net daarin kan slaag om alle hindernisse wat binne-in homself die pad versper uit die weg te ruim, dan kan dit onbe-

perkte kennis, onbeperkte geloof, onbeperkte krag en onbeperkte geluksaligheid verkry. Soos wat die son oor die hele wêreld skyn sodra daar nie wolke of mistigheid in die lug is nie, net so is die *jīva* ook, sodra as wat die hindernisse verwyder is, suiwere alwetendheid en die ander volmaakthede wat inherent daar= in is (Chatterjee & Datta, 1948, p. 115).

2.2.1 *Mithyātvā*:

Vanuit die empiriese oogpunt het die *jīva kaṣāya* (hartstogte) as gevolg van die *mithyātvā-avidyā* (invloed van onkunde), wat soos die *jīva* ook ewig en sonder begin is (Mishra, 1957, p. 264). Dit laat blyk dat die *jñāna guṇa* (kennis-attribueet) van die *jīva* alreeds by die geboorte bedorwe is (Jain, 1969, p. 31). Mishra (1957, p. 265) bring onder die aandag dat die *jīva* onder invloed van *mithyātvā* sedert onheuglike tye *karma-pudgala* ingeneem het, en dat dié *pudgala* bekend staan as *karma*. Verder toon Mishra dan aan dat die verhouding tussen die *jīva* en die *karma-pudgala* "... is reciprocal from eternity". Die *pudgala* word onderverdeel in verskillende soorte, en net dié soorte wat daartoe in staat is om hulself in *karma* te manifes= teer, word deur die *jīva* ingeneem. Hierdie *pudgala* infekteer die *jīva* en oorskadu die *jīva* se natuurlike eienskappe (Chatterjee & Datta, 1948, p. 115). Die *jīva* is intrinsiek *amūrta* (vormloos), en beslaan ontelbare *pradeśa* (plekke in die ruimte). As die *karma*-stof nou in die *jīva* opgeneem word, heg hulle hulself aan die *pradeśa* daarvan. As gevolg van dié verbinding sedert onheuglike tye van die *jīva* met *kaṣāya* en *karma*, lyk die *jīva* wel asof dit *mūrta* (met vorm) is. Daarom neem dit ook net *mūrta-karma-pudgala* in, en daardie selfde *karma-pudgala* tree later te voorskyn as *karma*, en dit is wat bedoel word met *bandha* (Mishra, 1957, p. 265). Die beperkinge

246.

wat in elke enkele *jīva* aangetref word, moet volgens Chatterjee & Datta (1948, p. 115-116) gewyt word aan die liggaam waarmee die *jīva* homself verenig het. Vir die vorming van 'n besondere soort liggaam moet sekere soorte stofdeeltjies op 'n bepaalde manier gerangskik word. In die vorming van hierdie liggaam is die leidende krag die *jīva* se eie hartstogte. Eintlik verkry 'n *jīva* dié liggaam waarna dit innerlik verlang. Die *karma* wat as't ware die somtotaal van die *jīva* se vorige lewe(ns) is, ontwikkel vanself sekere blinde begeertes en hartstogte wat roep om bevrediging. Hierdie begeertes in 'n *jīva* trek na hulself aan besondere soorte van stofdeeltjies, en rangskik dit dan in dié liggaam wat onbewus begeer is. Daarom beskou die Jainas die *jīva* met sy hartstogte of *karma*-kragte as die organiseerder van die liggaam. Dit is die werkende oorsaak daarvan, terwyl die *pudgala* die materiële oorsaak is. Die liggaam wat die *jīva* op hierdie manier verkry, bestaan dan ook nie bloot uit die uiterlike waarneembare liggaam nie, maar ook uit die sintuie, denke, die lewenskragte en alle ander bestanddele wat die *jīva* se moontlikhede beperk en inkort.

2.2.2 *Avirati*:

'n Verdere oorsaak van *banīha* is *avirati*, wat Sen (1953, p. 65) vertaal met "lack of renunciation". Von Glasenapp (1942, p. 62) meen dat dit beteken dat daar gebrek aan selfdisipline is, en dat dit dus nie-betragting van die gebooe beteken. Mishra (1957, p. 265) beskou dit as gebrek aan onthouding, of "lack of control against doṣas". Hy verduidelik dan dat dié gebrek aan beheer uitloop op *himsā* (besering), *anṛta* (valsheid), *caurya* (diefstal), *abrahma* (ontugtigheid) en *parigraha* (verknogtheid aan iets wat nie aan iemand gegee is nie).

In die U.T.S. VII 8-12 word dit nader verduidelik, te wete:

- 8: *pramattayogāt prāṇavyūropanaṁ himsā* (om dood te maak is om iemand se lewe te roof vanweë ongeordende dade);
- 9: *asadbhidhānam anṛtam* (onwaarheid is die uitspreek van iets wat nie bestaan nie);
- 10: *adattādānam steyam* (onredelikheid is om iets te neem wat iemand nie geskenk is nie);
- 11: *maithunam abrahma* (onkuisheid is seksuele verhouding) en
- 12: *mūrchā parigrahaḥ* (hebsug is verlange na goed).

By onwaarheid kan nog verder onderskei word tussen drie soorte, te wete

1. omdit wat is te loën en om iets te beweer wat nie is nie;
2. *arthāntara* (omruiling) soos deur te sê dat dit 'n perd is as dit 'n koei is en andersom; en
3. vitterigheid deur onnodig oor iets beledigends te praat.

Jindal (1958, p. 153) beskryf *avirata* as "vowlessness, non-renunciation" en noem twaalf soorte, te wete gebrek aan meegevoel vir ses soorte beliggaamde *jīva* asook gebrek aan beheersing van die vyf sinuities en die bewussyn.

2.2.3 *Pramāda*:

Nog 'n oorsaak van *bandha* is *pramāda*, wat Sen (1953, p. 65) beskryf as "lack of application". Mishra (1957, p. 265) meen dat dit ongevoeligheid ten opsigte van die regte kennis van die *atman* is, of gebrek aan verstandelike energie met betrekking tot die regte dade en onverskilligheid om reg en verkeerd van mekaar te onderskei. Hierdie oorsaak van *bandha* vertoon vol=

gens Mishra (1957, p. 267) vyftien soorte, waaronder *vikathā* (laakbare gesprekke), *kaśāya* (hartstogte), *indriya* (sintuie), *nidrā* (slaap) en *rāga* (verkleefdheid).

Volgens Jindal (1958, p. 153) is *pramāda* onverskilligheid, en hy noem dan die vyftien soorte, te wete vier soorte van *kathā* (laakbare gesprekke) oor *bhojana* (kos), *stri* (vroumense), *rājya* (politiek) en *deśa* (skandale), vyf sintuie, vier hartstogte, een *sneh* (toegeneentheid) en een *nidrā* (slaap). Verskillende kombinasies van hierdie soorte stel een *pramāda* saam. So maak vier soorte van gesprekke x vyf sintuie x vier hartstogte x een toegeneentheid x een slaap nie minder nie as 80 soorte van *pramāda*.

2.2.4 *Yoga*:

Hierdie vierde oorsaak van *bandha* noem Sen (1953, p. 65) bloot *yoga*, sonder enige verduideliking, wat laat vermoed dat hy dit as oorbekend by sy lesers veronderstel. Sowel Von Glasenapp (1942, p. 62) as Mishra (1957, p. 267) beskryf *yoga* as "activities". Laasgenoemde noem ook die drie soorte *yoga*, te wete *manas*, spraak en liggaam.

Jindal (1958, p. 153-154) wat *yoga* "vibrations in the soul through mind, body and speech" noem, gee deur onderverdeling vyftien soorte aan, te wete:

Vier van gemoed:

1. *Satya mana* (ware gemoed);
2. *Asatya mana* (valse gemoed);
3. *Ubhaya mana* (gemengde ware en valse gemoed) en

4. *Anubhaya mana* (nóg ware nóg valse gemoed).

Vier van spraak:

1. *Satya-vachana* (ware spraak);
2. *Avatya-vachana* (valse spraak);
3. *Ubhaya-vachana* (beide ware en valse spraak), en
4. *Anubhaya-vachana* (nóg ware nóg valse spraak).

Sewe van liggaam:

1. *Audārika sarira* (fisiese liggaam);
2. *Audārika-miśra sarira* (fisiese met karmiese liggaam);
3. *Vaikriyaka sarira* (vloeibare liggaam);
4. *Vaikriyaka-miśra sarira* (vloeibare met karmiese liggaam);
5. *Āhāraka sarira* (assimilatiewe liggaam);
6. *Āhāraka-miśra sarira* (assimilatiewe met fisiese liggaam), en
7. *Kārmana sarira* (karmiese liggaam).

Die *taijasa sarira* (elektriese liggaam) word altyd aangetref saam met die karmiese liggaam en het nooit 'n onafhanklike *yoga* nie. Die elektriese molekules word, soos die karmiese molekules, getrek deur die vibrasies wat in die *jīva* aangevuur word deur *yoga* van enige soort.

Von Glasenapp (1949, p. 299) vestig die aandag daarop dat as die *jīva* in die deurloping van ontelbare hergeboortes die drie slegste oorsake van die binding, te wete die *mithyātvā*, die *avirati* en die *kaśāya* uit die weg geruim en homself van alle slegte *karma* gelouter het, dan is hy uiteindelik in staat om reeds in hierdie lewe die toestand van heiligheid te verkry waar die *karma* uitgeskakel word. As beliggaamde wese vertoef hy dan as

250.

'n *sayoga-kevalin* (alwetende wat nog van aardse aktiwiteit voorsien is) onder die mense totdat hy deur middel van die proses van *samudghāta* al die *karma* wat nog teenwoordig is, uitwerk. As ook die vierde oorsaak van *bandha*, die *yoga* (aktiwiteit) oorwin is, styg die *jīva* na die spits van die wêreld.

2.2.5 *Kaśāya*:

Hoewel Von Glasenapp (1942, p. 62) se lys van oorsake van *bandha* nie *pramāda* insluit nie, bevat dit wel *kaśāya* (hartstog) wat by Sen (1953, p. 64) afsonderlik en heel eerste genoem word. Sen wys juis daarop dat as die *jīva* onderwerp word aan die invloed van die *kaśāya*, dan verdring dit *pudgala* wat volg op *karma-yoga*. Hierdie kombinerings van die *jīva* met *pudgala* is *bandha*, en die oorsaak van hierdie binding is die *kaśāya*.

Letterlik beteken *kaśāya* klewerige 'substansie, aangesien die teenwoordigheid daarvan in die *jīva* die stofdeeltjies daaraan laat kleef (Chatterjee & Datta, 1948, p. 117).

Die vier *kaśāya*, te wete *krodha* (woede), *māna* (hoogmoed), *māyā* (bedrieglikheid) en *lobha* (hebsug) het al onder 1.2.3 ter sprake gekom, en omdat dit onder die afdeling oor *karma* in besonderhede behandel word, word hier nie verder daarop ingegaan nie.

2.2.6 *Mūla-hetu* en *uttara-hetu*:

Tot dusver is die *mūla-hetu* (hoofboersake) van *bandha* beskryf. Elkeen hiervan is egter onderverdeel in 'n aantal *uttara-hetu* (neweoorsake). Daar is vyf *uttara-hetu* by *mithyatva*, twaalf by *avirati*, vyf-en-twintig by *kaśāya* en vyftien by *yoga*, wat die

totale aantal neweoorsake op 57 te staan bring.

Von Glasenapp (1942, p. 62) vestig die aandag daarop dat verskeie leermeesters van die Jainas *pramāda* (nalatigheid) as 'n afsonderlike *mūla-hetu* beskou terwyl ander meen dat dit alreeds in *avirati* inbegrepe is.

Volgens Von Glasenapp veroorsaak elke *mūla-hetu* ook die *bandha* van bepaalde soorte van *karma*, te wete: *Mithyātva* veroorsaak die *bandha* van die bestaan in die verskillende helle, *ānupūrvī* en *āyus*, die een-, twee-, drie- en vier-sintuiglike wesens, die onbeweeglike, algemene, fyn, onontwikkelde liggaam, *hundasamsthāna*, *napumsaka*-geslag, ongeloof en *ātapa-nama-karma*.

Avirati veroorsaak die *bandha* van 35 *prakṛti*, vier *anantānu-bandhiṇkaśāya*, vier *apratyākhyānāvaranakaśāya*, *stri*-geslag, die drie slegste soorte bewusteloosheid, dierlike en menslike staat, *ānupūrvī*, *āyus*, die middelste vier posture, die eerste vyf liggaamsbindinge, *uddyota-nāma-karma*, swak loopgang, onsimpatiek, onsuggestief, slegklinkend, fisiese liggaam en ledemate en lae kaste.

Kasāya veroorsaak die *bandha* van 68 *prakṛti* (dus al die oorblywendes met uitsondering van *tīrthaṅkara*), die verplasingssliggaam met sy ledemate en die *sāta-vedanīya*.

Piëteit, ontsag vir die ouers, sagsinnigheid, medelye, die hou van ede, eerbare, gedrag, oorwinning oor die hartstogte, gee van aalmoese en betroubaarheid in die geloof veroorsaak *bandha* van *sāta-vedanīya-karma*. Daarteenoor veroorsaak die teenoorgestelde *āsata-vedanīya-karma*.

Die lering van 'n valse religie en die verhinderings van 'n ware religie, die belasting van die Jains, die heiliges, die beelde van godhede, die *saṅgha*, die kanon asook die ontering van heilige voorwerpe, veroorsaak *darśana-mohanīya-karma*.

2.3 Vorme van *bandha*:

Die *karma*-stof wat aan die *jīva* verkleef raak, neem vier vorme aan, te wete *prakṛti*-, *sthiti*-, *anubhava*- en *pradeśa-bandha*.

Die eerste vorm van *bandha*, die *prakṛti*, kom voor wanneer die *karma*-stof aan die *jīva* kleef en die ontwikkeling word bepaal deur die aksie van die *jīva* se gemoed, spraak en liggaam op daardie stadium. Dit hang dus af van hoe goed of sleg en hoe intens of nie-indringend daardie aksie is, en dit neem 'n natuur aan wat beskik oor die vermoë om sekere attribute van die *jīva* te dek. Afhangende van die verskillende werkinge van die gemoed, spraak en liggaam van die *jīva*, neem die *prakṛti-bandha* ontelbare variante aan. Breedweg kan dit ingedeel word onder die agt hoofsoorte waarin *karma* voorkom, naamlik *jñānāvaranīya*, *darśanāvaranīya*, *vedanīya*, *mohanīya*, *āyu*, *nāma*, *gotra* en *antarāya*.

Die tweede vorm van *bandha*, die *sthiti*, kom voor wanneer die *karma*-stof vir korter of langer tyd aan die *jīva* kleef na gelang die *jīva* se hartstogte soos *rāga* (aantreklikheid) of *dveṣa* (afstootlikheid) intens of nie-indringend is nie.

Die derde vorm van *bandha*, die *anubhava* (ook genoem *rasa*) is pregnant met die mag om vrugte voort te bring. Hierdie vrugte, goed of sleg, intens of nie-indringend, wat die *karma*-stof sal voortbring, word bepaal deur die verskillende grade van die

reaksies van die hartstogte van die *jīva* ten tye van die *bandha*.

Die vierde vorm van *bandha*, die *pradeśa*, dui die hoeveelheid *karma*-stof aan wat na die *jīva* aangetrek word. Dit word bepaal deur die aard van die *jīva* se gemoed, spraak en liggaam. Dit beteken dat as die handeling op groot skaal of intens is, dan is die hoeveelheid *karma*-stof groot, maar andersom is dit klein (Jain journal, Apr. 1972, p. 159-160).

2.4 . Saamvattende opmerkings oor *bandha*:

Volgens die pessimistiese filosofie van die Jainas bring elke gedagte en daad 'n opstapeling van vars *karma*-stof mee (Zimmer, 1952, p. 248). Hoewel die Jainas glo aan die transmigrasie van die *jīva*, verskil dit tog van alle ander Indiese denksisteme, omdat dit *karma* as die leidende beginsel in die transmigrasie beskou as stoflik. Dit deurdring ook die *jīva* en laat dit geanker bly op die aardse vlak. Hiriyanna (1952, p. 168) beweer "As heat can unite with iron and water with milk, so karma unites with the soul; and the soul so united with karma is called a soul in bondage".

Om in hierdie *bandha* te lewe beteken om steeds handelend te wees, hetsy in spraak, in liggaamsbewegings of in die gemoed. Die gevolg is dat die "saad" van toekomstige handeling onwillekeurig opgegaan word. Dit groei en ryp in die "vrugte" van ons toekomstige ellendes, vreugdes, omstandighede en bestaanswyses (Zimmer, 1952, p. 249).

Met hierdie gesindhede van die *jīva* val dit in *bandha*. Sodra die *jīva* die *karma*-stof absorbeer, heg dié stof aan die *pradeśa* van die *jīva*. In hierdie *karma*-stof word 'n natuur voortgebring

waardeur *jñāna* (kennis) en *darśana* (waarneming) obskuur word en hulle neig om vreugde en leed te verskaf. Die Jainas noem dit *prakṛtibandha* (Mishra, 1957, p. 267-268). Hiermee saam bestaan daar die sekerheid dat dié besondere aard 'n sekere tydskuur sal hê (*sthitbandha*). Verder het hierdie aard van die *karma*-stof sekere grade van intensiteit, mildheid, ensovoort (*anubhāvabandha*). Hierdie *karma*-stof neem verskillende vorme aan al bly die hoeveelhede dieselfde (*pradeśabandha*).

Die leefproses van die *jīva* verteer algaande die *karma*-stof deur dit soos brandstof op te gebruik. Terselfdertyd trek dit nuwe *karma*-stof aan om steeds gebind te bly. Twee strydende en tog aanvullende prosesse bly op hierdie wyse aan die gang. Zimmer (1952, p. 249) beskryf die proses soos volg: "The seeds, the karmic materials, are being exhausted rapidly all the time through the unconscious as well as the conscious actions of the psychosomatic system, and yet through those identical actions the karmic storage bins are being continually re-stocked. Hence the conflagration that is one's life goes crackling on".

Dis ook duidelik dat die *āśrava* en die *bandha* in die nouste verband met die *karma* staan. Die leer van die *karma*, deur Stevenson (1970, p. 139) kort gedefinieer as die opgegaarde resultaat van handeling, is een van die kernbegrippe van die Jainisme. Die Kategorie van *āśrava* het te doen met hoedat die *jīva* hierdie *karma* verkry, en die tydskuur waarin en die wyse waarop die *jīva* deur die Kategorie van *bandha* gekoppel bly aan die *karma* gedurende elke besondere lewe, hang ten nouste hiermee saam. Kort gesê: die onsuivere *bhavāśrava* van die *karma*-stof is die grondoorsaak van die *bandha* (Chakravarti, 1957, p. 134-135). Omdat die Jainas se leer van *karma* verskil van dié van ander Indiese stelsels, moet indringend daaraan aandag gegee word.

3. *Karma*:

Die regte kennis van wat met *karma* bedoel word, is van kardinale belang.

Die woord *karma* word afgelei van die wortel "*krī*" (om te doen) en dui dus dade of handeling aan. Hierdie handeling moet êrens vandaan kom, soos wat dan ook uiteengesit word.

3.1 Algemene betekenis:

Reeds is telkens verwys na die sentrale plek wat die leer van *karma* in die Indiese denke inneem, en dit is nie nodig om dit verder indringend aan te toon nie. *Karma* is vir hulle die sleutel om al die raaisels van hierdie onverstaanbare wêreld mee op te los. As iemand kreupel gebore is, is dit as gevolg van sy *karma*. Word Indiërs in Suid-Afrika swak behandel en verplig om in spesiale lokasies te woon? Dit is as gevolg van die slegte *karma* wat hulle self verdien het toe hulle die mense wat beskou word as sonder kaste, die sogenaamde "outcasts", in hul eie land verdruk het en hulle verplig het om apart van hul medemens te woon (Stevenson, 1970, p. 173). Dit is die geloof aan transmigrasie en *karma* wat onder andere verantwoordelik is vir die lyde van die duisende kinder-weduwees in Indië, wat net eenvoudig geleer word dat hulle nou die vrugte pluk van hul onkuisheid in 'n vorige lewe (Stevenson, 1970, p. 294).

Volgens die Jainas bestaan daar verskil tussen hulle en die Hindoes op twee punte. Eers glo die Hindoes dat God (*Parameśvara*) straf vir die slegte *karma* uitdeel soos 'n regter die strawwe deur die wet bepaal moet toepas. Die Jainas daarenteen, wat nie

in 'n Hoogste God glo wat aktief deelneem aan die regering van die wêreld nie, verklaar dat *karma* energie ophoop en outomaties afwerk sonder inmenging van buite (Stevenson, 1970, p. 174). Dit neem nie weg nie dat die Jainas ook gode het, maar hulle aanbidding nie hierdie gode nie, en beskou hulle bloot as instrumente om die vrugte van *karma* uit te werk (Stevenson, 1970, p. 268). Die ander verskil is dat die Hindoes meen dat *karma amūrta* (sonder vorm) is, maar die Jainas is van oordeel dat *karma* wel *mūrta* is, omdat 'n vormlose iets die mens nie goed of kwaad sou kon aandoen nie (Stevenson, 1970, p. 175).

3.2 *Karma* volgens die Jainas:

'n Volledige uiteensetting kan nie hier gegee word van die Jainas se opvatting van *karma* nie. Die fynere besonderhede word breedvoerig en diepgaande uitgewerk in die standaardwerk van Von Glasenapp (1942) oor die leer van *karma* in die Jaina-filosofie.

3.2.1 Oorspronge van *karma*:

In die U.T.S. VIII, 1 word die oorspronge of bronne van *karma* soos volg beskrywe: *mithyādarśanāviratipramāda kaṣāyayoga bandhaḥ* (Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 259 vertaal: "The causes of bondage are wrong belief, non-renunciation, carelessness, passions, and union (yoga) of the soul with the mind, body and speech"). Daar dien gelet te word op die ooreenkoms wat in hoofsaak bestaan met die *bhāvāśrava* wat bestaan uit *mithyātva* (misleiding), *avirati* (gebrek aan selfbeheersing), *pramāda* (onoplettendheid), *yoga* (die handelinge van die liggaam, gemoed en spraak) en die *kaṣāya* (hartstogte) soos beskrywe deur Dasgupta (1957, p. 193). Ook is die oorsake van *bandha* alreeds

aangedui as *mithyātva*, *avirati*, *pramāda*, *yoga*, en *kaṣāya*, met die verskillende onderverdelings. Trouens word dit al in die U.T.S. VIII, 2 - 3 aangedui as: *sakaṣāyatvāj jīvaḥ karmaṇo योग्याṇ pudgalān ādatte. sa bandhaḥ* (Radhakrishnan & Moore, 1957, p. 257 vertaal: "The soul, owing to its being with passion, assimilates matter which is fit to form *karmas*. This is bondage"). Jacobi (1906, p. 528 - 529) se kommentaar is dat *karma* as iets materieels beskou word soos trouens dikwels gesê word: *pudgalam karma*. Die stof wat *karma* kan word, die *karmaṇo योग्याṇ*, steek gesamentlik die siel aan of vervul die siel, om dit dan op dié wyse te bind. Soos wat verskillende bestanddele in 'n bak tot een alkoholiese drank gis, so ontwikkel die *karma* uit die stofdeeltjies wat die aanleg daartoe het. Daaruit ontstaan dan die *kārmanaśarīra* (karmiese liggaam) waaraan daar steeds nuwe stofdeeltjies toegevoeg word. Daarom is daar ook sprake van *karmabarganā* (infra-atomiese stofdeeltjies).

3.2.2 *Bhāvakarma* en *dravyakarma*:

Die teorie van oorsaaklikheid moet vir die Jainas letterlik elke gebeurtenis in die lewe verklaar. Daar moet vir elke gevolg 'n oorsaak wees, en dit geld ook vir die *karma*. Dit word duidelik uitgespel deur Mehta (1954, p. 149) as hy sê "Each of the *karma*-species can only be bound so far as its cause of bondage is in existence".

Hier moet onderskei word tussen *bhāvakarma* en *dravyakarma*, die subjektiewe en objektiewe *karma* waarna al verwys is in Hoofstuk 4, 1.1 en 2.1 in verband met die *bhāva puṇya* en *-pāpa* asook met die *dravyapuṇya* en *-pāpa*.

3.2.2.1 *Bhāvakarma:*

Dit is baie fyn modifikasies wat deur die handeling van die ge=moed, die liggaam en spraak van die *jīva* voortgebring word. Die emosies (*bhāva*) word gekondisioneer deur die karmiese stof (Sinha, 1952, p. 225).

3.2.2.2 *Dravyakarma:*

Dit is infra-atomiese stofdeeltjies wat deur die *bhāvakarma* voortgebring word. Die *dravyakarma* word op hul beurt weer gekondisioneer deur die *bhāvakarma*. Die *dravyakarma* vloei in die *jīva* in en kleef daaraan vas deur die *kaṣāya*.

Gedurende die huidige lewe en die vorige lewens het daar baie verskeie soorte *karma* in lae aan die *jīva* gepak.

3.2.3 *Prakṛti* van *karma*:

Met hul sug om alles te sistematiseer en te rubriseer, soos wat oral waargeneem kan word, het die Jainas ook die *karma* nou=keurig geanaliseer (Von Glasenapp, 1964, p. 159). Volgens hulle teorie is daar agt *mūla-prakṛti* (hoofsoorte) en altesame 148 *uttara-prakṛti* van *karma* te onderskei. Op hierdie onderskei=dinge moet noukeurig ingegaan word, omdat dit van wesenlike be=lang vir die verstaan van die Kategorieëleer is.

3.2.3.1 *Jñānāvaraṇīya karma:*

Die wese van hierdie *karma* word verduidelik met 'n sinnebeeld: dis soos 'n doek wat die aangesig van 'n godheid versluier (Von Glasenapp, 1964, p. 160). Hierdie soort *karma* versluier dan

kennis vir die mens. Soos 'n blinddoek oor die oë die mens verhoed om te sien, so verhoed *jñānāvaranīya karmā* die mens vir ontelbare oseane van tyd om verstandelik verlig te word (Stevenson, 1970, p. 177). Die U.T.S. VIII, 7 dui aan dat hierdie kennis-versluierende *karmā* onderverdeel word in vyf *uttara-prakṛti* volgens die vyf soorte van kennis. By sommige daarvan is daar 'n nog verdere onderverdeling, soos volg:

3.2.3.1.1 *Matijñānāvaranīya:*

Die kennis wat deur die vyf sintuie en die verstand verkry word, word omsluit sodat die mens nie die regte gebruik van sy gewete en sy intellek kan maak nie. Hierdie *karmā* word nog verder onderverdeel in:

1. *utpātikī* (wat die kragte van spontane denke verhoed);
2. *vainayikī* (wat verhoed dat mens die kragte verkry wat verwerf word deur aan die ouers eerbied te bewys);
3. *pariṇāmikī* (wat verhoed dat mens voordeel of kennis uit ervaring put); en
4. *kāmikī* of *karmajā*, (wat mens verhoed om intellektueel gestimuleer te word deur herinnering aan die verlede of hoop op die toekoms).

In die Nandī Sūtra word bowendien 'n verdere 28 mindere maniere bespreek waarop *matijñānāvaranīya* mens se kennis deur die sintuie en die verstand kan belemmer (Stevenson, 1970, p. 177).

3.2.3.1.2 *Śrutajñānāvaranīya:*

Die kennis wat berus op die aanduiding van tekens, geskryfte en gebare en op die verstaan van woorde, (Von Glasenapp, 1964, p. 178), word verhoed deur genoemde *karmā*. As dit aanwesig is,

sal dit dus selfs nie baat om die heilige geskrifte te lees of te luister na woorde wat gesagvol uitgespreek word nie.

3.2.3.1.3 *Avadhijñānāvarāṇīya:*

Die kennis wat berus op direkte waarneming, sonder bemiddeling van sintuie, en dus transendente kennis van stoflike dinge is (Von Glasenapp, 1964, p. 178), word deur hierdie vorm van *karma* verhinder. Daar kan dus geen kennis van wat op 'n afstand gebeur of heldersienheid wees nie (Stevenson, 1970, p. 177).

3.2.3.1.4 *Manahpariyāyahjñānāvarāṇīya:*

Hierdie soort *karma* verhinder deur telepatie, of die direkte waarneming van andere se gedagtes sonder bemiddeling van 'n liggaamlike orgaan (Von Glasenapp, 1964, p. 179), en veroorsaak dat mens nooit weet wat in ander mense se gedagtes omgaan nie.

3.2.3.1.5 *Kevalajñānāvarāṇīya:*

Hierdie soort *karma* verhinder die onbegrensde, onmiddellike en absolute alwetendheid (Von Glasenapp, 1964, p. 179). Al is die vermoë tot alwetendheid inherent in die *jīva* in sy volmaakte staat, word dit deur die genoemde *karma* verhinder sodat mens nooit alwetendheid sal bereik nie (Stevenson, 1970, p. 178).

Jñānāvarāṇīya karma verhinder die mens egter nie net om ware kennis en die gesonde leer te verkry nie, maar gee in werklikheid aanleiding tot valse en skadelike kennis en misbruik van die intellektuele kragte. Stevenson (1970, p. 178) gee enkele verhelderende voorbeelde. Wapens wat eventueel mense kan doodmaak word ontwerp as gevolg van *mati ajñāna* (misbruikte kennis).

Kennis wat deur die studie van die heilige geskifte verkry is kan misverstaan of verkeerd toegepas word (*śruta-ajñāna*) en kan lei tot die praktyk van *bhakti* (toewyding aan 'n persoonlike god) of tot lasterlikheid. *Karma* kan ook alle geestelike insig verhinder of vervals (*vibhaṅga jñāna*) en selfs fisiese gesig belemmer. Al hierdie verhoging van kennis en verkryging van valse kennis kan teruggespoor word na 'n vorige lewe waarin die *jīva* jaloers was op 'n ander se kennis, of nagelaat het om iemand anders te help om kennis te verkry, of hom selfs werklik verhinder het om kennis te bekom deur hom op allerlei maniere besig te hou sodat hy nie tyd vir studie kon kry nie en die *jīva* gevolglik hierdie slegte *karma* opgebou het.

3.2.3.2 *Darśanāvaranīya karma*:

Die wese van hierdie *karma* word uitgebeeld deur 'n deurwagter wat die mens by 'n oudiënsie verhinder om die koning te spreek (Von Glasenapp, 1964, p. 160). Die *jīva* word verhinder om iets te sien soos wat dit oor die algemeen geken kan word. Die *karma* verhinder mens om die ware geloof te verkry al wil hy dit ook hoe graag bekom (Stevenson, 1970, p. 178). In die filosofie van die Jainas het die woord "*darśana*" twee betekenisse. Eers beteken dit geloof, opinie of oortuiging, maar dit beteken ook die bewuswees van iets of die kennis daarvan in sy algemene vorm. In die *darśanāvaranīya karma* word dit in die laasgenoemde sin gebruik volgens Mehta (1954, p. 136), wat byvoeg dat dit vertaal kan word as "intuition, indeterminate perception, indistinct knowledge, undifferentiated cognition, or perception in the sense of general cognition". Die *karma* wat die vermoë tot intuïsie gedeeltelik of ten volle (Mehta, 1969, p. 75) versluier, kan in nege soorte onderverdeel word. Daar is vier soorte volgens die vier vorme van intuïsie en daarby kom nog die vyf vor-

262.

me van slaap.

Die U.T.S. VIII, 8 gee die nege soorte aan as: *cakṣuracakṣur=avadhikavalāṇōṃ nidrānidrānidrāpracalāpracalāpracalāstyānagrddhi=vedanīyāni ca*. Die onderverdeling word dan soos volg verduidelik:

3.2.3.2.1 *Cakṣuḥ* (regte "visual perception" - Sinha, 1952, p. 224): "visual apprehension" - Mehta, 1969, p. 75) word deur die *cakṣurdarśana karmā* verhinder, want dit veroorsaak "the obscuration of the intuition conditional upon the eye" (Mehta, 1954, p. 137) en kom natuurlik net voor by die wesens wat oë het (Von Glasenapp, 1964, p. 178).

3.2.3.2.2 *Acakṣuḥ* (regte "non-visual perception" - Sinha, 1952, p. 224; "non-visual apprehension" - Mehta, 1969, p. 75) word deur die *acakṣurdarśana* verhinder, want dit veroorsaak "the obstruction of the intuition conditional upon the four senses (other than the eye) and mind" (Mehta, 1954, p. 137). In een of ander vorm kom dit by alle *jīva* voor (Von Glasenapp, 1964, p. 178).

3.2.3.2.3 *Avadhi* ("perception of distant objects" - Sinha, 1952, p. 224; "direct apprehension of material objects" - Mehta, 1969, p. 75) word deur die *avadhidarśanāvaranīya karmā* verhinder want "it hinders the faculty of transcendental intuition of material things" (Mehta, 1954, p. 137). Die intuïsie wat hier verhinder word is by gode en hellewesens aangebore, maar kan as gevolg van hoëre geestelike ontwikkeling by ontwikkelde diere met rede intree en ook by mense aangetref word (Von Glasenapp, 1964, p. 178).

3.2.3.2.4 *Kevala* ("perfect perception" - Sinha, 1952, p. 224; "perfect direct apprehension" - Mehta, 1969, p. 75) word deur die *kevaladarśanāvaranīya karmā* verhoinder want "it produces the obstruction of the faculty of complete intuition" (Mehta, 1954, p. 137). Die onbegrensde, onmiddellike en absolute "Schauen" van die alwetende wat net intree as alle *karmā* vernietig is (Von Glasenapp, 1964, p. 178) word juis deur hierdie *karmā* verhoinder.

3.2.3.2.5 *Nidrā* (slaap - Sinha, 1952, p. 224 ; ligte en aangename slaap - Mehta, 1969, p. 75; "leichten Schlummer" - Von Glasenapp, 1964, p. 160) word veroorsaak deur die *nidrādarśanāvaranīya karmā*, wat 'n soort slaap meebring waaruit die slaper gewek kan word deur die geklik van vingernaels of deur 'n sagte geroep (Mehta, 1954, p. 137).

3.2.3.2.6 *Nidrānidrā* (diepe slaap - Sinha, 1952, p. 224 en Mehta, 1969, p. 75; "festen Schlummer" - Von Glasenapp, 1964, p. 160) word veroorsaak deur die *nidrānidrādarśanāvaranīya karmā* wat 'n soort slaap tot gevolg het waaruit die slaper net gewek kan word deur heftig geskud te word (Mehta, 1954, p. 137).

3.2.3.2.7 *Pracalā* ("restless sleep" - Sinha, 1952, p. 224; "a slumber which overtakes a person while sitting or standing" - Mehta, 1969, p. 76; "festen Schlaf" - Von Glasenapp, 1964, p. 160) word veroorsaak deur die *pracalādarśanāvaranīya karmā*.

3.2.3.2.8 *Pracalāpracalā* (baie rustelose slaap - Sinha, 1952, p. 224; slaap wat mens oorval terwyl hy loop - Mehta, 1969, p. 76; 'n "besonders intensiven Schlaf" - Von Glasenapp, 1964, p. 160) word veroorsaak deur *pracalāpracalādarśanāvaranīya karmā*.

3.2.3.2.9 *Styānagr̥ddhi* ("somnambulism"(sic!) - Sinha, 1952, p. 224, wat met bovermelde skrywers saamstem dat dit slaaploperij is, afgelei van Jacobi, 1906, p. 529, wat praat van die "Gier in der Erstarrung" en dit verklaar met "Nachtwandeln und, obschon es nicht ausdrücklich gesagt wird, Handlungen in andern bewusstlosen Zuständen") en wat ook genoem word "*styānagr̥ddhi*" (Mehta, 1954, p. 137; Von Glasenapp, 1964, p. 160) word veroorsaak deur *styānagr̥ddhidarśanāvaranīya karmā*. Die persoon wat hier= die soort slaap het handel onbewus in die toestand van slaap maar as hy wakker word vergeet hy wat hy gedoen het (Mehta, 1954, p. 137).

Die vorme van *darśanāvaranīya karmā* tas 'n persoon aan wat in 'n vorige lewe slegte *karmā* verwerf het deurdar hy die heilige geskrifte of heilige mense geminag het, of deur diegene wat aan die Jainisme wou glo verhinder het, of deur foute aan *Tīrthaṇ= kara* toe te dig, of deur kwade gevoelens teenoor ander religieë te koester (Stevenson, 1970, p. 178).

3.2.3.3 *Vedanīya karmā*:

Die derde soort (volgens Sinha, 1952, p. 225 die agtste soort) van *karmā* het te doene met die gevoel wat benewel word. Die U.T.S. VIII, 9 noem dit *sadasadvedye*, deur Jacobi (1906, p. 530) vertaal met "das zu fühlende". Hierdie soort *karmā* benewel die "bliss-nature" van die siel (Jacobi, 1915, p. 469). Die gevoel van geluksaligheid is eie aan die *jīva* (Von Glasenapp, 1964, p. 160). Soos wanneer die een kant van 'n swaard se lem met heuning bestryk is en die ander kant met opium, sodat die een kant die mens die soetheid van geluk laat smaak en die ander kant die bitterheid van die lewe, so bepaal die *vedanīya karmā* watter kant van die swaardlem die mens proe (Stevenson,

1970, p. 179).

Die soet en die bitter kant word deur Mehta (1954, p. 138) onderskei in *sātā-vadanīya* (sic!) en *asātā-vedanīya* en soos volg beskrywe:

3.2.3.3.1 *Sātā-vedanīya*:

Dit veroorsaak 'n warm, behaaglike gevoel soos wanneer mens heuning eet. Dit kom meestal voor by gode en mense, hoewel die diere en die hellewesens wel ook by geleentheid 'n gevoel van vreugde kan ondervind. Die oorsaak van hierdie *karma* lê daarin dat piëteit, respek vir ouers en leermeesters, sagsinnigheid en medelyde betoon word. Verder word *sātā-vedanīya karma* ook veroorsaak as ede gehou, aalmoese gegee, hartstogte oorwin, eerbaar opgetree en geloofsgetrouheid beoefen word (Von Glasenapp, 1942, p. 63). Die optrede in verband met hierdie *karma* kan saam met Stevenson (1970, p. 179) opgesom word as dat mens geluksaligheid kan verseker deur aan meerderes eer en diens te betoon, vergifnis en genade aan diegene wat die mens seergemaak het te bewys, en deurdat openhartig en eerlik teenoor alle mense opgetree word.

3.2.3.3.2 *Asātā-vedanīya*:

Hierdie *karma* veroorsaak 'n gevoel van pyn soos wanneer mens deur 'n swaard verwond word. Dit kom meestal voor by diere en hellewesens, maar kan ook voorkom by gode wanneer hulle uit die hemelwêreld uitgeban word, en ook by mense wat koue en hitte, dood en ongeluk ervaar.

Dit moet egter baie duidelik gestel word dat *mokṣa* nie bereik kan word voordat alle *karma*, ook die goeie *karma*, deur die doen van goeie werke weggewerk is nie. Nadat die mens 'n sekere stadium van ontwikkeling bereik het is dit beter om liewer totaal niks te doen nie, want die *karma* lê op die loer in alle handelingen.

3.2.3.4 *Mohanīya karma*:

Hierdie *karma* kan vergelyk word met brandewyn wat die mens so bedwelms dat hy vergeet wat goed en wat sleg is (Von Glasenapp, 1964, p. 160) of met wyn wat mens verhoed om helder te dink en te praat (Stevenson, 1970, p. 179). So benewel die *mohanīya karma* al mens se vermoëns, en is dit die soort *karma* wat die Jainas die meeste vrees. Oor die algemeen gesproke, ontstaan die *mohanīya karma* uit verknogtheid aan die wêreld en bevrediging van die hartstogte, hoewel elkeen van die 28 verskillende *karma* in hierdie klas een of ander besondere oorsaak het. Ook hier word 'n tweedeling gemaak volgens geloof en gedrag.

3.2.3.4.1 *Darśana-mohanīya karma*:

Hierdie *karma* wat die geloof mislei kan verder onderverdeel word in:

3.2.3.4.1.1 *Mithyātva-mohanīya karma*, wat volslae verkeerde geloof, dus heterodoksie, voortbring. Iemand wat aan hierdie *karma* onderhewig is, glo wel die valse leer maar nie die waarhede deur die regte outoriteite verkondig nie (Mehta, 1969, p. 76). Dit verlei mens om te glo dat gesonde dinge sleg vir hom is, of om valshede as waar te aanvaar, soos wat 'n ylende pasiënt smag na skadelike dinge en gesonde voedsel van die hand

wys (Stevenson, 1970, p. 179-180).

3.2.3.4.1.2 'n Verdere *karma* wat die geloof mislei is *samyaktva-mohanīya karma*, wat soos die wolke voor die son die strale versluier. Hierdie *karma* laat die regte geloof in 'n voorlopige graad ontstaan (Mehta, 1969, p. 76). Hoewel mens weet wat die regte geloof is, kan hy net nie so ver kom om met volle toewysing daaraan te hou nie (Stevenson, 1970, p. 180).

3.2.3.4.1.3 Die derde van hierdie geloofs-misleidende *karma* is die *miśramohanīya karma*, 'n mengsel van die *mithyātva* en die *samyaktva-mohanīya karma*. Dit bring 'n geloof voort wat gedeeltelik waar en gedeeltelik vals is, of wat mens laat huiwer tussen ware en valse geloof (Mehta, 1969, p. 76). Volgens Stevenson (1970, p. 180) verplig hierdie *karma* mens om weifelmoedig te wees en die geloof soms te bou op wat waar is en dan weer op wat vals is.

Die Jainas vergelyk hierdie drie soorte *darśana-mohanīya karma* soms met die graansoort *kodaro*. Wie dit net so eet as wat dit is, sal 'n dronk gevoel kry en heeltemal verdwaas word - so is die uitwerking van *mithyātva*. Wie egter die doppie van die *kodaro* verwyder voor hy die graan eet sal die gevolg minder verdwasend vind - so is die uitwerking van *miśra*. Wie egter die graan behoorlik skoonmaak sal net 'n klein bietjie ongemak moet verduur - so is die uitwerking van *samyaktva* (Stevenson, 1970, p. 180).

3.2.3.4.2 *Caritra-mohanīya karma*:

Hierdie *karma* verhinder die *jīva* om die relieuse voorskrifte reg uit te lewe soos dit hoort (Von Glasenapp, 1964, p. 161). Dit word onderverdeel in twee groepe, te wete die hartstogte 268.

en die kwasi-hartstogte.

3.2.3.4.2.1 *Kaṣāya*: Daar is vier hartstogte naamlik *krodha* (woede), *māna* (hoogmoed), *māyā* (bedrieglikheid) en *lobha* (hebsug-tigheid.) Elkeen kom weer in vier sterktegrade voor (Von Glase-napp, 1964, p. 161), wat dus vir elkeen vier onderverdelings gee. Hier is die eerste *anantānubandhi* (wat regte gedrag heel-temal versluier en lei na 'n eindelose wêreldse lewe). Dan is daar *apratyākhyānāvarana* (wat selfs gedeeltelike selftug verhin-der en wat nie vir langer as 'n jaar duur nie). Verder is daar *pratyākhyānāvarana* (wat die begin van volledige selftug verhin-der en nooit vir langer as vier maande duur nie). Laastens is daar die *sañjvalana* (wat die bereiking van die volkome regte gedrag in die weg staan maar nie vir langer as twee weke duur nie). Die *karma* deur die hartstogte beheers is dus sestien in getal (Mehta, 1969, p. 76 - 77).

3.2.3.4.2.2 *No-kaṣāya*: Daar is nege kwasi-hartstogte (Mehta, 1969, p. 77; "Nichtleidenschaften" - Von Glasenapp, 1964, p. 161). Die eerste ses is *hāsyā* (gelag), *rati* (geneentheid), *arati* (weersin), *śoka* (smart), *bhaya* (vrees) en *jugupsā* (wal-ging). Die laaste drie *no-kaṣāya* het te doene met die seksua-liteit (*veda*) volgens die geaardheid van die drie geslagte. Die *puruṣa-veda* (manlike geslagsdrif) roep om vereniging met die vrou, soos volgens die Indiese opvatting die flegma die ver-lange na iets suurs laat ontstaan. Dit kan vergelyk word met 'n strooivuur wat opvlam en gou uitbrand; so het die man eers 'n ontsaglike begeerte wat skielik verdwyn sodra die behoefte gestil is. Die *stri-veda* (vroulike geslagsdrif) ontwaak sta-dig vir vereniging met die man, soos die gal se verlange na iets soets. Dit kan vergelyk word met 'n mis hoop, waar die mis eers skaars gloei as dit toegehou word, maar as dit behoorlik

omgewoel word, gloei dit op tot 'n hetige brand; so is die begeerte by die vrou swak solank dit nie opgewek word nie, maar as die liefde eers geniet word, gloei dit onmeetlik op. Die *napumsaka-veda* (eunug se seksgevoel - Sinha, 1952, p. 225; seksuele begeerte na beide man en vrou - Mehta, 1969, p. 77 of "androgynous sex" - Mehta, 1969, p. 84) is in die laaste geval die sterkste waar dit sonder onderskeid op mans en vrouens gerig word, soos die flegma en gal wat gesamentlik roep om dikmelk met suiker. Dit kan vergelyk word met 'n stadsbrand wat lank duur en onophoudelik en sonder voorkeur bloot alles wat voorkom afbrand (Von Glasenapp, 1964, p. 173).

3.2.3.5 *Āyus karma*:

Hierdie *karma* kan vergelyk word met 'n kettingboei wat mens verhinder om te gaan waarheen die begeerte is (Von Glasenapp, 1964, p. 160). Die U.T.S. VIII, 11 gee dit aan as *nārakatair-yagyonaṁānuṣādaivāni* (Die *karma* wat betrekking het op die lewensduur is viervoudig: die hellewesens, diere, mense en gode). Dit moet duidelik onderskei word dat hierdie *karma* wel 'n bestemde lewensduur, 'n kwantum bepaal, maar nie 'n vasgestelde aantal lewensjare meebring nie. Von Glasenapp (1964, p. 161) verduidelik dit met die voorbeeld van 'n spons waar die hoeveelheid water wat dit kan opneem weliswaar vasstaan, maar die tyd wat dit neem vir die water om uit die spons te loop nie vasgestel is nie. So is ook die lewensduur bepaal, maar nie die tyd waartydens dit verbruik word nie.

Die vier state waarin die *jīva* kan verkeer, bring ook die vierdeling van hierdie soort *karma* voort. Daar is alreeds onder die kosmografie 'n breedvoerige beskrywing van elkeen van die vier dele van die universum gegee saam met 'n beskrywing van die we-

sens wat in elkeen daarvan verkeer. Die *narakāyus* is dan die *karma* wat die lewensduur van 'n hellewese, die *tairyagāyus* dié van 'n plantaadige of dierlike wese, die *manusyāyus* dié van 'n menslike wese en die *devāyus* dié van 'n hemelse wese bepaal (Mehta, 1954, p. 142). Dit is dus seker dat geen *jīva* vir altyd net in dieselfde liggaam in die *samsāra* sal bly nie.

3.2.3.6 *Nāma karma:*

Hierdie *karma* kan vergelyk word met 'n skilder wat aan elkeen van die persone wat hy op sy doek aangebring het deur die gebruik van verskillende kleure, ensovoort, individuele trekke verleen (Von Glasenapp, 1964, p. 160). Hierdie *karma* veroorsaak dus die individuele verskeidenhede van die *jīva*. Dit bepaal die transmigrasie van die *jīva* na hellewesens, plante- en dierlike wesens, menslike wesens of hemelse wesens. Verder bepaal dit die geslag, die aantal sintuie, die verskillende soorte van liggaam, die skelet, die senustelsel, die liggaamsbou, die liggaamsdele, ensovoort. Hierdie *karma* bepaal ook die misvorminge van die liggaam, die besondere hoedanighede en vermoëns, die karakter en die persoonlikheid van 'n individu (Sinha, 1952, p. 225). Hierdie liggaams- en persoonlikheidsbepalende *karma* is hoofsaaklik verantwoordelik vir die teorie van reïnkarnasie (Mehta, 1969, p. 177).

In een van die uitvoerigste verse van die U.T.S., naamlik VIII, 12, word nie minder nie as 42 onderverdelings van hierdie *karma* aangegee: *gati-jāti-śarīraṅ-gopāṅga-irmanā-bāndha-nasamghāta-samsthāna-saṃhanana-sparśa-sa-gandha-varṇānupūrvya-gurulaḥpāghāta-paraghatātāpoddhyotocchvāsavihāyogatayaḥ pratyekaśarīratrasa-subhaga-susvara-subhasūkṣmaparyāptasthirādeyayaśāṃsi setarāṇi tīrthakṛttvam ca*. Die aantal onderverdelings by hierdie *karma*

beloop uiteindelik 103 (Mehta, 1969, p. 77) maar volgens Von Glasenapp, (1964, p. 161) is daar net 93 onderverdelings.

Hierdie onderverdelings word gewoonlik opgenoem in 'n vasgestelde volgorde in vier hoofgroepe naamlik die *pīṇda-prakṛti* (gesamentlike soorte), *pratyeka prakṛti* (afsonderlike soorte), *trasa-daśaka* (self-bewegende soorte) en *sthāvara-daśaka* (onbeweeglike soorte).

3.2.3.6.1 *Pīṇda-prakṛti*:

Volgens Mehta (1954, p. 142 - 144) is daar 75 onderverdelings van hierdie gesamentlike soorte *karma*, en wel soos volg (aangedui deur Von Glasenapp, 1964, p. 161 - 162):

- 1 - 4 die *gati-nāma-karma*: verleen die state van bestaan soos van 'n god, 'n mens, 'n dier en 'n hellewese;
- 5 - 9 die *jāti-nāma-karma*: verleen die geboreword in een van die wesensklasse, dit is wesens wat een, twee, drie, vier of vyf sintuie het;
- 10 - 14 die *śarīra-nāma-karma*: verleen een of meer van die vyf liggame, dit is die *audārika* (growwe aardse liggaam), die *vaikriya* (veranderlike liggaam), die *āhāraka* (projekteerbare, verskuifbare liggaam), die *taijasa* (elektriese, vurige liggaam) en die *kāmaṇa* (karmiese liggaam):
- 15 - 29 die *bandhana-nāma-karma*: verleen die vyftien bindinge van liggame en wel soos volg:
 1. *audārika* met *audārika* liggaam,
 2. *audārika* met *taijasa* liggaam,
 3. *audārika* met *kāmaṇa* liggaam,

4. *audārika* met *aijasa* en *kāma* liggaam,
5. *vaikriya* met *vaikriya* liggaam,
6. *vaikriya* met *aijasa* liggaam,
7. *vaikriya* met *kāma* liggaam,
8. *vaikriya* met *aijasa* en *kāma* liggaam,
9. *āhārika* met *āhārika* liggaam,
10. *āhārika* met *aijasa* liggaam,
11. *āhārika* met *kāma* liggaam,
12. *āhārika* met *aijasa* en *kāma* liggaam,
13. *aijasa* met *aijasa* liggaam,
14. *aijasa* met *kāma* liggaam,
15. *kāma* met *kāma* liggaam.

- 30 - 34 die *sanghātana-nāma-kāma*: verleen die skraapsels van die *audārika*, *vaikriya*, *āhārika*, *aijasa* en *kāma* liggame;
- 35 - 37 die *angopāṅga-nāma-kāma*: veroorsaak die hoofledemate (arms, bene, rug, kop, bors, buik, ensovoort) en die neweledemate (vingers, tone, ensovoort) van die *audārika*, *vaikriya* en *āhārika* liggame (die *aijasa* en *kāma* liggame het geen ledemate nie).
- 38 - 43 die *saṃhanana-nāma-kāma*: verleen die ses stewig hede in die binding van die liggame:
1. *vajrasaṃhanana-nāma-kāma*: hierdie binding is hoe die eerste klas van liggame se ledemate saamgevoeg is. Die bene is in mekaar gehaak en deur die bindplek is 'n *vajra* (spy) gestee terwyl die geheel met bindsel vasgedraai is,
 2. *ṛṣasāṃhanana-nāma-kāma*: hierdie verbinding is nie so stewig as die vorige nie, omdat die *vajra* ontbreek,
 3. *nārāsaṃhanana-nāma-kāma*: hierdie verbinding is weereens swak=

ker omdat ook die bindsel ontbreek.

4. *ardhānārācasamhanana*: hierdie verbinding is aan die een kant van die liggaam soos die vorige, maar die ander kant is swakker omdat die bene bloot teen mekaar gedruk en vasgespyker is,
 5. *kīlikāsamhanana*: 'n nog swakkere verbinding omdat al die bene bloot teenmekaar gedruk en vasgespyker is,
 6. *sevārtasamhanana* (of *chedapristhasamhanana*): 'n baie swak verbinding omdat die bene bloot aan mekaar raak by die punte,
- 44 - 49 die *saṁsthāna-nāma-karma*: verleen die ses posture van die liggame:
1. *samācatūrasraṁsthāna*: die liggaam is heeltemal simmetries,
 2. *nyagrodhaparimandalasaṁsthāna*: die boonste deel van die liggaam is simmetries, maar die onderste deel nie; die liggaam stem dus ooreen met 'n vyeboom wat bo mooi en groot, maar onder klein en veragtelik is,
 3. *sādisaṁsthāna*: onderkant dienawel is die liggaam simmetries maar daarbo asimmetries,
 4. *kubjasaṁsthāna*: die liggaam is boggelrig, dit is die hande, voete, kop en nek is simmetries, maar die bors en buik misvormd,
 5. *vānasaṁsthāna*: die liggaam is dwergagtig, dit is die bors en buik is simmetries, maar die ledemate misvormd,
 6. *hundaṁsthāna*: die hele liggaam is misvormd,
- 50 - 54 die *varṇa-nāma-karma*: verleen die vyf kleure van die liggaam, naamlik swart, blou, rooi, geel en wit,

- 55 - 56 die *gandha-nāma-karma*: verleen die twee reuke naamlik aangenaam en onaangenaam,
- 57 - 61 die *rasa-nāma-karma*: verleen die vyf smake, naamlik bitter, suur, wrang, soet en vrank,
- 62 - 69 die *sparśha-nāma-karma*: verleen die agt aanrakinge, naamlik sag, hard, lig, swaar, koud, warm, glad en grof,
- 70 - 73 die *ānupūrvī-nāma-karma*: bewerk dat die *jīva* direk na= dat hierdie lewe beëindig is, in die regte rigting beweeg tot by die plek waar dit weer hetsy as god, mens, dier of hellewese 'n nuwe lewe betree,
- 74 - 75 die *viñāyogati-nāma-karma*: verleen 'n aangename manier van voortbeweeg (soos 'n bees, 'n olifant of 'n gans) of 'n afstootlike manier van voortbeweeg (soos 'n ka= meel of 'n esel).

3.2.3.6.2 *Pratyeka prakṛti*:

Volgens Mehta (1954, p. 144) is daar agt onderverdelings van hierdie afsonderlike soort *karma*, en wel soos volg (aangedui deur Van Glasenapp, 1964, p. 163 - 164):

1. die *parāghata-nāma-karma*: verleen die vermoë om andere te krenk of te oorwin, en gee dus meerderwaardigheid;
2. die *uochvāsa-nāma-karma*: verleen die vermoë om asem te haal;
3. die *ātapa-nāma-karma*: veroorsaak dat 'n liggaam soos die son, wat op sigself nie warm is nie, 'n warm glans uitstraal;
4. die *uddiyota-nāma-karma*: veroorsaak dat die *vaikriya*-liggaam van die gode en askete en verder die maan, sterre, edelstene, kruie en vuurvliegies 'n koue glans uitstraal;

5. die *agurulaghu-nāma-karma*: veroorsaak dat 'n liggaam nōg swaar nōg lig is, dus nie absolute massa of massaloosheid het nie;
6. die *Tīrthāṅkara-nāma-karma*: verleen die liggaam van *Tīrthāṅkara*, dus 'n stigter van die Weg, 'n profeet van die Jainisme;
7. die *nirmāṇa-nāma-karma*: bepaal die liggaamsbou, en veroorsaak dat 'n wese se ledemate normaal en op die regte plekke is;
8. die *upaghāta-nāma-karma*: bepaal dat die liggaam abnormaal van bou is, of veroorsaak die dood daarvan hetsy deurdat die liggaam nie reg funksioneer nie of deurdat dit so waardevol soos die nawel van die muskudier geag word dat jag daarop gemaak word.

3.2.3.6.3 *Trasa-daśaka*:

Volgens Mehta (1954, p. 144) is daar tien onderverdelings van hierdie self-bewegende soorte *karma*, en wel soos volg (aangedui deur Von Glasenapp, 1964, p. 162 - 163):

1. die *trasa-nāma-karma*: verleen 'n liggaam met minstens twee sinne wat na willekeur kan beweeg;
 2. die *bādara-nāma-karma*: verleen 'n growwe liggaam;
 3. die *paryāpta-nāma-karma*: verleen 'n volledig ontwikkelde liggaam met die organe en vermoëns van voedselinname, die liggaam, die sinne, die asemhaling, die spraak en die denke;
 4. die *pratyeka-nāma-karma*: bewerk dat 'n wese 'n individuele liggaam besit;
 5. die *sthira-nāma-karma*: bewerk dat 'n liggaam stewig is en
- 276.

dat die tande, bene, ensovoort, onbuigsaam is;

6. die *shubha-nāma-karma*: bewerk dat die liggaam bokant die nawel mooi is en aangenaam lyk tot vreugde vir wie daarna kyk;
7. die *subhaga-nāma-karma*: gee daartoe aanleiding dat die mens medelye betoon ook aan hulle aan wie hy niks verskuldig is nie;
8. die *susvara-nāma-karma*: verleen 'n welluidende stem;
9. die *ādeya-nāma-karma*: bewerk dat 'n mens suggestief is en dat sy woorde aanklank vind en geglo word;
10. die *yashahkīrti-nāma-karma*: bewerk 'n persoonlikheid wat eer en roem inoes.

3.2.3.6.4 *Sthāvara-daśaka*:

Volgens Mehta (1954, p. 144) is daar ook tien onderverdelings van hierdie onbeweeglike soorte *karma*, en wel soos volg (aangedui deur Von Glasenapp, 1964, p. 162 - 163):

1. die *sthāvara-nāma-karma*: bewerk dat die liggame van plante en elementêre wesens nie willekeurig beweeg kan word nie;
2. die *sūkshma-nāma-karma*: verleen aan die elementêre wesens 'n fyn liggaam wat nie deur die menslike sintuie waargeneem kan word nie;
3. die *aparyāpta-nāma-karma*: veroorsaak dat die organe en vermoëns van voedselinname, die liggaam, die sintuie, die asemhaling, die spraak en die denke waar van toepassing nie volledig ontwikkel nie;
4. die *sādhāraṇa-nāma-karma*: gee aan die plante en andere 'n

liggaam wat ooreenstem met ander *jīva* van hul soorte;

5. die *asthira-nāma-karma*: bewerk dat liggaamsdele soos ore, wenkbroue, tonge, ensovoort, buigsaam is;
6. die *ashubha-nāma-karma*: bewerk dat die liggaamsdele wat onderkant die nawel geleë is beskou word as nie mooi nie sodat iemand wat met die voet daaraan raak dit as onaange-naam ervaar;
7. die *durbhaga-nāma-karma*: maak dat 'n wese onsimpatiek is;
8. die *duḥsvara-nāma-karma*: verleen 'n onwelluidende stem;
9. die *anādeya-nāma-karma*: bewerk dat wat iemand sê nie aan-klank vind nie;
10. die *ayashahkīrti-nāma-karma*: bewerk 'n persoonlikheid wat oneer en skande inoes.

Daar is dus altesame 103 onderverdelings van die *nāma-karma* wat die verskeidenhede in die persoonlikheid van die *jīva* veroorsaak.

3.2.3.7 *Gotra karma*:

Die *gotra karma* bepaal die status wat 'n mens deur sy geboorte ontvang (Mehta, 1969, p. 79). Dit bepaal dus die nasionaliteit, kaste, familie, sosiale stand, ensovoort, van elke mens (Das-gupta, 1969, p. 55), en het ook te doen met die erflike rang deur geboorte (Mehta, 1954, p. 145). Volgens Law (1961, p. 8) beslis hierdie kastebepalende *karma* oor 'n mens se lewe, sy beroep, die omgewing waarin hy woon, sy huwelik, sy religieuse lewe en selfs die voedsel wat hy eet. Volgens die U.T.S. VIII, 13: "*uccair nīcais ca*" is daar twee ondersoorte van hierdie *karma* wat dan bepaal of die mens van hoë geboortestand (Von Glasenapp, 1964, p. 164) of van lae geboortestand sal wees. Soos die pot=

tebakker op sy skyf die bol klei draai tot 'n groot of tot 'n klein stuk erdewerk, so word die *jīva* deur geboorte volgens sy *karma* in 'n hoë of lae status geplaas (Diwaker, 1973, p. 140). Iemand wat graag skinder of homself vlei word in 'n lae familie gebore. Aan die ander kant word die beskeie, edel, minsame en saggeaarde mens gebore in 'n hoë lewenstatus en skitterende omgewing wat bevorderlik is vir die hoogste geestelike ontwikkeling.

Die Jainas meen om veral met hierdie *gotra karma* die gelykheid van die mens te beskou as betoning van geregtigheid aangesien daar eenvormigheid van straf en loon is (Shastri, 1968, p. 164). Elke mens is die bouer van sy eie toekoms. Wadia (1961a, p. 60) haal die *Acharaṅga Sūtra* aan wat die *jīva* se verantwoordelikheid beklemtoon: "Man! Thou art thine own friend. Why wish for a friend beyond?" Dit is dus binne die vermoë van elke mens om ook te beslis oor die *gotra* van 'n volgende lewe. Met die teorie van *karma* het die Jainas nie nodig om aan te neem dat God of trouens enige bonatuurlike wese hoef te bestaan as die Skepper en Uitdeler van die oordeel nie. Intendeel, die Jainas stel hulle 'n outomatiese wet van geregtigheid voor (Shastri, 1968, p. 164). Shastri lê ook klem daarop dat volgens die Jainas die pad van geestelike reinheid en ontwikkeling vir enigeen oop staan sonder enige diskriminasie van kaste, geloof of geslag. Volgens hom was daar in die orde van Mahāvīra 'n hele aantal heiliges uit die sogenaamde onaanraakbares, die *cāṇḍāls*. Sommiges was in hul vroeëre lewens "dacoits and murderers", maar het by toetrede tot die orde gelyke status verkry. Hierin lê dan ook een van die interne spanninge van die Jainisme wat aan die een kant die ou kastestelsel afskaf, maar aan die ander kant tog glo dat daar selfs 'n *karma* is wat die mens se kaste vir die volgende lewe bepaal.

3.2.3.8 *Antarāya karma*:

Hierdie *karma* tree op om dinge wat die mens graag wil doen te verhinder. Dit word krag-verduisterend genoem omdat dit die natuurlike of die verwronge energie (*vīrya*) van die *jīva* verhin= der (Mehta, 1969, p. 79). Hierdie *karma* verhoed ook dat die mens die pad na die ewige geluksaligheid kan betree (Law, 1968, p. 310). Dit werk meganies om hindernisse vir die genieting van die vrug= te van die onderskeie gunstige *karma* in die weg te lê (Diwaker, 1973, p. 140). Laasgenoemde gee dan ook 'n voorbeeld hiervan as hy sê: "a man patronised by the beldame fickle fortune and all the treasures of the world is not able to enjoy the sweet fruits of his agreeable surroundings because of this *karma*".

Daar is vyf ondersoorte van *antarāya karma*, naamlik:

3.2.2.8.1 *Dānantarāya (dāna antarāya karma)*:

Hierdie *karma* verhinder die neiging om vrygewig te wees en om geskenke uit te deel al sou die mens gewoonlik graag gee en bowendien ook iets hê om weg te gee. Al sou daar ook iemand wees wat 'n aalmoes waardig is, staan hierdie *karma* dit teë;

3.2.3.8.2 *Lābhanantarāya (lābha antarāya karma)*:

Hierdie *karma* staan in die weg om geskenke te ontvang, al is die voornemende skenker ook hoe vriendelik, die geskenk ook hoe aanloklik en die aandrang om dit in ontvangs te neem ook hoe oorredend;

3.2.3.8.3 *Bhogantarāya (bhoga antarāya karma):*

Hierdie *karma* verhoed dat die mens iets geniet wat net eenmalig is, soos voedsel en drank;

3.2.3.8.4 *Upabhogantarāya (upabhoga antarāya karma):*

Hierdie *karma* verhoed dat die mens iets meermale kan geniet soos kleding, huisvesting, vroue, ensovoort;

3.2.3.8.5 *Vīryantarāya (vīrya antarāya karma):*

Hierdie *karma* rem die wilsvryheid sodat dit nie effektief tot uitdrukking kan kom nie. So kan byvoorbeeld die sterkste volwasse man onder invloed van hierdie *karma* nie eens 'n grashalm buig nie (Von Glasenapp, 1964, p. 165).

As hierdie *karma* in werking is kan die mens nie die beste gesondheid geniet nie al probeer hy ook op watter manier om homself fiks te hou. Hierdie *karma* word vergader deur slegte daed soos om diere te slag, andere kwaadwillig te beseer en hindernisse te lê in die weg van edele *jīva* wat vrome daed wil doen.

3.2.3.9 Opsomming van *prakṛti*:

Om die besonder indringende onderverdeling van die agt *mūla-prakṛti* en die 158 *uttara-prakṛti* saam te vat kan dit op 'n ander basis ingedeel word vanuit die oogpunte van *bandha* (binding), *udaya* (verwerkliking), *udīṛaṇā* (vroegtydige verwerkliking) en *satta* (potensie), en wel soos volg:

3.2.3.9.1 *Bandha:*

Hier is die aantal *uttara-prakṛti* net 120 met *jñānāvaranīya* vyf, *darśanāvaranīya* nege, *vedanīya* twee, *mohanīya* 26, *āyus* vier, *nāma* 67, *gotra* twee en *antarāya* vyf *karma*. Die verskil lê by die twee *mohanīya karma* genoem *samyaktva* en *miśra* wat nie op hulself aangetref kan word nie omdat hulle gesuiwerde toestande van *mithayīva* is. : Ook word die vyftien *bandhana-nāma-karma* en die vyf *sanghātana-nāma-karma* nie ingereken nie aangesien beskou word dat hulle implisiet in die liggaam bestaan. Die *varna-nāma-karma* word ook net as vier pleks van twintig gereken.

3.2.3.9.2 *Adaya:*

Hier is die aantal *uttara-prakṛti* 122 met *jñānāvaranīya* vyf, *darśanāvaranīya* nege, *vedanīya* twee, *mohanīya* 28 *āyus* vier, *nāma* 67, *gotra* twee en *antarāya* vyf *karma*. Hier word die *samyaktva* en *miśra* wel as afsonderlike *mohanīya karma* gereken, maar dis verder dieselfde as by *bandha*.

3.2.3.9.3 *Udīranā:*

Hier is die aantal *uttara-prakṛti* ook 122 met presies dieselfde indeling as by *adaya*.

3.2.3.9.4 *Satta:*

Hier is die aantal *uttara-prakṛti* die volle 158 met *jñānāvaranīya* vyf, *darśanāvaranīya* nege, *vedanīya* twee, *mohanīya* 28, *āyus* vier, *nāma* 103, *gotra* twee en *antarāya* vyf *karma*. Hiërdie *karma* kan in die *jīva* latent bly vir 'n bepaalde periode sonder

om na vore te tree. As die oomblik van sy genieting egter aanbreek, bevry die *karma*-in-potensie homself en verbind met die *jīva* (Mehta, 1954, p. 135).

Vanuit 'n ander oogpunt kan die *karma* ook geklassifiseer word as *punya* (deugdelike) *karma* wat geluk en vreugde in die lewe veroorsaak en *pāpa* (ondeuglike) *karma* wat leed en pyn in die lewe veroorsaak (Mehta, 1969, p. 74).

Vanuit 'n verdere oogpunt kan die *karma* ook geklassifiseer word as

1. *ghāti karma* (verhinderende *karma* soos *jñānāvaranīya*, *daśanāvaranīya*, *mohanīya* en *antarāya karma*), en
2. *aghāti karma* (wat niks wesenliks raak nie, maar by die *jīva* iets byvoeg wat nie oorspronklik daar was nie, soos *vedanīya*, *āyus*, *nama* en *gotra*) soos Von Glasenapp (1964, p. 165) onderskei.

3.2.4 *Sthiti* van *karma*:

Die Jainas se beskouing van tyd is reeds in Hoofstuk 1.1 aangedui met die voortstelling na die verskillende *ara* van die *chakra* (tydswiel). Hulle het 'n eie stelsel van tydsberekening waarin die kleinste tydseenheid 'n *samaya* genoem word. Ontelbare *samaya* vorm saam 'n *āvalikā*, en 16777216 *āvalikā* maak weer 'n *muhūrta* wat wel gelyk staan aan 48 minute. 'n Etmaal, bestaande uit 30 *muhūrta*, word *ahoratra* genoem. Die aantal jare word in woorde uitgedruk tot 'n getal van 77 syfers, waarna dit as ontelbaar beskou moet word. Ontelbare jare maak weer 'n *palyopama* uit, en tien *koṭākoti palyopama* vorm 'n *sāgaropamā* (Mehta, 1969, p. 51). Dié langste sowel as kortste tydsduur van die hoofsoorte *karma* is:

<u>Karma</u>	<u>Maksimum tyd</u>	<u>Minimum tyd</u>
<i>Jñānāvaranīya</i>	30 <i>koṭākoti sāgaropamā</i>	minder as een <i>muhūrta</i>
<i>Darśanāvaranīya</i>	30 <i>koṭākoti sāgaropamā</i>	minder as een <i>muhūrta</i>
<i>Vedanīya</i>	30 <i>koṭākoti sāgaropamā</i>	twaaalf <i>muhūrta</i>
<i>Mohanīya</i>	70 <i>sāgaropamā</i>	minder as een <i>muhūrta</i>
<i>Ayus</i>	33 <i>sāgaropamā</i>	minder as een <i>muhūrta</i>
<i>Nāma</i>	20 <i>sāgaropamā</i>	agt <i>muhūrta</i>
<i>Gotra</i>	20 <i>sāgaropamā</i>	agt <i>muhūrta</i>
<i>Antarāya</i>	30 <i>koṭākoti sāgaropamā</i>	minder as een <i>muhūrta</i>

(U.T.S. VIII, 15-21)

Die *sthitī* van *karma* hang ten nouste saam met hoe sterk of hoe swak die *kaṣāya* (hartstogte) is. Hoe sterker die hartstogte en hoe sondiger die vrug wat dit dra, des te langer duur sodanige *karma* (Mehta, 1969, p. 80), en so is dit ook met die deugdelike *karma*, waar die duur van die vrug daarvan afneem na gelang die persoon toeneem in suiwerheid.

3.2.5 *Rasa* van *karma*:

Soos wat 'n soet gereg by verskillende soorte van voorbereiding meer of minder soet sal smaak, so wissel die intensiteit van die *karma* ook. Die *rasa* (*anubhāga*) ontstaan, as gevolg van ge=neentheid en afkeer (Mehta, 1954, p. 135), volgens die omstandig=hede op 'n meer of minder intensiewe wyse (Mehta, 1969, p. 80). Vol=gens Von Glasenapp (1942, p.24) duur die slegte *karma* langer by 'n sondige mens. Hoe sterker die invloed van sy slegtheid, des te swakker is die invloed van sy goeie soort *karma*.

Die *rasa* van *karma* hang ook af van die krag of die swakheid van die *kaṣāya* (hartstogte) net soos wat die *sthiti* daarvan afhang. In ooreenstemming met die vier grade van die hartstogte erken die Jainas volgens Mehta (1954, p. 148) dan ook vier grade van die sterkte of intensiteit van *karma*:

3.2.5.1 *Sanjvalana kaṣāya*:

By die mildste vorm van hartstogte word die eerste graad van slegte *karma* voortgebring, maar ook die vierde graad van goeie *karma*. Hierdie *sanjvalana kaṣāya* vlam net op en beeld volslae selftug af. Dit duur veertien dae en werk die verkryging van 'n volle regte lewenswandel teë (Von Glasenapp, 1964, p. 182).

3.2.5.2 *Pratyākhyānāvaraṇa kaṣāya*:

By die tweede mildste vorm van hartstogte word die tweede graad van slegte *karma* voortgebring, maar ook die derde graad van goeie *karma*. Hierdie *pratyākhyānāvaraṇa kaṣāya* verhoed onbaatsugtigheid en verhoed die deurvoering van volle selftug. Dit laat toe dat die ware geloof voorhande is maar ook gedeeltelike selftug. Dit duur vier maande (Von Glasenapp, 1964, p. 182).

3.2.5.3 *Apratyākhyānāvaraṇa kaṣāya*:

By die tweede intensiefste vorm van hartstogte word die derde graad van slegte *karma* voortgebring, maar ook die tweede graad van goeie *karma*. Hierdie *apratyākhyānāvaraṇa kaṣāya* verhoed nie-onbaatsugtigheid maar maak elke selfs gedeeltelike onbaatsugtigheid onmoontlik. Dit laat toe dat die ware geloof voorhande kan wees, en duur vir 'n jaar (Von Glasenapp, 1964, p.

3.2.5.4 *Anantānubandhī kaṣāya:*

By die intensiefste vorm van hartstogte word *karma* van die vierde graad van intensiteit van slegte *karma* voortgebring, maar daar bestaan nie intensiteit van goeie *karma* in die eerste graad nie. Hierdie *anantānubandhī kaṣāya* bestaan lewenslank en is verbind met dwaalleer. Dit versteur volkome geloof en lewenswandel (Von Glasenapp, 1964, p. 182).

3.2.6 *Pradeśa van karma:*

Die Universum is styf gepak met karmiese deeltjies (Mehta, 1969, p. 80) en by elke handeling trek die *jīva* fyn stof wat binne sy bereik is na hom toe aan. Elke *jīva* assimileer net daardie karmiese stof wat binne sy bereik is en nie die wat daar buite geleë is nie, soos wat 'n vuur net daardie ontvlambare materiaal brand wat binne die bereik van sy hitte is (Mehta, 1954, p. 148). Hierdie fyn stof kan tot *karma* word, en wanneer opgeneem in die *jīva*, word dit metterdaad tot die agt *prakṛti* van *karma* soos wat voedsel wat by die maaltyd geniet is, in die bloedstroom en die sagte dele van die liggaam sirkuleer (Von Glasenapp, 1964, p. 165). Die aandeel wat toeval aan elk een van die agt soorte *karma* is verskillend, want die *āyus-karma* ontvang die kleinste deel, dan gaan 'n groter aandeel na die *nāma-karma* en die *gotra-karma* wat elk eweveel ontvang. 'n Nog groter aandeel gaan na elk van die *jñānāvaraṇīya-*, die *darśanāvaraṇīya-* en die *antarāya-karma* wat gelyke hoeveelhede ontvang. Die *mohanīya-karma* ontvang die tweede meeste en die grootste aandeel gaan na die *vedanīya-karma* (Mehta, 1954, p. 148). Hierdie aandeel van die *karma* word dan verder onderverdeel in die onderskeie ander soorte (Von Glasenapp, 1942, p. 26).

Daar is 'n konstante stroom van *karma* wat invloed in die *jīva* wat altyd onder die druk van aktiwiteit is. Mehta (1969, p. 81) stel dit dat die invloed van karmiese stof negatief nie vir 'n enkele oomblik ophou nie tot tyd en wyl die *jīva* heeltemal vry van alle aktiwiteit is. Die hoeveelheid karmiese stof wat die *jīva* verkry hang geheel en al af van die aktiwiteit daarvan.

Die Jainas behandel die vraag van hoeveel *pradeśa* (ruimtepunke) die stof wat tot *karma* geword het in die *jīva* inneem besonder breedvoerig. Daar word geleer dat die aantal *pradeśa* wat op 'n soort *karma* neerkom vermeerder met die aantal soorte *karma* waaronder 'n stofdeeltjie verdeel moet word. 'n Verdere faktor is hoe hoog die *jīva* wat die *karma* assimileer, ontwikkel is, want 'n volledig ontwikkelde denkende wese neem meer stof in hom op as 'n onvolledig ontwikkelde eensintuiglike wese. Die hoeveelheid stof wat deur die *jīva* geassimileer word, het egter geen invloed op die kwaliteit van die *jīva* nie (Von Glasenapp, 1964, p. 165-166).

3.2.7 Saamvattende opmerkings oor *karma*:

By die behandeling van *pudgala* in Hoofstuk 3 is reeds daarop gewys in 4.1.5.2, dat in die U.T.S. VIII, 2 die verband tussen die *jīva*, die *pudgala* en die *karma* na vore kom. Die woordverbinding *pudgalaṃ karma* dui aan dat die Jainas *karma* as iets materieels beskou. Vir hulle is die stof ewig en bestaan uit atome wat in allerlei vorme en hoedanighede aan mekaar kleef, om byvoorbeeld die aarde, water, wind, geluide, kleur sowel as allerlei vorme van liggame saam te stel. Stof varieer ook in digtheid, vanaf vaste stowwe tot die dunste soort

stof wat nie eens deur die sintuie waargeneem kan word nie. Daarom is daar ook die onderskeid tussen swaar en growwe stof aan die een kant en ligte en vlugtige stof aan die ander kant. Van hierdie vlugtige stof is die *karma* die heel subtielste wat volgens Noss (1969, p. 116) soos volg gevorm word "..... when= ever moved by bad desire or passion, the soul becomes, as it were, sticky, and gets itself covered with matter or permeated by it". Die *jīva* dra hierdie aanklewinge en infiltrasies tot die einde van elke tydperk in sy bestaan saam en uiteindelik be= paal dit wat verder met die betrokke *jīva* in die *samsāra* ge= beur. As die *jīva* aan die einde van hierdie lewe nog vol *drav= yakarma* is, dan sink dit vir die volgende bestaan verder op die leer van die bestaan, ja, selfs tot in een van die helle. As daarenteen daar by die *jīva* nog net 'n klein hoeveelheid in= klewende *karma* teenwoordig is, sal dit lig genoeg wees om op te styg, selfs tot in die een of ander hemel waar dit as 'n god beliggaam kan word (Noss, 1969, p. 116). Daar is egter neteenma= nier waarop die *jīva* heeltemal verlos kan word en dit is vol= gens die vergelyking van Diwaker (1973, p. 136) "when the husk of paddy is removed from it, the rice loses its power of sprou= ting; likewise when the husk of karmic molecules is severed from the mundane soul, the resultng (sic!) Perfect *jīva* can= not be enchained by the regermination of *karmas*". Die lae van *karma*-stof, wat in soveel as vyf skedes om die *jīva* saampak moet dus in die woorde van Noss (1969, p. 116), "... be worn off by the process of living".

Die *jīva* se grootste probleem is om van die *samsāra*, *karma* en trans= migrasie los te kom. *Karma* beteken vir die Jainas nie werke of dae self nie, maar dis 'n aggremaat van deeltjies van baie fyn stof wat nie deur die sintuie waargeneem kan word nie (Mehta, 1969, p. 71). Die probleem van die *jīva* kan vergelyk word met die son wat wel op homself altyd helder skyn, maar tog baie dik=

wels verduister word deur reën-, mis- of stofwolke wat net deur 'n sterk wind verdryf kan word. Dit lewer vir die Jaina ook geen probleem op dat die *karma* en die *jīva* sedert onheuglike tye al aan mekaar verbind is nie. Dit is soos die ander stowwe wat in die goudaar gevind word en net so oud as die goud self is, maar wat daarvan afgeskei kan word deur die regte tegniese proses. Net so kan die beginlose *karma* afgeskei word van die *jīva* deur die regte proses, byvoorbeeld deur meditasie, ensovoort (Mehta, 1969, p. 72).

Die *jīva* moet dus die *karma*-stof afwerp of uitban, en dít geskied deels outomaties omdat die *karma* hul eie uitwerking uitoefen en dan verbygaan (Noss, 1969, p. 116). Nadat die uitwerking van 'n spesifieke *karma* voortgebring is, word dit kragteloos en dit word dan van die *jīva* afgedrywe. Terwyl egter die een *karma* van die siel afgedrywe word, stroom ander *karma* gedurig in die siel in sodat die proses van instroming en afdrywing wat gelyktydig plaasvind, die *jīva* dwing om die sirkelgang van bestaan, transmigrasie en hergeboorte voort te sit (Dasgupta, 1969, p. 55).

Vir wat hier geskied gee Kremser (1970, p. 180) 'n baie verstaanbare vergelyking "Let us say the body is the soul with its jacket on. Style of the jacket is cut by the pattern of self-acquired *kārmic* forces that lead the permanent soul to higher or lower impermanent states. Healthy-wealthy-and-wise, you have only your own past merit to laud, psychotic litter case, again you have only your past demerit to blame". Geen priester tree in en geen heilige geskrif sanksioneer die mens se dade in sy herhaaldelike lewes nie. Dit is net sy eie dade wat in leed of vreugde na die mens toe terugkeer.

Die proses van uitdelging van *karma* kan egter deur die etiese aktiwiteit van die *jīva* verhaas word en terselfdertyd word deur elke verdere handeling net dáárdie nuwe *karma* voortgebring wat die spoedigste uitwerking het en gou-gou verdwyn of geneutraliseer word (Noss, 1969, p. 116). Deur die regte pogings kan die *karma* dus verhinder word om invloed uit te oefen sodat die staat van *mokṣa* bereik word wanneer die *karma* nie net verhinder word om te werk nie maar heeltemal uitgedelg word (Dasgupta, 1969, p. 55).

SAMVARA EN NIRJARA

Die volgende paar Kategorieë van die Jainas is die *pratipakṣa* (teenoorgestelde) van die instroming en binding. Dit beteken dat die sewende Kategorie, *samvara*, die teenoorgestelde van *āśrava* is (Sinha, 1952, p. 244), en aandui hoedat die instroming van *karma* in die *jīva* stopgesit word. Dit is die begin daarvan dat die *karma* wat opgedoen is, verjaag word en dat uiteindelik *mokṣa* (bevryding) bereik word as daar maar net nie weer nuwe *karma* in die *jīva* ophoop nie (Stevenson, 1970, p. 144). Die agtste Kategorie is *nirjara* (uitdelging), die teenoorgestelde van *bandha*. Jain (Okt. 1969, p. 97) noem *samvara* en *nirjara* "... the categories of liberation in making".

1. *Samvara*:

Samvara (ook geskryf *sahvara*) is die onderdrukking van die invloeiing van *karma*, soos die U.T.S. IX, 1 dit stel as "*āśravanirodhah samvarah*". Die Utt. XXX,(5)-(6) verduidelik die *samvara* met die beeld van die watertenk, te wete "As a large tank, when its supply of water has been stopped, gradually dries up by the consumption of the water and by evaporation, so the Karman of a monk, which he acquired in millions of births, is annihilated by austerities, if there is no influx of bad Karman". Volgens Jain (1957, p. 9) is *samvara* die proses van "... checking the influx of *karmic* matter into the 'constitution' of the soul". Dit is duidelik dat daar nie vryheid kan bestaan so lank as wat die binding van die *jīva* nie beëindig is deur die verwydering van die stofdeeltjies

waaruit karmiese bande gesmee is nie. Die eerste stap in hierdie rigting is die stuiting van die verdere instroming van stof wat onafgebroke in die *jīva* invloei.

1.1 *Bhāvasamvara* en *dravyasamvara*:

Net soos daar twee vorme van *āśrava* is, so is daar ook twee vorme van *samvara*, te wete *bhāvasamvara* (subjektiewe stuiting) en *dravyasamvara* (objektiewe stuiting). Hulle kan ook beskou word as subjektiewe en objektiewe inhibisie.

Die *ĉetanaparināma* (modifikasie van bewuswees), die oorsaak daarvan dat die instroming van *karma*-stof gestuit word, is die subjektiewe inhibisie. Die U.T.S. IX, 2 gee dit aan as "*sa guptisamitidharmānupreksāparīśahajayacāritraih*" (dit word verkry deur die (drie soorte) kuisheid, die (vyf soorte) versigtighede, die (tienvoudige) gebooie, die (twaalf) oordenkinge, die oorwinning van die (22) moeities, die (vyfvoudige) lewenswyses). Volgens Sinha (1952, p. 244) word onder die *bhāvasamvara* gereken die vyf *vrata* (ede), die vyf *samiti* (versigtige houdings), die drie *gupti* (weerhoudinge), die tien *dharma* (betragtinge), die twaalf *anupreksā* (meditasies), die twintig *parīśahajaya* (oorwinning oor probleme) en die vyf *cāritra* (regte gedrag). Stevenson (1970, p. 144-161) noem nie die vyf *vrata* hieronder nie, maar wel bly die ander wat genoem is nog twee *parīśahajaya*, wat haar totaal op 57 te staan bring. Sinha (1952, p. 244) wys daarop dat Kundakundācārya die vrywillige onderdrukking van singenot, die besmetting van emosies en *kaṣāya* (hartstogte) en die *saṃjñā* (instinkte) as *bhāvasamvara* beskou. Daar is drie state van *ĉetana*, te wete *śubha* (aangenaam), *aśubha* (onaangenaam) en *śuddha* (suiwer), en net die *śuddha*-staat behoort aangekweek te word.

Daarteenoor is die *dravyasamvara* (objektiewe inhibisie) die daadwerklike stuiting van die instromende *karma*-stof. Hier= die objektiewe inhibisie kom voor as die *śubha*- en *aśubha*-state van *karma*, wat uit die onderdrukking van die emosies spruit, gestuit word. Alle aktiwiteite van die gemoed, spraak en liggaam wat vreugde en leed kan voortbring moet vermy word omdat hulle *śubha*- en *aśubha karma*-stof na die *jīva* aantrek. Omdat albei *karma*-stof voortbring moet *punya* sowel as *pāpa* vermy word. Wie *mokṣa* wil bereik moet trouens bloot onverskil= lig teenoor vreugde en leed staan. Volgens Sinha (1952, p. 244) vind die werklike stuiting van alle *karma*-stof plaas deur die groot ede en die meditasie as die *dravyasamvara*.

Jacobi (1970a, p. 64) vat dit dan saam deur te stel dat *samva=* *ra* bewerkstellig word "... by the observance of peculiar rules of conduct, by restraint of body, speech, and mind, by strict morality, by religious reflections, by indifference to things pleasant or unpleasant, &c." Volgens Jacobi is die mees effektiewe wyse egter deur die beoefening van *tapas* (gestrengede), wat die voordeel bō al die ander wyses het dat dit nie net verhoed dat *karma* opgaar nie, maar dat dit ook die opgegaarde *karma* verteer.

1.2 Soorte *samvara*:

Volgens Umāsvatī, Amṛtacandra en enkele ander skrywers is daar by *bhāvasamvara* net 57 soorte omdat hulle die *vrata* nie in hul lysie insluit nie (Mishra, 1957, p. 272, voetnoot). Die 62 soorte is:

1.2.1 Die drie *gupti*:

Volgens die Utt. XXIV (2) is die drie *gupti* op daardie plek ingesluit in die term *śamiti* vir die breëre toepassing.

Die reëls hierin vervat is die reëls vir die beheersing van die gemoed, spraak en liggaam. Hulle lei die gemoed, spraak en liggaam weg van die najaging van die kwade op die pad na die goeie, met onderskeiding en 'n gevoel van eerbied (Sen, 1953, p. 65). Hierdie reëls noem Mishra (1957, p. 273) die "restraints".

1.2.1.1 *Manogupti*:

Volgens die Utt. XXIV (2) is die eerste die *mano-gupti*: "(preventing the mind from wandering in the first of sensual pleasures by employing it in contemplation, study &c)".

Die gemoed moet op drie wyses beheers word. Die eerste is *asatkālpanāviyogī*, wat inhou dat mens nie oorgegee moet wees aan onbeheerste droefheid, woede, blydschap of bekommernis nie. Die tweede is *śamatābhāvinī*, wat beteken dat mens nie partydig moet wees nie, maar dieselfde van ryk en arm moet dink onder die besef dat daar in beide 'n *jīva* is, asook om doelbewus weldade te doen en die beginsels van die religie uit te leef. Die derde is die belangrikste, te wete *ātmarāmatā*, om gereeld te dink, nie aan uiterlike dinge nie, maar aan die eie *jīva* en aan die heiliges wat alwetendheid bereik het.

1.2.1.2 *Vaśānagupti*:

Volgens die Utt. XXIV (2) is die tweede die *vāg-gupti*: "(preventing the tongue from saying bad things by a vow of si-

lence &c)".

Die spraak moet op twee wyses beheers word. Eers moet dit geskied deur die *maunāvalambī*, dit is, om vir 'n sekere aantal dae die eed van swye te betrag. Die ander wyse is deur *vāknīyami*, wat inhou om so min as moontlik, en dan net wanneer absoluut noodsaaklik, te praat. Dit moet buitendien geskied met 'n lap voor die mond om nie die *jīva* in die lug te beseer nie (Stevenson, 1970, p. 147).

1.2.1.3 *Kāyagupti*:

Volgens die Utt. XXIV (2) is die derde die *kāya-gupti*: "(putting the body in an immovable posture as in the case of *Kāyōtsarga*)".

Daar is ook twee wyses waarop die bewegings van die liggaam beheers moet word. Die eerste is *yathāsūtraḥṣeṣṭānīyami* wat beteken dat mens daarop moet let om die liggaamsbewegings te beheers volgens die reëls wat daarvoor in die heilige geskrifte neergelê is. Die tweede is *ṣeṣṭānivṛitti*, 'n toestand van algehele onbeweeglikheid by alle ledemate, wanneer mens 'n alwetende heilige geword het (Stevenson, 1970, p. 147-148).

By die betragting van die drie *gupti* geld die onderskeid wat die Jainas deurgaans maak, te wete tussen die vereistes vir die monnike of askete aan die een kant, en die leke of gesinshoofde aan die ander kant. Stevenson (1970, p. 148) illustreer die verskil in graad van betragting met die voorbeeld van die *sādhu* en die leek wat 'n jagparty teëkom. As die jagters sou vra in watter rigting die bok gevlug het, moet die monnik stil=

bly omdat hy nie hulp mag bied by die neem van 'n lewe nie, maar ook nie mag lieg nie. Die leek mag egter in 'n verkeerde rigting wys of 'n onware antwoord gee, aangesien 'n leek om 'n lewe te red wel 'n leuen mag vertel.

Die Utt. XXXII wys op die voorsorg wat 'n monnik in hierdie opsig moet tref. So wys die volgende punte daarop: "The mind of those who always live in unfrequented lodgings, who eat low food, and who subdue their senses, will not be attacked by the foe, Love, who is vanquished as disease is by medicine.(12) "As it is not safe for mice to live near the dwelling of a cat, so a chaste (monk) cannot stay in a house inhabited by women.(13) "A *Sramana*, engaged in penance, should not allow himself to watch the shape, beauty, coquetry, laughter, prattle, gestures, and glances of women, not retain a recollection of them in his mind.(14) "Not to look at, nor to long for, not to think of, not to praise, womankind: this is becoming the meditation of the noble ones, and it is always wholesome to those who delight in chastity.(15)"

Dit is veronderstel dat betragting van die drie *gupti* die *sādhu* van alle verleidinge en versoekinge sal vrywaar, maar hulle moet tog versigtig wees. Die Utt. XXXII, (16) wys dit duidelik uit waar dit beweer: "Though those who possess the three Guptis, cannot be disturbed even by well-adorned goddesses, still it is recommended to monks to live by themselves, as this is wholesome in every way".

Die Jainas beskou die betragting van die drie *gupti*, tesame met die beoefening van die vyf *samiti*, as van die uiterste belang. Die Utt. XXIV,(27) spel dit duidelik uit: "This is the essence of the creed, which a sage should thoroughly put into practice".

296.

tice; such a wise man will soon get beyond the Circle of Births".

1.2.2 Die vyf *samiti*:

Dié vyf wyses om die instroming van *karma*-stof te stuit, het te doen met uiterlike gedrag (Stevenson, 1970, p. 144). Die *samiti* het versigtige houdings in spraak, loopwyse, leefwyse, ensovoort, op die oog met die doel dat geen pyn of besering aan enige lewende wese berokken word nie (Sen, 1953, p. 65). Jain (Okt. 1969, p. 100) noem dit die vyf wyses van voorsorg. Hierdie *samiti* is:

1.2.2.1 *Irya samiti* (hou van loop-reëls):

Volgens die Utt. XXIV (2) is die eerste die *iryā-samiti*: "(going by paths trodden by men, beasts, carts &c, and loo=king carefully so as to not occasion the death of any living creature)".

Iemand wat heilig wil wees moet die grootste versigtigheid aan die dag lê dat hy oral waar hy loop geen lewende wese be=seer nie. Uit die aard van die saak is hierdie reël veral op monnike en nonne van toepassing, terwyl die Jainas in hierdie opsig 'n taamlik laere eis aan die leke stel. Askete moet hul kloosters met net die grootste waaksaamheid binnegaan en verlaat, sodat hulle nie moontlik op enige insek trap nie. Hulle moet ook indien enigsins moontlik vermy om met voet=paadjies in die veld te loop, en liever met grootpaaie langs loop waar alle diere en insekte makliker sigbaar is. In plaas van om óór 'n stuk grond met groen gras te loop waar waarskyn=lik baie insekte sal wees, moet hulle eerder 'n ompad selfs van kilometers ver loop. Askete moet selfs die grond oral

voor hulle die lengte van 'n *vāma* (beide arms uitgestrek) goed bekyk voordat hulle daarop loop. Hoewel hy oor 'n spruitjie mag gaan, mag 'n *sādhu* glad nie oorsee gaan nie. Dis ook een van die redes waarom die Jainisme nie grootliks buite Indië bekend is nie. Die *īrya samiti* vir die leek is om altyd sō op te tree om op geen manier enige lewende wese te benadeel nie (Stevenson, 1970, p. 144-145).

1.2.2.2 *Bhāṣā samiti* (hou van praat-reëls):

Volgens die Utt. XXIV (2) is die tweede die *bhāṣa-samiti*: (gentle, salutary, sweet, righteous speech)".

Iemand wat die instroming van *karma*-stof wil stuit, moet steeds let op die woorde van sy mond sodat hy vriendelik praat sonder om met woorde te kwets. Stevenson (1970, p. 145) maak die opmerking dat die Jainas aan die oorbieg glo. As iemand dus 'n aartappel geëet het maar hom voorneem om dit nooit weer te doen nie, sal hy sy oortreding in die geheim aan die *sādhu* bieg. Indien die *sādhu* oortuig is dat die oortreder se berou ernstig is, sal hy 'n sekere straf ooreenkomstig die reëls van die Vyavahara Sūtra, die Niśitha of die Brihatkalpa oplê. As 'n *sādhu* egter die biegbelofte sou verbreek en rondvertel wat aan hom in vertroue gebieg is, het hy self in *bhāṣā samiti* misluk en is hy skuldig aan 'n baie groot oortreding. Onder hierdie reël moet die mens ook op sy hoede wees om niemand skrik te maak met wat gesê word nie, asook om niemand te bespot of om geen valse leer te verkondig nie.

1.2.2.3 *Ēśanā samiti* (hou van eet-reëls):

Volgens die Utt. XXIV (2) is die derde die *ēśanā-samiti*: "(receiving alms in a manner to avoid the forty-two faults that are 298.

laid down)". Groot omsigtigheid moet ook aan die dag gelê word met alles wat in verband staan met eetgewoontes. 'n *Sādhu* mag hoegenaamd nie meer as veertien dinge op 'n slag gebruik nie, met insluiting van kleding, voedsel en drank. Hy moet bedel vir alles wat hy eet, maar ook hierdie voedsel is beperk tot dit dat hy mág eet, soos kos waaronder geen vuur brand nie. Wanneer dit reën mag hy nie uit die *apāsaro* (rushuis vir monnike) uitgaan om te bedel nie. Omdat aan die ander kant 'n leek nie kos na die *apāsaro* mag neem nie, ly die *sādhu* soms in die reënseisoen werklik honger in hul pogings om nie *karma* te vergaar nie. As 'n *sādhu* sou agterkom dat hy 'n huisgesin met stoflike nood sal agterlaat as hy voedsel by hulle sou neem, mag hy dit nie ontvang nie. Daar is trouens altesaam 42 foute wat 'n *sādhu* moet probeer vermy by die bedel vir of ontvang van kos. 'n Leek mag in geen opsig oortree om voedsel in die hande te kry nie. Alle bedwelkende stowwe asook vleis, botter en heuning is verbode vir monnike sowel as vir leke (Steven=son, 1970, p. 145-146). Volgens Jindal (1958, p. 160) word hierdie *samiti* uitgespreek as *eśanā*.

1.2.2.4 *Ādānanikṣepaṇā samiti* (hou van hanteringsreëls): Volgens die Utt. XXIV (2) is die vierde die *ādāna-samiti*: "(receiving and keeping of the things necessary for religious exercises, after having carefully examined them)". 'n *Sādhu* mag net vyf stukke klere hê, en hy moet by die ontvangs daarvan die grootste versigtigheid aan die dag lê, sodat hy alles wat daarop mag wees, sal verwyder sodat hy nie miskien enige insek sal beseer nie. As hy 'n sitstoeltjie sou leen (want besit mag hy dit nie!) dan moet hy dit versigtig afstof en ook die grond waarop die stoeltjie neergesit sal word vee sodat daar hoegenaamd geen insekte sal wees nie. Net so moet 'n leek al sy gebruiksgoedere met 'n *poñjanī* (klein besempie vir die

leek) afvee om die moontlike *āśrava* van *karma* te stuit. Verder moet die leek ook sy vuurherd en die hout wat hy gaan brand noukeurig afvee. Hy moet baie sorg aan die dag lê dat die kamer waarin hy sy waterhouers hou, behoorlik uitgevee is. Stevenson (1970, p. 146), wat dit as 'n voorreg beskou dat sy Jaina-dames as vriendinne kon hê, kon getuig dat die gevolg van hierdie reëls is dat die huise van die Jainas besonder netjies en keurig versorg is.

Volgens Jindal (1958, p. 160) het hierdie *samyaka ādāna nikkṣepa samiti* te doen met die "Proper care in lifting and laying".

1.2.2.5 *Parithāpanikā* (of *utsarga*) *samiti* (hou van opruimingsreëls): Volgens die Utt. XXIV (2) is die vyfde die *ukkāra-samiti*: "(performing the operations of nature in an unfrequented place)". Jindal noem dié reëls "Proper care in excreting" terwyl Stevenson (1970, p. 146-147) gewag maak van die versigtige verwydering van vullis en afval. As 'n *sādhu* kos gebedel het en dan agterkom dat daar lewende insekte daarin is, mag hy dit nie eet of weggooi nie, maar hy moet dit versigtig op 'n plek gaan neersit waar niks dit kan skaad nie. Hy mag ook nie kos of water tot die volgende dag oorhou nie, maar moet versigtig op 'n gerieflike plek van die oorskiet ontslae raak. Die reël is dat hy op sy bedeltog niks meer kos mag aanneem as wat hy werklik sal eet nie, want as hy dikwels kos moet weggooi vergaar hy *karma*. Alle ander afval moet deur die leke sowel as die *sādhu* weggedoen word op 'n plek waar dit geen skade kan aanrig nie.

In hierdie drie *gupti* en die vyf *samiti* "... the whole creed taught by the Ginās and set forth in the twelve Aṅgas, is comprehended" (Die Utt. XXIV (3)).

Die vervolg van hierdie hoofstuk van die Utt., te wete verse 4 tot 25 word dan gewy aan 'n uitwerking van alle moontlike aspekte van die *gupti* en *samiti*. Dit sluit dan af met die sa⁹ mevatting: "These are the five Samitis for the practice of the religious life, and the Guptis for the prevention of everything sinful. (26) This is the essence of the creed, which a sage should thoroughly put into practice; such a wise man will soon get beyond the Circle of Births. (27)

1.2.3 Die tien *dharma*:

Die reëls in hierdie betragtinge vervat, raak die pligte van 'n monnik (Von Glasenapp, 1942, p. 65). Sowel Mishra (1957, p. 273) as Jindal (1958, p. 160-161) noem dié voorskrifte *uttama* ("observances"), en eersgenoemde karakteriseer elke *dharma* as "excellent" terwyl laasgenoemde dié *dharma* almal as "supreme" beskryf.

'n *Sādhu* kan ook deur die getroue betragting van sy tien groot *dharma* die *āśrava* van *karma* stuit. In 'n mindere mate is hul= le ook op die leek van toepassing.

1.2.3.1 *Uttama-kṣamā* (uitermate vergewensgesindheid): Die *sādhu* moet leer om elke oomblik van elke dag sy humeur te be= teuel, en pleks van toe te gee aan die toorn moet hy die moei= like plig van vergewensgesindheid betrag. Gedurig word hy her= inner daaraan dat Mahāvīra sy vyande vergewe het, en in plaas van kwaad te word en sō *karma* in sy *jīva* te laat vloei, het hy selfs gepreek vir 'n wrede kobra wat hom gepik het (Stevenson, 1970, p. 151-152).

1.2.3.2 *Uttama-mārdava* (uitermate nederigheid):

Die *sādhu* moet elke dag die trots onderdruk wat in sy *jīva* mag opkom anders sal dit 'n deur na oneindige *karma* oopmaak. Hy moet daarteenoor juis die *mārdava* aankweek omdat dit hoogmoed onderdruk. Die Jainas verwys graag in hierdie verband na die verhaal van Ṛṣabhadeva, die eerste *Tīrthankara*, se twee seuns. Eers het die jongste broer en daarnā die oudste broer *sādhu* geword. Laasgenoemde kon egter nie sy trots omdat hy die oudste was oorwin nie, en het homself net nie so ver kon kry om te buig voor sy broer wat natuurlik sy senior in die geloofslewe was nie. Na daelange worsteling hiermee alleen in die woud, het hy geluister na wat sy suster oor die heerlijkheid van nederigheid vertel het. Daardeur het hy so nederig geword dat hy nie net hierdie hulp van 'n vrou ontvang het nie, maar ook hulde aan sy broer gebring het. So het hy die *āśrava* van *karma* kon stuit, wat anders al die verdienstelikheid wat hy opgebou het deur 'n askeet te word sou gekanselleer het en hom vir eeue lank aan die *samsara* sou gebind het (Stevenson, 1970, p. 152).

1.2.3.3 *Uttama-ārjava* (uitermate opregtheid):

Oorspronklik beteken hierdie betragting die uiterste "straightforwardness" (Jindal, 1958, p. 160); Mishra, 1957, p. 273), wat Jindal ook eerlikheid noem. Von Glasenapp (1942, p. 65) sien dit as suiwerheid, terwyl Stevenson (1970, p. 152) hierdie betragting opvat as "... that simplicity which is opposed to cunning". Hier kan die *sādhu* asook die leek die *āśrava* van *karma* stuit deur homself te distansieer van alle soorte van gekonkel of bedrieëry met woord of daad. Hy moet egter baie versigtig wees om nie net geen leuen te vertel nie maar ook om

nooit dubbelsinnig te praat nie.

1.2.3.4 *Uttama-satya* (uitermate waarheidliewendheid):

'n *Sādhu* moet daarop let dat hy niks anders as die waarheid praat nie, aangesien enige afwyking daarvan aanleiding tot die *āsrava* van *karma* sal gee. 'n Askeet moet met liefde die waarheid praat en wel op so 'n manier dat dit niemand se gevoelens sal kwets nie.

1.2.3.5 *Uttama-śauca* (uitermate sindelikheid):

Bindend vir alle *sādhu* is die veelvuldige betragtinge van sindelikheid en suiwerheid. Stevenson (1970, p. 154) wat dit *śauca* skryf, wys daarop dat 'n *sādhu* homself moet vrywaar van selfs die minste sweem van oneerlikheid of diefstal. Daarteenoor moet hy gedurig aalmoese gee, sy liggaam rein hou en sy *jīva* bevry van alle duistere gedagtes. Jindal (1958, p. 161) sien hierdie betragting as "Supreme Contentment".

1.2.3.6 *Uttama-samya* (uitermate selfbeheersing):

'n *Sādhu* is gebonde om sy gemoed, sy spraak en sy liggaam te onderwerp en te beheers, anders kan deur enige gedagte, woord of daad *karma* instroom (Stevenson, 1970, p. 153-154).

1.2.3.7 *Uttama-tapa* (uitermate gestrenghe):

Jindal (1958, p. 161) en Stevenson (1970, p. 153) noem hierdie *dharma* die betragting van "austerities", terwyl by Mishra (1957, p. 273) sprake is van "excellent penance", en by Von Glasenapp (1942, p. 65) van "ascetism". Deur *tapas* kan die *sādhu* stry teen die begeerlikhede wat een van die groot weë is waardeur

karma instroom. In Hoofstuk 1, punt 2.3.2.4 is reeds aandag gegee aan die besonder belangrike aspek van die *ārādhana*, waar die *tapas* saam met die *tri-ratna* die weg is waarop die *karma* uitgedelg word. By die Kategorie van *nirjarā* word die twaalf wyses waarop *tapas* beoefen kan word breedvoerig behandel.

1.2.3.8 *Uttama-tyāga* (uitermate verloëning):

Hierdie *dharma* word deur Von Glasenapp (1942, p. 65) beskryf as "self-abnegation" en deur Mishra (1957, p. 273) as "excellent abandonment". Jindal (1958, p. 161) sowel as Stevenson (1970, p. 154, voetnoot) noem dit "renunciation". Sy vermeld in dié voetnoot dat sommige sektes in die plek van *śauca* stél *tyāga* (die verloëning van eetbare kos, mooi meubels en 'n gerieflike huis) asook *antaratyāga* (die verloëning van duistere gedagtes). Dis dus duidelik dat sy die *tyāga* nie as 'n afsonderlike *dharma* reken nie. In die plek daarvan maak sy gewag van *nirlobhatā* (vryheid van grypsug). 'n *śādhū* moet net die oudste klere besit en geen metaal hê nie. As hy selfs 'n naald sou leen, moet hy dit voor die aand terugbesorg sodat die deur vir inhaligheid, en daarmee saam ook *karma*, nie eens op 'n skreef sou oopstaan nie (Stevenson, 1970, p. 152-153).

1.2.3.9 *Uttama-ākīncanya* (uitermate afsydigheid):

Hierdie *dharma* word deur Von Glasenapp (1942, p. 65) beskou as vrywillige armoede, en Stevenson (1970, p. 154) sluit hierby aan deur daarop te wys dat 'n *śādhū* niks as sy eie mag beskou nie (*akīñcīnatva*): Hy moet nie aanneem dat iemand aan hom verwant is, en niks sien as sy eiendom nie. Jindal (1958, p. 161) neem *uttama-ākīncanya* dan as die "Supreme Non-attachment. Not taking the non-self for one's own self".

1.2.3.10 *Uttama-brahmaçarya* (uitermate kuisheid of selibaat):

'n *Sādhu* moet die *dharma* van kuisheid en selibaat op nege verskillende wyses betrag. Dit word genoem die *nava vāda* (nege bolwerke) waarvan die besonderhede nie hier weergegee word nie. In die *Sūtrakṛtāṅga* I, 4, 2 word die belaglike posisie geskets van die *sādhu* wat verlief geraak het op 'n vrou "... but afterwards she scolds him, lifts her foot, and tramples on his head" (2). Maar as sy hom eers gevang het, stuur sy hom om allerlei takies te doen. Onder andere beveel sy "reach me the lip-salve, fetch the umbrella and slippers" (9); "fetch me the chamber-pot" (12); "friend, dig a privy" (13). So is die getroude lewe: "Pregnant women order their husbands around like slaves to fulfil their craving" (15) As daar dan as gevolg van hierdie huwelik 'n seun gebore word, gebied die moeder dat hy die baba moet vashou of vir haar aangee. "Thus some supporters of their sons have to carry burdens like camels. (16) Getting up in the night they lull the baby asleep like nurses; and though they are ashamed of themselves, they wash the clothes like washermen. (17) This has been done by many men who for the sake of pleasures have stooped so low; they become the equals of slaves, animals, servants, beasts of burden -- mere nobodies. (18)"

1.2.4 Die twaalf *anupreksā*:

'n *Sādhu* kan ook die *āśrava* van *karma* stuit deur die twaalf *anupreksā* (meditasies, Jindal, 1958, p. 161). Dit word ook *bhāvanā* genoem, wat volgens Sen (1953, p. 65) beskou moet word as "deep reflection on the various religious principles". Stevenson (1970, p. 156) noem die *bhāvanā* ook "Great Reflections" en wys in 'n voetnoot (p. 161) daarop dat hulle soms

onderverdeel word in die nege eerste oordenkinge en die drie bykomende oordenkinge. Volgens Mishra (1957, p. 273) moet dié twaalf *bhāvanā* beskou word as disposisies of gemoedsgesteldhede. Hierdie *anupreksā* of *bhāvanā* is:

1.2.4.1 *Anitya anupreksā* (verganklikheid):

'n *Sādhu* moet altyd onthou dat alles in hierdie wêreld -- onself, ons liggame, ons vrouens en ons kinders -- van verbygaande aard is. Daar is niks permanent nie, behalwe *dharma* (religie) en dié *jīva* wat daaraan glo. Stevenson (1970, p. 156) gee die ou illustrasie van die Jainas weer van die bedelaar wat sy vodde onder 'n boom uitgesprei het nadat hy 'n goeie maaltyd geëet het. Met sy kop op 'n klip het hy aan die slaap geraak en gedroom dat hy 'n koning met drie vroue is, met baie bediendes en slawe. Toe hy wakker skrik was al dié vernaamheid natuurlik weg, en het hy maar net sy vodde en sy waterpotjie gehad. So moet die mens verwag dat alles waarvoor hy omgee sal verdwyn uit hierdie lewe. Alles is onderhewig aan verandering en is kortstondig (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.2 *Āśarāṇa anupreksā* (onbeskermdeheid):

Verder moet 'n *sādhu* steeds oordink dat daar vir hom in hierdie wêreld van ellende, siekte, ouderdom en dood geen beskerming is nie. Sy vrou, sy vriende en selfs sy *guru* kan geen beskerming bied nie. Net deur *dharma* te beoefen kan bevryding uit die *samsāra* bereik word. Stevenson (1970, p. 157) verduidelik dit met die storie van die Indiese seun van 'n ryk grondeienaar wat so aansienlik was dat sy ouers en sy vrou hom bewonder het.

Skielik is hy egter neergetrek met 'n folterende oogsiekte waar-
 teen alle behandelinge vrugteloos was. Omdat niks en niemand
 hom kon help nie, het hy belowe om hom aan die wêreld te ont-
 trek as religie hom sou kon genees. Sy oë is toe onmiddellik
 genees, en hy het as 'n askeet in 'n vreemde woud gaan bly.
 Toe die koning eendag daar langs kom en verbaas was dat so 'n
 aansienlike man 'n askeet is, het hy gedink dat dit as gevolg
 van een of ander verdrukking of onreg was. Hy het aangebied
 om sy saak vir hom op te neem en hom te beskerm, maar die as-
 keet het daarvoor bedank en die koning daarop gewys dat dit
 onmoontlik is om beskerming in dié lewe te vind. Die enigste
 weg is om vrywillig alles te versaak om die pad na die dood
 te volg, want so iemand kan nie skade berokken word nie. Die
 koning het besef dat selfs nie 'n koning beskerm kan word nie,
 en het toe self 'n askeet geword.

Dit beteken dat die *sādhu* nêrens hulp moet soek of sal vind nie
 omdat die *jīva* onbeskut staan teenoor die ryping van die
karma. Dood, pyn, vreugde, sukses, mislukking is die noodwen-
 dige gevolge van ons dade in hierdie of 'n vorige lewe (Jin-
 dal, 1958, p. 161).

1.2.4.3 *Samsāra anupreksā* (wêreldsheid):

Deur steeds te oordink dat die sirkelgang van hergeboorte oneindig
 is, en dat 'n mens steeds hergebore kan word as 'n voël, 'n dier
 of 'n hellewese, kan 'n *sādhu* opgewek word om die *āśrava* van *karma*
 te probeer stuit. Dit is dalk die enigste geleentheid wat hom
 gedurende 'n hele lewe voordoën (Stevenson, 1970, p. 157-158).
 Jindal (1958, p. 161) beklemtoon dit dat die *jīva* steeds in die
 sirkelgang van die een bestaan na die ander voortbeweeg, en dat dit
 hoegenaamd nie ware geluk kan smaak voordat dit uit hierdie *samsāra*
 307.

is nie.

1.2.4.4 *Ēkatva anupreksā*: (eensaamheid):

'n *Sādhu* moet ook oordink dat hy alléén in dié lewe ingekom het, dat hy alléén daar sal uitgaan, en dat hy alléén die versoening vir sy *karma* moet dra. Ook hier verduidelik Stevenson (1970, p. 158) hierdie oordenking met die verhaal van koning Nami wat baie siek geword het. Die dokter het voorgeskryf dat hy met sandelhout gevryf moet word. Al die koninginne was so bang dat hulle as weduwees agtergelaat sal word, dat elkeen 'n stuk hout gegryp het en verskillende dele van sy liggaam begin vryf het. Van dié gevryf het hul armbande so geklingel dat hy oor die lawaai gekla het. Dadelik het almal al hul armbande, met die uitsondering van een, afgestroop en in stilte verder gevryf. Op sy vraag wat hulle gedoen het, is die waarheid aan hom vertel en het vir hom dié groot waarheid gedaag dat hy alleen gebore is en alléén sal moet sterf. Dadelik het hy sy vroue en sy koninklike lewe vaarwel gesê en 'n askeet in die woud geword. 'n Paar jaar later is hy dan ook dood. Die mense kan nie daarvan wegkom nie dat elkeen alléén verantwoordelik is vir die dae wat hy doen, en dat hy alléén die vrugte daarvan pluk (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.5 *Anyatva anupreksā* (afsonderlikheid):

'n *Sādhu* moet verder steeds oordink dat die *jīva* in werklikheid altyd afsonderlik van die liggaam is hoewel die mense as gevolg van onkunde geneig is om te meen dat die *jīva* aan die liggaam verbind is asook aan rykdom, vrou of kind. Weereens illustreer Stevenson (1970, p. 158-159) die belangrikheid van hierdie oordenking met 'n legende. Die groot koning Bharata, seun van

Rṣabhadeva, het op sy troon gesit, behang met al sy juwele. Hy kom toe agter dat die ring wat hy aan sy pinkie gedra het afgegely het. Toe hy daaroor nadink hoe onaantreklik die pinkie sonder die ring lyk, het hy tot die besef gekom dat die pinkie in werklikheid nooit die ring besit het nie en dat die kontak daarmee bloot gelukkig was. Omdat dié insig hom vermaak verskaf het, het hy alle ringe afgestroop, en bemerk hoe kaal sy vingers daarsonder gelyk het. Dit het hom so beïndruk dat die āśrava van die karma onmiddellik gestuit is en hy alwetend geword het. Aangesien met die verloop van 'n verdere paar jaar al sy opgegaarde karma uitgedelg is, het hy 'n siddha geword. Hierdie oordenking wys dus duidelik dat die wêreld, mens se verwante en vriende, mens se liggaam en gemoed almal afsonderlik en onderskeie van sy jīva, sy ware self, is (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.6 Aśuchi anupreksā (onreinheid):

Die doel van hierdie oordenking (ook gespel aśauḍa) is dat die mens sy liggaam sal verag. Daarom moet hy steeds onthou dat die liggaam 'n samestelling van viesighede is met sulke smerige gewoontes dat die jīva daardeur besoedel word. Wie dit sou vergeet en trots op die liggaam sou word, val in die ongeluk. Ook hier illustreer Stevenson (1970, p. 159) dit met die verhaal van sekere prins Sanatkumāra wat so aansienlik was dat dit selfs deur die gode bespreek is. Twee van hulle is toe neergestuur, vermom as Brahmane, om te gaan vasstel of hy werklik so aanvallig was as wat beweer is. Ongelukkig het hierdie besoek aanleiding gegee tot soveel hoogmoed in die prins se hart dat karma so vinnig in sy jīva ingevloei het dat hy siek geword het (want siekte is volgens die Jainas altyd die gevolg van karma) dat hy oplaas nie minder as sestiens verskillende kwale

gehad het nie. Hy het egter hierdie *karma* geduldig afgewerk, toe 'n *sādhu* en eindelijk 'n *siddha* geword. Dit moet dus oordink word dat die liggaam onrein en vuil is. By reinheid moet twee soorte onderskei word, te wete reinheid van die *jīva* self en reinheid van die liggaam en ander dinge. Daar is by die tweede soort 'n onderverdeling van agt (Jindal, 1958, p. 161) waarop nie verder ingegaan word nie.

1.2.4.7 *Āśrava anuprekṣā* (instroming):

Hierdie oordenking herinner steeds daaraan dat *karma* in hierdie aardse lewe gedurig instroom deur die onderskeie kanale wat die mens se handelinge, hartstogte en sintuie ooplaat as dit nie beheer word nie, sodat al die lyde kom as gevolg van dié *karma*. Stevenson (1970, p. 159-160) dui aan hoe swaar die lyde is met die verhaal van koning Pundarika. Hy was die oudste van twee broers wat albei as konings regeer het, maar het tot die besef gekom dat hierdie wêreld bloot 'n bymekaarkomplek van instromingskanale is, met die gevolg dat hy sy troon verlaat het om 'n askeet te word. Gaandeweg het hy egter agtergekom dat die asketelewe te gestreng vir hom was, en hy het sy broer Kuṇḍarika oorreed om ten gunste van hom van sy koningskap afstand te doen. Dit het vir Pundarika egter geen geluk gebring nie, maar hy het net weer besef dat die wêreld net 'n verskriklike plek is om *karma* te vergaar, en dat hy gedurende sy leef tyd soveel opgegaan het dat hy nog besig is om dit af te werk deur ontelbare hergeboortes te ondergaan. Die *āśrava* vandie *karma* is dan ook die oorsaak van 'n mens se aardse bestaan en is die produk van hartstogte, ensomeer (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.8 *Samvara anuprekṣā* (stuiting):

'n *Sādhu* moet ook die middele oordink en toepas (soos deur ede te neem) waarmee die *āśrava* van die *karma* gestuit kan word. Om hierdie oordenking te verduidelik sluit Stevenson (1970, p. 160) aan by die verhaal van die vorige *anuprekṣā*. Die jonger broer, Kundarika, was verheug daaroor dat sy broer die kroon weer oorneem het omdat hy nou die geleentheid sou hê om die *āśrava* van *karma* te stuit. Hy het op hierdie *anuprekṣā* gemediteer, die wêreld versaak, 'n askeet geword, en spoedig die *mokṣa* bereik. Daarmee het hy sy ongelukkige ouer broer gebonde in die *samsāra* agtergelaat. Dit kom dus daarop neer dat die instroering gestuit moet word (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.9 *Nirjarā anuprekṣā* (uitdelging):

Kortliks word net die aandag daarop gevestig dat die *karma* wat reeds gestuit is, ook uitgedelg kan word deur gestrenghe te beoefen (Stevenson, 1970, p. 160). Jindal (1958, p. 161) beskryf dit as 'n afskud van *karma* as hy beweer "Karmic matter must be shed from or shaken out of the soul". By die Kategorie van *nirjarā* word die proses verduidelik.

1.2.4.10 *Loka anuprekṣā* (die universum):

'n *Sādhu* moet die universum oordink, en in gedagte hou dat dit deur niemand geskep is nie, en dat die elemente daarin in 'n sekere sin permanent is. Deur te dink aan die onderskeie wêreldes in die vorm van 'n mens, kan verstaan word dat by sy voet die hel is, dat sy liggaam gevorm word deur die mense wat meerder geboortes moet ondergaan, dat die bodeel *Devaloka* is en

die plek waar die kop moet wees die Siddha-śilā is, waar hulle verkeer wat nie hergebore sal word nie (Stevenson, 1970, p. 160). Die aard van die universum en die samestellende dele daarvan in hul oneindige verskeidenheid sal die onbelangrikheid en die ellendige niksheid van die mens in tyd en ruimte duidelik uitwys (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.11 *Bodhi durlabha anuprekṣā* (Die moeilikheid van die Regte Pad):

'n *Sādhu* moet deur hierdie oordenking (ook genoem *bodhibīja*) tot die besef kom dat alle dinge in hierdie wêreld maklik is om te verkry behalwe die *tri-ratna*, te wete *samyak darśana* (regte geloof), *samyak jñāna* (regte kennis) en *samyak cāritra* (regte gedrag). Hierdie drie juwele kan net verkry word in *manuṣya* (die menslike staat). In die *samsāra* gebeur dit nie dikwels nie dat 'n *jīva* as mens gebore word, daarom moet die oordenking daarop konsentreer dat so 'n geleentheid ten volle benut moet word, deur die eerste stap op die weg van die religie te neem en op die opwaartse pad te volhard (Stevenson, 1970, p. 160). Dis nie enigeen wat dié regte pad vind nie, dit is trouens uitsonderlik, en dit is moeilik om die regte geloof, regte kennis en regte gedrag te bereik (Jindal, 1958, p. 161).

1.2.4.12 *Dharma svākya tattvānuprekṣā* (Die aard van die Regte Pad soos deur die oorwinnaars verduidelik):

'n *Sādhu* moet ten slotte ook oordink dat die hoogste religie is om niks te dood of te beseer nie, maar om wel die *tri-ratna* te hou, asook om uit dankbaarheid die wet van die Jainas te hou. Deur dit te doen sal dit vir die *jīva* moontlik wees om die storm=

312.

agtige wêreldoseaan oor te steek, van die *saṃsāra* bevry te word en *mokṣa* te bereik (Stevenson, 1970, p. 161). Die ware aard van die waarheid is dus die drievoudige pad na die verlossing (Jindal, 1958, p. 161).

In verband met die *tri-ratna* genoem in die laaste twee *anupreksā* gee Jain (1969, p. 102) sy insig dat die opvatting van evolusie by Kundakunda "... is the change-qua-resistance (*saṃvara*) which presupposes right knowledge, right faith and right conduct. In the light of right knowledge and right faith, the resistance to evil takes shape as right conduct", daarom lei die drie juwele van regte kennis, regte geloof en regte gedrag saam na die uiteindelijke doel van verlossing (Die U.T.S. I,1). Jain (1969, p. 102) vervolg dan dat die voorveronderstelling van die Jainas se opvatting van evolusie is "... the process of resistance (*saṃvara*) and resistance pre-supposes the three jewels. In other words, the system of evolution is a dynamic embodiment of right knowledge, right faith and right conduct of the spirit aiming at perfection".

Hierdie twaalf *anupreksā* moet gedurig oordink word. In verband met die *anitya anupreksā* (verganklikheid) moet in gedagte gehou word dat uit die oogpunt van *dravya* (substansie) alles permanent is. Net vanuit die oogpunt van *pariyāya* (toestand) is dit verganklik. Dié stof wat deur die *jīva* as *karma* en non-*karma* opgeneem en aanvaar word, is *upātta*. Die res is *anupātta*-stof wat nie deur die *jīva* ingeneem word nie (Jindal, 1958, p. 161).

Die Jainas beskou die twaalf *anupreksā* as so belangrik dat in een of ander vorm deur alle geskrifte oor die Jainisme daarna verwys word (Stevenson, 1970, p. 161). Die *Sūtrakṛtāṅga* I, 15

(5) verklaar dan ook duidelik: "He whose soul is purified by meditating on those reflections is compared to a ship in water; like a ship reaching the shore he gets beyond misery".

1.2.5 Die 22 *parīśaha*:

Die *āśrava* van *karma* kan volgens die Jainas gestuit word deur allerlei ontbering te deurstaan. Daarom moet die leke hard probeer om sekere dinge te ontbeer. In die Utt. II (1) verklaar Sudharman dat hy Mahāvīra self 22 ontberinge hoor opnoem het "... which a monk must learn and know, bear and conquer, in order not to be vanquished by them when he lives the life of a wandering mendicant". Ter wille daarvan om nie afvallig te word op die pad van die verlossing nie, en om *karma*-stof uit te delg, moet alle ontberinge met kalmte en religieuse selfverloëning verdra word (Jindal, 1958, p. 162). Die 22 *parīśaha* word nou kortliks genoem volgens die Utt. II (2)-(46) met aanvullings uit Stevenson (1970, p. 148-151), von Glasenapp (1942, p. 65-66) en Jindal (1958, p. 162. Hulle is:

1.2.5.1 *Digaṅkhā (gugupsā)-parīśaha* (honger):

Stevenson noem dit *ksudha parīśaha*, en wys daarop dat hierdie beproewing van honger kom wanneer 'n *sādhu* nie op onberispelike manier en sonder om die 42 foute te maak, voedsel kan bekom nie. "Though his body be weakened by hunger, a monk who is strong (in self-control) and does penance, should not cut or cause another to cut (anything to be eaten), not cook it or cause another to cook it. Though emaciated like the joint of a crow's (leg) and covered with a network of veins, he should know the permitted measure of food or drink, and wander about with a cheerful mind". (Die Utt. II (2)-(3)).

1.2.5.2 *Piṇḍā (piṇḍā)-parīśaha* (dors):

Hierdie ontbering noem Stevenson *triṣā-parīśaha*, wat daarop neer= kom dat 'n *sādhu* nooit ongekoekte water mag drink nie omdat hy anders moontlik een of ander vorm van lewe mag beskadig.

"Though overcome by thirst, he should drink no cold water, re= strained by shame and aversion (from forbidden things); he should try to get distilled water. Wandering about on de= serted ways, in pain, thirsty, with dry throat, and distressed, he should bear this trouble (of thirst)". (Die Utt. II (4)-(5)).

1.2.5.3 *Śīta (śīta)-parīśaha* (koue):

Hierdie ontbering, deur Stevenson geskryf *śīta*, vereis van 'n *sādhu* dat hy koue moet verduur sonder om te wens dat die son op= kom, of dat 'n vuur of meer klere hom warmte sal verskaf. Hy mag homself nooit by 'n vuur warm maak of dit selfs aansteek nie. "If a restrained, austere ascetic occasionally suffers from cold on his wanderings, he should not walk beyond the (prescribed) time, remembering the teaching of the Gṛha. 'I have no shelter and nothing to cover my skin, therefore I shall make a fire to warm myself'; such a thought should not be entertained by a monk". (Die Utt. II (6)-(7)).

1.2.5.4 *Uṣṇa (uṣṇa)-parīśaha* (hitte):

Hierdie ontbering deur Stevenson geskryf *uṣṇa*, vereis dat 'n *sādhu* ook bereid moet wees om hitte te verduur. "If he suffers from the heat of hot things, or from the heat of his body, or from the heat of summer, he should not lament the loss of comfort. A wise man, suffering from heat, should not long

for a bath, or pour water over his body, or fan himself".
(Die Utt. II (8)-(9)).

1.2.5.5 *Damsamasaya (damsamasaka)-parīṣaha* (bytende en stekende insekte):

Hierdie beproewing, wat Stevenson bloot as *daṁṣā* skryf, het te doen met aanvalle deur alle bytende insekte soos luise, en stekende insekte soos perdevlieë, perdebye, muskiete en muggies. "Suffering from insects a great sage remains undisturbed. As an elephant at the head of the battle kills the enemy, so does a hero (in selfcontrol conquer the internal foe). He shall not scare away (insects), nor keep them off, nor be in the least provoked to passion by them. Tolerate living beings, do not kill them, though they eat your flesh and blood". (Die Utt. II (10)-(11)).

1.2.5.6 *Akēla-parīṣha* (naaktheid): Hierdie beproewing, wat Stevenson *vastra* noem, is 'n baie ernstige beproewing. Dit het te doen met die hele kwessie van naaktheid, en is volgens Jindal om met kalmte die beproewing van die klimaat, ongewildheid, ensovoort, wat die gevolg van die eed van absolute besitloosheid is, te dra. Behalwe naaktheid omvat hierdie beproewing ook swak kleding (Von Glasenapp), of om enigiets in verband met kleding te verdra, en om dus tevrede te wees om sonder klere te wees of om vuil, verslete en geskeurde klere te ontvang (Stevenson). "'My clothes being torn, I shall (soon) go naked', or 'I shall get a new suit'; such thoughts should not be entertained by a monk. At one time he will have no clothes, at another he will have some; knowing this to be a salutary rule, a wise (monk) should not complain

about it". (Die Utt. II(12)-(13)). In 'n voetnoot wys Jacobi (1964b, p. 9) daarop dat hierdie *parīśaha* net bindend is op die Ginakalpika en nie op die gewone monnik nie.

1.2.5.7 *Arati-parīśaha* (afsydigheid oor huisvesting):

Volgens Stevenson beteken hierdie beproewing dat 'n *sādhu* heeltemal afsydig staan teenoor die soort van onderdak wat hy in verskillende dorpies ontvang. Von Glasenapp betrek dit op die ongerieflikheid in verband met lang swerftogte, terwyl Jindal dit beskryf as "ennui, dissatisfaction, languor". Die Utt. II(1) beskryf dit ietwat duister as "to be discontented with the objects of control", en verduidelik dit in (14)-(15) as "A houseless and poor monk who wanders from village to village may become tired of ascetic life: he should bear this trouble. A sage should turn away from this discontent; he should wander about free from sins, guarded in himself, a tabernacle (as it were) of the Law, doing no actions, and perfectly passionless".

1.2.5.8 *Itthi (strī)-parīśaha* (vrouens):

Hierdie beproewing kom neer op die weerstaan van die versoeking deur en begeerte na die vrou (Jindal). Stevenson wys daarop dat die Jainas die vrou deurgaans beskou as die verleidster van die man en nie as sy hulp nie, met die gevolg dat die askeet gewaarsku word om alle begeerte na die geselskap van die vrou te vermy deur haar met 'n moeras te vergelyk. "In this world men have a natural liking for women; he who knows (and renounces) them, will easily perform his duties as a Sramana. A wise man who knows that women are a slough, as it were, will get no harm from them, but will wander about

searching for the Self". (Die Utt. (16)-(17)).

1.2.5.9 *Kariyā (karyā)-parīśaha* (swerwerslewe):

Hierdie beproewing, deur Stevenson gespel *ṣaryā*, behels dat 'n askeet blymoediglik die reëls sal hou waarvolgens hy gedurig van woonplek sal verwissel. Tans beteken dit dat hy nooit langer as 'n maand in 'n dorpie sal bly in mooiweerstyd of vier maande in die reëntyd nie. Dit is beter dat hy so kort as moontlik sal bly, verkieslik net vir een nag, om te vermy dat hy vir enigiemand begin omgee of 'n vriendskap aanknoop. Jin= dal sien hierdie beproewing as "Walking too much; not to feel the fatigue, but to bear it calmly". Die Utt. II (18)-(19) beskryf dit as "Alone, living on allowed food, he should wander about, bearing all troubles, in a village or a town or a market-place or a capital. Different (from other men) a monk should wander about, he should acquire no property; but not being attached to householders, he should live without a fixed residence".

1.2.5.10 *Nisīhiyā (naishēdhikī)-parīśaha* (plek vir meditasie of studie):

Hierdie beproewing, deur Stevenson geskryf *naishidhikī*, beteken dat hoe onaangenamer die plek is waar 'n *sādhu* gaan mediteer, hoe beter dit is. Die gevolg is dat die heiligste monnike die onaangenaamste plekke uitkies. Volgens die Indiërs spook allerlei aaklige bese geeste rond op dié plekke waar die lyke verbrand word. Deur dus te gaan mediteer op so 'n plek, of in die oerwoud waar die tier en die leeu lê en loer op die prooi, betoon 'n monnik dat hy werklik ontberinge kan

trotseer. Hy kan ook bewys dat hy onverskillig staan ten opsigte van vrees deur onbeweeglik te bly as bese geeste of roofdiere hom sou aanval. So sien Jindal ook hierdie beproewing as om onbeweeglik in een houding te bly sit. Hierdie mediteringshouding moet nie versteur word selfs as 'n leeu of 'n slang hom bedreig nie. "In a burial-place, or a deserted house, or below a tree he should sit down, alone, without moving, and he should not drive away any one. Sitting there he should brave all dangers; when seized with fear, he should not rise and go to some other place". (Die Utt. II (20)-(21)).

1.2.5.11 *Seggā (sayyā)-pariśaha* (slaapplek):

Hierdie beproewing beteken dat 'n *sādhu* op sy omswerwing nie kieskeurig oor sy slaapplek moet wees nie, maar moet slaap op die plek wat hy vind (Von Glasenapp). As niemand in 'n dorpie vir hom 'n bed aanbied nie, moet hy tevrede daarsonder slaap, al is dit in die opelug of onder 'n boom, sonder selfs 'n plank onder hom. "A monk who does penance and is strong (in self-control), will not be affected beyond measure by good or bad lodgings, but an evil-minded monk will. Having obtained a good or bad lodging in an empty house, he should stay there thinking: 'What does it matter for one night?'" (Die Utt. II (22)-(23)). Met 'n leë huis" bedoel die Jainas 'n huis waarin daar geen vrouens is nie (Jacobi, 1964b, p. 12, voetnoot).

1.2.5.12 *Akkōsa (ākrośa)-pariśaha* (skeldtaal):

Hierdie beproewing is wanneer andere skeldtaal gebruik. *Karma* word gestuit as 'n *sādhu* met kalmte skimpe en verwyte verduur en nie wrede en kwetsende woorde ter harte neem nie. "If a

layman abuses a monk, he should not grow angry against him; because he would be like a child, a monk should not grow angry. If a monk hears bad words, cruel and rankling ones, he should silently overlook them, and not take them to heart". (Die Utt. II (24)-(25)).

1.2.5.13 *Vaha (vadha)-pariśaha* (lyfstraf):

Hierdie beproewing bestaan daarin dat 'n *sādhu* soms geslaan word, maar dat hy dit gelykmoedig moet aanvaar. Die ver-sekering is daar dat sodanige lydsaamheid dien om *karma* te stuit. "A monk should not be angry if beaten, nor should he therefore entertain sinful thoughts; knowing patience to be the highest good, a monk should meditate on the Law. If somebody strikes a restrained, resigned Sramana somewhere, he should think: 'I have not lost my life'." (Die Utt. II (26)-(27)).

1.2.5.14 *Gāyana (yākanā)-pariśaha* (bedelary):

Hierdie beproewing, deur Stevenson genoem *yānā*, wys op hoe moeilik dit is om te bedel, veral as die seun van 'n ryk man of 'n prins 'n *sādhu* sou word. "It will always cause difficulties to a houseless monk to get everything by begging, and nothing without begging. The hand (of the giver) is not always kindly stretched out to a monk when he is on his begging tour; but he should not think that it would be better to live as a householder". (Die Utt. II (28)-(29)).

1.2.5.15 *Alābha-pariśaha* (weiering):

Hierdie beproewing kom op 'n *sādhu* se pad wanneer mense bot-weg weier om iets te gee as hy by hulle bedel, of as hy uit

vrees vir oortreding van die 42 foute, nie die kos wat hom aan= gebied is, aanvaar nie. "He should beg food from the house= holder when his dinner is ready; a wise man should not care whether he gets alms or not. 'I get nothing to-day, perhaps I shall get something to-morrow'; a monk who thinks thus, will not be grieved by his want of success". (Die Utt. II(30)-(31)).

1.2.5.16 *Roga-parīśaha* (siekte):

Hierdie beproewing laat 'n *sādhu* die siekte gelykmoedig deur= staan omdat dit 'n straf op vorige sondes is. Hier is 'n uit= stekende geleentheid om die *āśrava* van *karma* te stuit. "If any misfortune happens and he suffers pain, he should cheer= fully steady his mind, and bear the ills that attack him. He should not long for medical treatment, but he should continue to search for the welfare of his soul; thus he will be a true Sramana by neither acting himself nor causing others to act". (Die Utt. II (32)-(33)).

1.2.5.17 *Tana-phāsa (trīṇasparśa)-parīśaha* (die steek deur die gras):

Die oerwoudgras in Indië is so vol dorings dat dit die naakte liggaam baie seer kan maak, en 'n *sādhu* wat die beproewing kan deurstaan om daarin te lê, is besig om *karma* te stuit (Steven= son. "When a naked, rough, restrained ascetic lies on the grass, his body will hurt. In the sun his pain will grow insupportable; still a monk, though hurt by grass, will not use clothes"). (Die Utt. II (34)-(35)).

1.2.5.18 *Galla-pariṣāha* (vuilheid:

Hierdie beproewing, wat Stevenson *mela* noem, het te doen met die vuilheid veral van die liggaam en klere van 'n *sādhu*. As aan 'n monnik water gegee word wat vooraf gekook is, mag hy sy liggaam daarmee afspoon en sy klere daarin was. Hy mag egter nooit self in lopende water baai of klere was nie. Die beproewing wat hy moet deurstaan is om te dink aan die lafenis van die water. "When by the heat of summer his body sweats and is covered with dirt and dust, a wise monk should not lament his loss of comfort. He should bear (all this), waiting for the destruction of his Karman, (and practising) the noble, excellent Law; he should carry the filth on his body till he expires". (Die Utt. II (36)-(37)).

1.2.5.19 *Sakkārapurakkāra* (*satkārapurāḥkāra*)-*pariṣāha* (respek deur bewonderaars en veragting deur teëstanders):

Volgens Stevenson, wat hierdie beproewing net *satkāra* noem, is dit 'n baie gevaarlike oomblik vir 'n *sādhu* as hy geprys word. As hy daarna kan luister met absolute belangeloosheid, het hy die *āśrava* van *karma* gestuit. Daarteenoor het hy dit ook gestuit wanneer hy die makliker taak uitvoer om onbeveegd te luister as hy sleggesê word. "It may be that a gentleman salutes a monk, or rises from his seat on his approach, or invites him (to accept alms in his house): a monk should evince no predilection for men of this sort, who shows him such marks of respect. Not resentful, having few wants, and not being dainty, a wise man should not long for pleasant things, not be sorry afterwards (for not having got them)". (Die Utt. II (38)-(39)).

1.2.5.20 *Pannā (pragnā)-paribhāṣā* (hoogmoed van kennis):

Dit kan wees dat 'n *sādhū* nie direk geprys word deur iemand anders nie, maar dat hy tog opgeblase raak deurdat hy besef dat hy kennis en bedrewenheid besit. Sulke gedagtes moet met gestrengheid onderdruk word om die *karma* te stuit (Stevenson). Hierdie beproewing word deurstaan, volgens Jindal, deur die hoogmoed van kennis te onderdruk en vol nederigheid te wees.

"'Forsooth, in bygone times I have done actions productive of ignorance, for I do not remember them when asked by anybody anywhere'. 'Afterwards, however, actions productive of ignorance take effect'. Therefore comfort yourself, knowing the consequences of actions". (Die Utt. II (40)-(41)).

1.2.5.21 *Annāna (agnāna)-paribhāṣā* (moedeloosheid van onkunde):

Tot 'n ander *sādhū* kom die beproewing om terneergedruk te word as hy aan sy eie onkunde dink, maar ook dit moet met belangeloosheid onderdruk word. Hy moet homself nie kwel al voel hy dat hy 'n gebrek aan kennis het. "'It was of no use to turn away from the lust of the senses and to live restrainedly, for I do not properly recognise good and bad things'. 'Though in practising austerities and religious observances I live according to strict rules, still the hindrances to knowledge will not go off'". (Die Utt. II(42)-(43)).

1.2.5.22 *Sammatta (samyaktva)-paribhāṣā* (flou geloof):

Die laaste van die beproewinge is om te twyfel aan die waarheid van die leerstellinge (Von Glasenapp). Hierdie geloofsverflouing kom by mislukking om bonatuurlike kragte te bekom selfs na groot vroomheid en volgehoue gestrenghe, en

bestaan in die twyfel aan die Jainisme en sy dogmas (Jindal). Vir Stevenson is die beproewing dat selfs na die bestudering van ander religieë, die *sādhu* nooit moet toelaat dat twyfel ten opsigte van die waarde van asketisme en die waardigheid van die eie geloof sy gemoed binnedring nie. Hy moet eerder bereid wees om martelaar vir sy opvattinge te word as om sy geloof te verander. "A monk should not think: 'There is, indeed, no life to come, nor an exalted state to be acquired by penances; in short, I have been deceived'. A monk should not think: 'Those lied who said that here were, are, and will be Ginas'". (Die Utt. II (44)-(45)).

Die onderskeie *parīśaha* word deur verskillende *karma* veroorsaak. So kom 20 en 21 deur die versluiering van kennis, 22 deur die versteuring van geloof, en 6, 7, 9, 10, 12, 14, 19 deur die versteuring van gedrag. Dan kom 15 deur verhinderings en die res deur *vedan̄tīya* (Von Glasenapp, 1942, p. 66).

1.2.6 Die vyf *śāritra*:

Die laaste wyse waarop die *āśrava* van *karma* gestuit word, is deur die vyf reëls vir gedrag getrou te betrag. Hierdie reëls is in die besonder bindend vir die monnike en nonne, maar behoort ook deur die leke betrag te word (Stevenson, 1970, p. 154). Die vyf gedragsreëls is:

1.2.6.1 *Sāmāyika śāritra* (gelykmoedigheid):

Hierdie reël, deur Mishra (1957, p. 275) genoem *sāmāyikasamnyama*, het twee aspekte. Eerstens beteken dit om alle bose gedrag te laat staan, en tweedens om alle goeie daade (soos meditasies) te verrig. Van sowel die *Sthānakavāsī* as die *Śvetāmbara* se

askete word verwag dat hulle gedurig in meditasie sal verkeer, en die leek moet dit tweemaal op 'n dag doen. 'n *Digambara*-askeet moet viermaal op 'n dag mediteer, te wete, in die môre, middag, aand, en om middernag. Hierdie vereiste kan net nagekom word as sowel leke as monnike hulle bes probeer om hul bewussyn in 'n toestand van gelykmoedigheid te hou en om alle mense met belangeloosheid aan te sien.

1.2.6.2 *Īhedopasthapaniya śāritra* (berou):

Hierdie reël, wat Mishra (1957, p. 275) bloot *chedopasthapana* noem, beskryf hy as "conduct of repentance for all the wrong done before one's guru". Die guru dui dan die boetedoening aan wat ooreenstem met die misdaad. Stevenson (1970, p. 155) gee voorbeelde hiervan aan, soos dat wanneer 'n jong monnik om sy honger te stil, van die aalmoese eet voordat hy dit aan die ouer monnik getoon het in die *apāsaro*, sy straf sal wees om vir twee dae heeltemal te vas, of om vir vier dae heeltemal van die besondere soort graan waarvan hy geëet het, te onthou. As 'n monnik egter een van die groot ede oortree het, soos om onkuis of oneerlik op te tree, dan moet hy ootmoedig voor die *guru* staan en die *mahāvratā* oor neem. Hierdie herhaling van die groot ede staan bekend as *navī dikṣā* (her-ordinering). As die leek egter op growwe wyse oortree het, hoef hy, nadat hy die oortreding bely het en die gepaste boetedoening beoefen het, nie weer al twaalf die ede oor te neem nie, dog net dié een wat hy oortree het. Hierdie reël van berou is dan ook die herwinning van gelykmoedigheid nadat daar 'n val plaasgevind het (Jindal, 1958, p. 162).

1.2.6.3 *Parihāravibuddha cāritra* (suiwerheid):

Hierdie suiwerheid word verkry deur *ahimsa* te beoefen (Mishra, 1957, p. 275). Dit is op verskillende maniere geïnterpreteer deur die onderskeie sektes. Volgens Stevenson (1970, p. 155) meen die *Śthānakavāsī* en die *Śvetāmbara* dat hieraan voldoen word as nege monnike op bevel van hul leier saam uitgaan vir 'n tydperk van anderhalf jaar om *tapa* (gestrengdhede) te beoefen. Daarteenoor meen die *Digambara* dat hierdie reël goed nagekom word as die een wat beweeg, net baie versigtig is om nie enige *jīva* te beseer nie. Hierdie reël van suiwerheid kom dus daarop neer dat *ahimsa* suiwer en absoluut beoefen word (Jindal, 1958, p. 162).

1.2.6.4 *Sūksamāṣaṃparāya cāritra* (benaderde hartstogloosheid):

Hierdie suiwerheid is volgens Mishra (1957, p. 275) gedrag waarin net die subtiële vorm van hebsug oorgebly het nadat al die ander vorme van hartstog verdwyn het. Dit is dus byna algehele vryheid van hartstog (Jindal, 1958, p. 162).

Hierdie reël van suiwerheid beklemtoon hoe belangrik dit is om nie heg aan die wêreld verbonde te wees nie, asook dat die laaste oorblyfsel van die wortel van hartstog uitgewerp moet word so gou as wat die oproer wat dit veroorsaak wegkwyn. 'n Man wat dit gedoen het, het die tiende *guṇasthāna* (vgl. Hoofstuk 7) bereik (Stevenson, 1970, p. 156).

1.2.6.5 *Yathākhyāta cāritra* (algehele hartstogloosheid):

Op hierdie laaste stadium is al die hartstogte onderdruk en die askeet dink aan niks anders as die bevryding van die *ātman*

nie (Mishra, 1957, p. 275). Dit geskied wanneer 'n man die laaste *gunasthana* betree het, en hy alle verbondenheid aan hierdie wêreld afgesterf het (Stevenson, 1970, p. 156). Dit is ook *parihāra-viśuddhi* (ideale en hartstoglose gedrag), en is net te vinde by 'n man van 38 jaar oud wat die *tīrthāṅkara* vanaf die 30ste jaar gedien het. 'n Verdere vereiste is dat hy die *Pratyākhyānapūrvā* moes gelees het (Jindal, 1957, p. 162).

1.3 Samevattende opmerkings oor *saṃvara*:

Elkeen wat al die onderafdelings van die *bhāvasaṃvara* suksesvol uitleef, stuit metterdaad die invloed van karmiese *pudgala* in die *jīva* (Mishra, 1957, p. 275). *Samvara* word bewerkstellig, dit is, die instroming van *karma* word gestuit, deur die bekragting van besondere gedragsreëls, deur betoelinge van liggaam, spraak en gemoed, deur strenge moraliteit, deur religieuse refleksies, deur onverskilligheid teenoor aangename en onaangename dinge, ensovoorts (Jacobi, 1970a, p. 795). Volgens Jain (1969, p. 102) is die *saṃvara* se voorveronderstelling regte kennis, regte geloof en regte gedrag. In die lig van regte kennis en regte geloof neem die teenstand teen die bose die vorm aan van regte gedrag. Daarom lei die drie juwele van regte kennis, regte geloof en regte gedrag na die uiteindelijke doel van redding, soos die U.T.S. I, 1 dan ook as uitgangspunt neem. So voorveronderstel die Jainas se opvatting van evolusie die proses van *saṃvara*, en die *saṃvara* voorveronderstel die drie juwele. Jain (1969, p. 98) noem *saṃvara* 'n proses om die oorspronklikheid van die *jīva* te herstel deur dat religie beoefen word met die oog op stuiting van die bron van die ellende. Om die oorsake van die ellende te stuit is *saṃvara* uiters noodsaaklik, en dit word vrywillig aanvaar. Hierdie vrywilligheid impliseer die verandering van gesindheid

Die *saṃvara* is die grondtoon van die redding wat tweesnydend die ongelukkige verbintenis van albei kante af deursny. Verder noem Jain (1969, p. 99) die *saṃvara* 'n soort weerstand, 'n vrywillige dissipline, 'n opsetlike neiging tot innerlikheid teenoor alle onewenhede van omstandighede. Hierdie houding moet gerugsteun word deur die onderskeidende rede, anders bring dit geen vrugte voort nie en word blote kinderagtige boetedoening (*bāla tapa*), wat net sinlose marteling van die vlees is. So gesien, kan die ware *saṃvara* net deur die filosoof-heilige en deur niemand anders toegepas word.

By iemand wat geen aanhanklikheid meer het vir geen haat teenoor en geen delusie in verband met enigiets in die wêreld het nie, realiseer gelykmoedigheid ten opsigte van vreugde en leed. So 'n persoon *śāśvata jīva* word bevry van *vikāra* (veranderinge), met die gevolg dat daar geen instroming van gunstige of ongunstige *karma* meer is nie.

2. *Nirjarā*:

Die Kategorie van *nirjarā* word op verskeie wyses geïnterpreteer. Jain (1926, p.) beskou dit as verwyder ("remove"), Sen (1953, p. 66) as afslyt ("wearing off"), Jindal (1958, p. 163) as wegval ("falling away"). Law (1961, p. 19) as verslyt ("wearing out"), en Schubring (1966, p. 32) as afskud ("shedding") van die *karma*. . Andere weer beskou dit in 'n sterker sin as vernieting ("destruction") soos by Stevenson (1970, p. 163), uitban ("expell") soos by Jacobi (1970a, p. 795), uitroei ("annihilation") soos by Jain (1969, p. 97) en uitdelg ("Tilgung") soos by Von Glasenapp (1943, p. 194). Vir ons doel beskou ons dit in die sin van uitdelging.

Dit is vir die Jainas 'n tragiese feit dat die *karma*, ten spyte van alle voorsorgmaatreëls, tog steeds akkumuleer en dat dit uitgedelg moet word (Stevenson, 1970, p. 163). Hierdie *nirjarā* is die stap wat volg op die stuiting in die instroming van die vars *karma* in die *jīva* (Jain, 1926, p. 9). Dit vind plaas wanneer die *jīva* se realiteit geskei word van die karmiese energie wat geryp het. Vir Jain (1969, p. 103) is dit "... The release of spiritual energy from the cage of *kārmic* knots after completion of its destined period". Jain noem dit verder "... a state of freedom from *bandha* in certain respects, or a sort of elevation of the soul out of the clutches of *kārmic* inertia".

2.1 *Bhāvanirjarā* en *dravyanirjarā*:

Soos wat daar *bhāvabandha* (subjektiewe binding) en *dravyabandha* (objektiewe binding) is, is daar by die uitdelging van die banda ook 'n *bhāvanirjarā* (subjektiewe uitdelging) en 'n *dravyanirjarā* (objektiewe uitdelging).

2.1.1 *Bhāvanirjarā*:

Dit gaan aan die vernietiging van die *karma* vooraf en is behulpzaam daarmee (Mishra, 1957, p. 276). Dit bestaan uit die suiwere denk-aktiwiteit wat veroorsaak dat die *karma* vernietig word deur boetedoening nadat die vrugte van die *karma* geniet is. Die *bhāvanirjarā* is die suiwere modifikasie van die *jīva* wat die afskeiding van *karma* van die *jīva* bevorder (Sinha, 1952, p. 245).

Daar is twee soorte van *bhāvanirjarā*, te wete *savipāka* en *avipāka*.

Die terminologie van hierdie onderskeiding is afgelei van die plantkunde, waar 'n saad groei totdat dit 'n vrug vorm. Hierdie vrug kan óf vanself rypword (*savipāka*), óf dit kan half=rypgemaak word (*avipāka*) (Jindal, 1958, p. 163).

2.1.1.1 *Savipākanirjarā*:

Dié soort uitdelging vind plaas wanneer die *karma* vanself afskei van die *jīva* nadat die vrugte geniet is (Sinha, 1952, p. 245), of "... when the karmas have yielded all the fruits and have been experienced" (Mishra, 1957, p. 276). Vir Jindal (1958, p. 163) is dit die lang pad om te volg, wat hy beskryf as: "The fetters may by themselves gradually wear out and leave the soul free; but it is a long process". Die *savipākanirjarā* word ook *akāma* (nie vrywillig) genoem (Sinha, 1952, p. 245). Hierdie soort *nirjarā* sal deur die loop van die tyd deur alle *jīva* bereik word sonder enige inspanning van hulle kant af (Mishra, 1957, p. 276).

2.1.1.2 *Avipākanirjarā*: Dié soort uitdelging vind plaas wanneer die *karma* afgeskei word van die *jīva* voordat die vrugte geniet is. Hierdie afskeiding geskied deur boetedoening en gestrenghe (Sinha, 1952, p. 245). Dit is vir Mishra (1957, p. 276) vernietiging van die *karma* "... not in the usual course, but through the force of penances..." Dit is die kortepad, die korter metode, want "deliberate activity may hasten the ripening of karma and the shedding of its matter" (Jindal, 1958, p. 163). Die *avipākanirjarā* word ook *sakāma* (vrywillig) genoem (Sinha, 1952, p. 245). Dit word volgens Mishra (1957, p. 276) doelbewus deur 'n askeet teweeggebring deur die krag van gestrenghe.

As beeld vir hierdie doelbewuste uitdelging van *karma* maak Sinha (1952, p. 245) die vergelyking dat die spieël van die *jīva* vuil is deur die stof van die *karma* maar dit word deursigtig wanneer die *karma* afgevee word.

2.1.2 *Dravyanirjara*:

Hierdie uitdelging van die *karma* is die objektiewe afskudding, die werklike afskeiding van *karma* en *jīva* (Sinha, 1952, p. 245), ook gesien as "... the actual destruction of karman which has entered into the jiva" (Mishra, 1957, p. 276).

2.2 *Bāhya* en *ābhyantara*:

Die Utt.XXX (1)-(37) dui die pad van boetedoening of gestrengheid aan. Die heel eerste *śloka* dui die uitgangspunt aan: "Now hear with concentrated mind, how a monk destroys by austerities the bad Karman which he had acquired by love and hatred". Nadat aangedui word waarvan hy hom moet onthou en wat hy moet besit, word die uitgangspunt beeldryk verduidelik: "As a large tank, when its supply of water has been stopped, gradually dries up by the consumption of the water and by evaporation, so the Karman of a monk, which he acquired in millions (letterlik *krores*, dit is miljoene), of births, is annihilated by austerities, if there is no influx of bad Karman". (5,6).

Sen (1953, p. 66) lê dan die verband deur daarop te wys dat net soos waar 'n tenk waterloos gemaak moet word, die invloed van die water eers stopgesit moet word en die water wat alreeds daarin is verwyder moet word met volgehoue inspanning, so ook moet geskied by die uitdelging van *karma*, die *pudgala*-binding van die *jīva*. Die verdere aanwas van *karma* moet voorkom word

deur *saṃvara* en dan moet die *karma* wat alreeds opgehoop het, afgeslyt word deur *nirjarā*.

Die maniere waarop die *karma* wat reeds die *jīva* bind uitgedelg word, is dieselfde as dié waarop die invloed van *karma* gestuit word, wat onder *saṃvara* behandel is. Dáárby veroorsaak *tapa* (gestrenghe) ook *nirjarā* voor die rypingstyd (Jindal, 1958, p. 163).

Hierdie *tapa*, waarna alreeds kortliks verwys is in Hoofstuk 1 onder *nirjarā*, word verdeel in *bāhya* en *ābhyantara tapa*. In die Utt. XXX,(7) word duidelik onderskei: "Austerities are of two kinds: external and internal; external austerities are of six kinds, and internal are of six kinds.

2.2.1 *Bāhya tapa*:

Hierdie soort gestrenghe is die uiterlike askese (Von Glase-napp, 1943, p. 195), of ook liggaamlike askese (Stevenson, 1970, p. 163). Die Utt. XXX (8) noem die ses uiterlike gestrenghe: "External austerities are:

1. *anaśana*, fasting;
2. *avamōdarikā*, abstinence;
3. *bhikṣhākaryā*, collecting alms;
4. *rasaparityāga*, abstention from dainty food;
5. *kāyaklēsa*, mortification of the flesh;
6. *samlīnatā*, taking care of one's limbs".

Al ses hierdie *bāhya tapa* is bindend vir die askete maar is ook voordelig vir die leke (Stevenson, 1970, p. 163). Die onderskeie uiterlike gestrenghe is:

2.2.1.1 *Anaśana*:

Hierdie gestrengheid om te vas van kos, is tweërlei. Dit kan *itvara* (tydelik) wees, en onderskei word in waar daar 'n begeerte na voedsel teenwoordig is en waar dié begeerte ontbreek (Die Utt. XXX,(9), óf dit kan *maranākāla* (voorspel tot die dood) wees. Die laasgenoemde staan ook bekend as *yāvatkathika* (vas vir die res van die lewe), en volgens Stevenson (1970, p. 163) is hierdie soort vas meer heilsaam as die eerste en vernietig dit baie meer opgehoopte *karma*. As 'n monnik baie siek is en hy is bewus daarvan dat hy gaan sterf, dan neem hy hierdie eed. Die *itvara* kan vir een dag, of vir dertig dae wees en dan mag die askeet wel nie eet nie, dog hy mag water of wei drink. By die tweede eed mag hy hoegenaamd niks eet of drink nie, en kom dikwels neer op *sallakhana* (vrywillige selfmoord deur verhongering). Dit is wel in hierdie *duḥsāmā-ara* nie moontlik dat selfs iemand wat deur *sallakhana* gesterf het direk die *mokṣa* bereik nie, maar hy kan na die *devaloka* gaan. Daar kan hy die hoop hê dat as sy vorige *karma* goed was en sy geloof aan die Jainisme sterk was, hy na nog vyftien inkarnasies wel die *mokṣa* sal bereik.

2.2.1.2 *Avamōdarikā*:

Mishra (1957, p. 276) noem hierdie gestrengheid *avamōdārya* (om gedeeltelik te vas of om voedselinname te reguleer), terwyl Stevenson (1970, p. 164) dit *unodarī* noem. As 'n askeet nie die moed het om volledig te vas nie, kan hy gedeeltelik vas en byvoorbeeld sweer om elke dag 'n mondvul minder te neem as die vorige dag. Volgens Jindal (1958, p. 163), wat dit *alamodārya* noem, beteken dit om minder as tot versadiging te eet, of minder te eet as waarvoor mens lus het.

Die Utt.XXX (14) onderskei kortliks vyf soorte van hierdie onthouding, te wete, ten opsigte van substansie, plek, tyd, gemoedstoestand en ontwikkeling. Dit beteken:

2.2.1.2.1 Ten opsigte van substansie: Die Jainas beskou 'n mondevol kos as die grootte van 'n eier. Die gewone porsie vir 'n man is vir hulle 32 mondevol en vir 'n vrou 28 mondevol. Wie minder as gewoonlik eet, en in die uiterste geval net een mondevol, beoefen die onthouding ten opsigte van substansie (Die Utt. XXX (15)).

2.2.1.2.2 Ten opsigte van plek: Hierdie onthouding vind plaas as 'n Jaina sy beweegruimte beperk waarin hy rondswerf. Dit kan wees 'a village, 'n *nagara* (belastingvrye dorp), 'n hoofstad, 'n *nigama* (handelskamp), 'n myn, 'n *pallī* (nedersetting van 'n wilde stam), *khēta* (plek met 'n grondmuur), 'n *karvata* ('n arm dorpie, letterlik 'n markdorp), 'n *drōnamukha* (hawedorp), 'n *pattana* (groot dorp), 'n *matamba* (eensame dorp, dus een wat meer as drie-en-'n half *yojana* van die naaste gehuggie verwyder is) en 'n *sambādha* ('n oop dorp). Die plek word verder bepaal as in 'n klooster, in 'n *vihāra* (woonplek van *bhikṣu*, of 'n *dēvagriha*), 'n *sannivēsa* (rusplek vir 'n optog), 'n *saṃāga* (rusplek vir reisigers), 'n herderslaerplek 'n kamp op hoë grond, 'n karavaankamp, 'n toevlugsoord, in tuine, op paaie en in huise (Die Utt. XXX (16)-(18)). 'n Verder uitwerking van die onthouding ten opsigte van plek het te doen met die plekke waar die askeet gaan bedel. Die Utt. XXX, 19 dui dit aan as *pētā*, *ardhapētā*, *gōmūtrikā*, *paṇḍavīthikā*, *sambukāvartta* en *āyatam-gatvā-oratyā-gata*. Jacobi (1964b, p. 177) lewer interessante kommentaar hierop: die roete is *pētā* (kasvormig), sodat as iemand agtereenvolgens bedel by die vier huise wat die hoeke van 'n denkbeeldige reghoek vorm, dit *ardhapētā* is. Dit is

334

gōmūtrikā as die bedelroete sigsagsgewys gaan, *paṭaṅgavīthikā* (letterlik soos 'n kreek se sprong) as dit gaan na huise ver van mekaar verwyderd) en *ṣambūkāvartta* (draaie van 'n trompetskulp) as dit 'n spiraalgang is hetsy *abhyantara* (na die middelpunt toe) of *bahis* (van die middelpunt af buitentoe). Die bedelroete is *āyatam-gatvā-pratyā-gata* as dit reguit voortgaan en reg uit terugkom.

2.2.1.2.3 Ten opsigte van die tyd: Hierdie onthouding vind plaas as die Jaina op sy bedeltoer gaan op 'n voorafbe=paalde tyd uit die vier *pauruṣhī* van die dag, of as hy aalmoese insamel tydens die derde of vierde *pauruṣhī*, (Die Utt.XXX (20)-(21)).

2.2.1.2.4 Ten opsigte van gemoedstoestand: Hierdie onthouding vind plaas as die Jaina aalmoese ontvang ongeag of dit van 'n man of vrou, van 'n opgesmukte of onopgesmukte persoon, van iemand van enige soort kleding, of ouderdom, temperament of kleur afkomstig is, sodat dit nie sy geneentheid of gesteldheid verander nie (Die Utt. XXX (22)-(23)).

2.2.1.2.5 Ten opsigte van ontwikkeling: Hierdie onthouding is die gevolg van die onthouding van substansie, plek, tyd en gemoedstoestand wat tot die besonderhede betrag is, en dit gaan daarmee saam (Die Utt. XXX (24)). Jacobi (1964b, p. 178) se verduideliking hiervan is dat ontwikkeling (*paggava*, *paryāya*) enige vorm of fase van bestaan aandui wat enigiets kan aanneem. Daarom is byvoorbeeld alle besonderhede van plek dieselfde as ontwikkeling van plek. Omdat alle beperkinge van plek ensovoort indirek beperking lê op die voedsel wat 'n monnik kan bekom, word alles tuisgebring onder die noemer "onthouding".

Volgens die Utt. XXX,(25) bestaan hierdie gestrengheid daarin dat by die kollekteer van aalmoese ag geslaan word op die agt hoofwyses van insameling asook op die sewe *ēshanās* (maniere van bedel) en ander selfopgelegde beperkinge. Volgens Jacobi (1964b, p. 178) se kommentaar is die agt hoofwyses van insameling dan *pētā*, *ardhapētā*, *gōmūtrikā*, *pataṅgavithikā*, twee soorte van *sambūkāvarṭta*, *āyatamgatvā-pratyā-gata* (vgl. 2.2.1.2.2) asook *rigvī* (die gewone wyse van insameling). Hierdie agt hoofwyses van insameling verwys na die huise waarvanuit die aalmoese ingesamel word. Die sewe *ēshanās* weer verwys na die kwaliteit of kwantiteit van die voedsel, en staan bekend as *samsatthā* (*samsprishta*), *asamsatthā*, *uddhādā* (*uddhṛita*), *alpalēpikā*, *udgrihītā* (*avagrihītā*), *pragrihītā* en *ugghitadharmā*. Dit is opvallend dat ander bronne soos Stevenson (1970, p. 164) en Mishra (1957, p. 276) hierdie gestrengheid aandui as *vṛttisaṅkṣepa* (eed om baie min te eet deur die hoeveelheid voedsel te beperk). Die vier wyses waarop hierdie gestrengheid toegepas kan word, word deur Stevenson (1970, p. 164) aangedui. Die eerste is *dravya*, waarvolgens die monnik of leek wat gewoon was om twintig verskillende soorte voedsel te nuttig, homself belooft om sy keuse tot sê vyftien te beperk. Die tweede is *ksatra*, waarvolgens hy die aantal plekke waarvandaan hy voedsel verkry, beperk. In hierdie geval sal 'n *sādhu* byvoorbeeld hom voorneem om net in een bepaalde straat te bedel, of sal 'n leek wat op reis is hom voorneem om op geen plek tussen sy vertrekpunt en bestemming iets te eet nie. Die derde is *kāla*, waarvolgens hy belowe om sy inname van voedsel te beperk deur tyd. So sal 'n *sādhu* onderneem om net voedsel waarvoor voor twaalfuur in die dag gebedel is te eet, of 'n leek belowe om nie weer te eet voordat hy sy middagmaal geniet het nie. Die

vierde is *bhāva*, waarvolgens die houding 'n rol speel. Hier= volgens sal 'n *sādhu* vir homself onderneem om net voedsel aan te neem van iemand wat sê regop staan, of 'n leek besluit om net te eet wat sy vrou hom in 'n sekere posisie aanbied.

Volgens Jindal (1958, p. 162) word hierdie gestrengheid *vṛtti-parisankhyāna* genoem, wat beteken dat 'n geestelike eed geneem word waarvolgens hy net voedsel sal aanvaar van 'n leek as aan sekere vereistes voldoen word, maar sonder dat iemand van dié eed weet.

2.2.1.4 *Rasaparityāga*:

Hierdie gestrengheid bestaan volgens die Utt. XXX, (26) uit ont= houding van baie voedsame voedsel en drank soos melk, dik= melk, "ghee", ensovoort. Gewoonlik neem 'n askeet by sy ordening 'n eed om vir sy lewe lank, behalwe as hy siek is, geen gesmelte botter, melk, suiker, melasse of enige ander voedsel en drank wat hom besonder aanstaan, te gebruik nie (Stevenson, 1970, p. 164). Ook Jindal (1958, p. 163) wys daarop dat dit die daaglikse opsegging beteken van een of meer van die ses soorte lekkernye, te wete, "ghee" ("clarified butter"), melk, dikmelk, suiker, sout en olie. Vir Mishra (1957, p. 276) beteken dit onthouding van sekere smake in kos, veral van lekkernye. Volgens Stevenson (1970, p. 164) neem die askeet hierdie eed sodat hy nie geset word en te veel slaap nie, en die belangstelling in die religie dan kwyn nie. Vir die leek beteken dit om te beloof om op 'n sekere dag hom te onthou van die besondere soort voedsel waarvan hy die meeste hou.

2.2.1.5 *Kāyakl̥esa*:

Hierdie gestrengheid is volgens die Utt. XXX,(27):selfkastyding van die vlees, en bestaan in die liggaamshoudings soos *virāṣana* wat vir die *jīva* voordelig is maar wat moeilik is om in te neem. Die Jainas glo dat hulle hul *karma* kan uitdelg deur liggaamlike gestrengheide. Hieronder val kastydinge van die vlees (Mishra, 1957, p. 276) soos om in die somer op verhitte klippe te moet sit en mediteer in die volle strale van die son, of in die winter op die koudste plekke denkbaar maar sonder behoorlike kleeding. *Loṣa* is 'n kastyding van die vlees wat eie is aan die Jainas, en bestaan uit die uitpluk van die hare uit die kopvel. Dit moet vir die askeet self toon hoe ondraaglik die lewe is wat hy sal moet lei, en terselfdertyd moet dit vir ander mense bewys dat hy die kragtige gemoedsgesteldheid het om dit te kan verduur. Hierdie gestrengheid word selfs van die nonne geëis (Stevenson, 1970, p. 165). Net as die *sādhu* siek is het hy die keuse van *loṣevā mundeṇā kattevā* (as hy nie die uitpluk van die hare kan deurstaan nie, dan mag dit afgesny of afgeskeer word. Vir Jindal (1958, p. 164), wat hierdie gestrengheid as die laaste van die ses uiterlike gestrengheide aangee, is die *tapa* van *kāya kl̥esa* of die kastyding van die vlees goed, maar dit moet nie die gemoed beroer nie.

2.2.1.6 *Saml̥inatā*:

Hierdie gestrengheid is volgens die Utt. XXX,(8) om sorg te dra vir mens se ledemate, en word in die Utt. XXX, (28) beskryf as "Using unfrequented lodgings and beds", waarmee bedoel word om te woon en te slaap in afsonderlike en eensame plekke waar daar nie vrouens of vee is nie. Vir Mishra (1957, p. 276) is dit *vivikta-ṣayyāṣana* (om op afgesonderde plekke te sit en te lê),

en Jindal (1958, p. 163) voeg daarby dat daar geen lewende wese op hierdie eensame plek moet wees nie.

Hierdie gestrengheid kan volgens Stevenson (1970, p. 165) byna beskryf word as die vermyding van verleiding deur *samlīnatā* (selfbeheersing). Diē selfbeheersing word op vier maniere uitgeoefen. Die eerste is *indriya samlīnatā* (beheersing van die sintuie) waarby sê die oë nie toegelaat word om na iets verder as 'n sekere distansie te kyk nie. Die tweede is *kasāya samlīnatā* (beheersing van die hartstogte). Die derde is *yoga samlīnatā* (nie-oefening van die gemoed, spraak of liggaam), deur byvoorbeeld stil te sit in 'n inmekaargevoude houding. Die laaste is dan die *vivikṭacaryā* (sorg vir woon- en slaapplek) deur nougeset te let op waar mens gaan oornag, en veral deur vooraf seker te maak dat daar geen vrou naby woon nie.

Hierdie uiterlike vorme van askese word duidelik uitgespel in die U.T.S. IX, 19, waar opgeteken staan: "*anaśānāvamaudaryavṛttiparisamkhyānārasaparityāgavivikṭaśayyasanaśayakleśa bāhyam āpah*".

2.2.2 *Uttara tapa*:

Hierdie soort gestrengheide is die innerlike askese (Von Glase-napp, 1943, p. 195), of ook geestelike gestrengheide (Stevenson, 1970, p. 165) deur die regte gebruik waarvan die *karma* ook opgedroog word. Die Utt. XXX,(30) noem die ses innerlike gestrengheide: "Internal austerities are:

1. *prāyaskitta*, expiation of sins;
2. *vinaya*, politeness;
3. *vaiyāvṛitya*, serving the Guru;
4. *svādhyāya*, study;
5. *dhyaṇa*, meditation; *vyutsarga*, abandoning of the body".

Die onderskeie innerlike gestrenghede is:

2.2.2.1 *Prāyaskitta*:

Hierdie gestrengheid, om skuld te bely en askese te beoefen tot versoening van die skuld is bindend op askete en op leke (Stevenson, 1970, p. 165). Die askeet moet die belydenis gaan doen by die hoof-*guru*, terwyl die leek die keuse het om na enige *guru* wat hy verkies te gaan. Hulle moet ook die boetedoeninge wat as strawwe opgelê word uitvoer volgens die reëls wat in die heilige geskrifte neergelê is. Volgens die Utt. XXX,(31) is daar 'n tienvoudige boetedoening. Daar is vir elke Jaina twee geleenthede per dag om oor die algemeen belydenis te doen, te wete, by die *pratīkramaṇa* (*padīkamaṇa*), met die formule: "*Mithyāme dukṣṛitam*" (Māgadhī: "*Miççhāmi dukkaḍaṇ*") wat beteken "Mag my sonde vergewe word". By ernstiger oortredings sal die leek met tussenposes van twee na vier maande by 'n *sādhu* gaan bieg, of selfs wanneer hy behoefte aan bieg voel. Hy sal ook die boetedoening uitvoer wat hom opgelê word. 'n *Sādhu* behoort 'n ernstige oortreding dadelik te bieg want as hy selfs sou wag totdat die tyd vir *padīkamaṇa* aanbreek, dan het daar alreeds *karma* opgegaan, veral as hy uitstel tot die groot tweeweklikse *pakkhī padīkamaṇa*. Die opgaring van *karma* vermeerder hoe langer die tyd tussen die pleeg van die oortreding en die bieg daarvan verloop. As die *sādhu* nie van die kwartaallike (*ṣomāsi* (*caturmāsi*)) en veral van die baie belangrike jaarlikse (*saṃvat=saṃv*) *padīkamaṇa* gebruik maak nie, mag hy uiterlik nog die voorkoms van 'n *sādhu* vertoon, maar het hy opgehou om 'n ware *sādhu* te wees. As hy doodgaan gly hy ook ver af met die *adhogati* (leer van geboortes). Net so sal 'n leek wat die oortreding van woede ongebieg en sonder berou bly koester nieteenstaande al die geleenthede wat hierdie dienste hom bied, ongetwyfeld by sy dood

na die hel gaan (Stevenson, 1970, p. 166).

2.2.2.2 *Vinaya*:

Hierdie gestrengheid, om eerbied te betoon, is ook bindend op askete sowel as leke (Stevenson, 1970, p. 166). Vir Jindal (1958, p. 164) is dit "reverence", terwyl Mishra (1957, p. 277) dit sien as nederigheid en beskeidenheid. Volgens die Utt. XXX, (32) is dit "politeness" wat bestaan uit die opstaan uit die sitplek, die vou van hande, die aanbied van 'n sitplek, liefde vir die guru en hartlike gehoorsaamheid. Daar is 'n aantal wyses waarop leke en askete aan hul meerderes eerbied moet bewys soos *jñāna vinaya* (eerbied vir kennis), *darsāna vinaya* (eerbied vir geloof) en *ḍaritra vinaya* (eerbied vir karakter). Hulle moet hul gemoedsgesteldheid teenoor hul meerderes altyd onderdanig hou (*mana vinaya*), en hulle eer met hoflikheid as met hulle gepraat word (*vacana vinaya*). Verder moet hulle die meerderes altyd groet en liggaamlike diens aan hulle betoon (*kāya vinaya*) sowel as al die ou tradisies van verering vir huis en klooster, wat in die religieuse boeke opgeteken is, onderhou (*kalpa vinaya*). Onder die *kalpa vinaya* is ingesluit al die reëls van die eerbied wat die vrou aan haar man moet betoon. As sy soggens opstaan, moet 'n Jaina-vrou haar uitstrek by haar man se voete en hom vereer, deur die dag moet sy sy maaltyd voorberei en wag totdat hy klaar geëet het voordat sy kan begin, en as hy saans moeg tuis kom, moet sy hom masseer (Stevenson, 1970, p. 166-167).

2.2.2.3 *Vaiyāvṛitya*:

Hierdie gestrengheid, om diens te lewer, word deur Stevenson (1970, p. 167) *vaiyāvāḍḍa* genoem. Mishra (1957, p. 277) sien dit as *vaiyāvṛtṭya* (ywerigheid in die diens veral aan die askete,

iets soos *sādhusevā*). In die Utt.XXX, (33) staan dat daar tien soorte van diens is, soos om die *ākārya* te dien, en dat diens daaruit bestaan dat mens na die beste van die vermoë sal hulp bied. In sy kommentaar hierop wys Jacobi (1964b, p. 179) dat daar tien soorte persone of groepe mense is wat diens mag lewer, te wete:

- | | |
|-----------------------|------------------------|
| "1. <i>ākārya</i> ; | 6. <i>saikṣha</i> ; |
| 2. <i>upādhyāya</i> ; | 7. <i>sādharmika</i> ; |
| 3. <i>sthavira</i> ; | 8. <i>kula</i> ; |
| 4. <i>tapasvin</i> ; | 9. <i>gana</i> ; |
| 5. <i>glāna</i> ; | 10. <i>saṅgha</i> ". |

Jindal (1958, p. 164) sien die *vaiyāvṛitya* as diens aan die heiliges of mense wat dit waardig is, terwyl Stevenson (1970, p. 167) dit sien as diens wat gelewer word aan die askete of aan die armes, hulpeloses en lydendes, deur aan hulle voedsel, water, huisvesting of kleding te gee. Hierdie opvatting kan die Jainas sterk motiveer om hul plig te doen met maatskaplike diens.

2.2.2.4 *Svādhyāya*:

Hierdie gestrengheid, om te studeer, veral om leergierig te wees ten opsigte van die heilige skrifte (Mishra, 1957, p. 277) word deur die Jainas sterk beklemtoon. In die Utt. XXX, (34) staan dat studie vyfvoudig is:

- "1. saying or learning one's lesson;
2. (questioning the teacher about it);
3. repetition;
4. pondering;
5. religious discourse".

Hierdie studie van die leerstellinge en skrifte van die Jainas geskied deur te lees, te katekiseer, te repeteer, te mediteer en

te preek. Stevenson (1970, p. 167) vermeld egter dat daar geen plig is wat die leke en veral die gegradueerdes van die kolleges meer verwaarloos as juis dié studie nie. Ryk Śvetāmbara-leke huur dikwels 'n *pandit* om hul *sādhu* te onderrig gedurende daardie lang tye elke dag nadat hulle hul bedeltoere afgehandel het en maar net leeglê omdat hulle niks anders te doen het nie. Hulle uiter egter die bitter klagte dat die askete oor die algemeen te lui is om te leer. Selfs die *Sthānakavāṣī*-monnike, wat nie by 'n betaalde leermeester mag leer nie, toon ook maar min belangstelling om te leer.

2.2.2.5 *Dhyāna*:

Hierdie gestrengheid, om te mediteer, beteken vir Jindal (1958, p. 164) om te konsentreer. In die Utt. XXX, (35) staan: "Abstaining to meditate on painful and sinful things, one should, with a collected mind, engage in pure meditations on the Law; this the wise call meditation". Jacobi (1964b, p. 180) dui die "painful and sinful things" aan as die *ārtarau=dradhyāna*, wat Stevenson (1970, p. 168) noem die twee bose wyses van meditasie. Hulle is dan *ārta dhyāna* (om te veel te treur oor afgestorwenes deur te kerm en op die bors te slaan) en *raudra dhyāna* (om met woede te dink aan persoonlike beserings wat hy opgedoen het en om daaroor te tob). Hierdie twee dinge laat die *karma* eerder ophoop as om dit uit te delg. Aan die ander kant is daar ook die twee goeie meditasies. Hulle is *dharma dhyāna* (om te mediteer oor religieuse onderwerpe ooreenkomstig die voorskrifte wat neergelê is in die heilige geskrifte) en *śukla dhyāna* (om, volgende op die *dharma dhyāna*, die suiwerste en hoogste meditasie te voer. Dit beteken dat, vrygemaak van alle aardse gedagtes en sorge, die *jīva* mediteer oor die feit dat dit self op die pad is om 'n *siddha* te word).

2.2.2.6 Vyutsarga:

Hierdie gestrengheid, afgelei van die Sanskrit *vyavasarga*, kom neer op selfontsegging en afswering (Mishra, 1957, p. 277). In die Utt. XXX (36) word dit beskryf as: "If a monk remains motionless when lying down, sitting, or standing upright, this is called abandoning of the body ..." Vir Jindal (1958, p. 164) is dit die opgee van verbondenheid aan die liggaam. Hierdie gestrengheid, wat Stevenson (1970, p. 168) net *utsarga* noem, bestaan volgens haar daarin dat algehele onbetrokkenheid by die liggaam en sy behoeftes gevoel en betoon word. Gewoonlik beoefen net die askete hierdie gestrengheid tot die uiterste toe, te wete, *pāḍopagamana santhāro* wat na die dood lei. Die *sādhu* bestyg een of ander heilige heuwel soos Pārasnātha, Gīrnār of Śatrunjaya, en om niks meer te doen wat na *karma* kan lei nie, doen hy absoluut niks nie en wag net op die dood sonder om hand, voet, hoof of liggaam enigsins te beweeg.

Hierdie innerlike vorme van askese word duidelik uitgespel in die U.T.S. IX, 20, waar opgeteken staan: "*prāyaścittavinayavaiyāvṛtṭyasādhyaavyutsatgadhyanāny uttaram*".

2.3 Saamvattende opmerkings oor *nirjarā*:

Die *karma* wat in die vorm van gewaarwording opgaan, word opgebruik, maar rustende *karma* word deur askese uitgedelg. Solank as wat die askese die *karma*-stof wat aan die *jīva* kleef nie volledig uitgedelg het nie, moet dit by die lewenseinde die loop deur die sirkelgang van bestaan voortsit (Schubring, 1962, p. 238). Volgens Jain (1969, p. 103) is daar 'n noue verband tussen die Kategorieë van *bandha* en *nirjarā*, wat hy verduidelik met die reënensie: "*Bandha implies the association of two separate enti-*

344

ties. Association implies certain *bond* of mutual relationship. Bond implies the *intensity* of their reciprocity and intensity determines the *age* of the association of *bandha* of the particular *karma*. When every instance of *bandha* has a definite age, it is natural to conceive the state of *nirjarā* at the expiry of the age of *bandha*. Therefore, there is *nirjarā* because there is *bandha*, while both are mutually exclusive". (kursivering in oorspronklike, P.C.K.). *Nirjarā*, so beweer Jain verder, is die nie-bestaan van *bandha*, en is daarom "positive-*qua*-negative; for it lies in the positivity of the spirit and the negativity of the *karma*". Die Kategorie van *nirjarā* is dan die proses waarin die bedekkende laag van *karma*-stof van die *jīva* af verwyder word, of soos Jain journal (Apr. 1972, p. 161) dit beeldryk stel as :... the sloughing off ..." (verveling).

Nirjarā dui die staat van die *jīva* aan waarin die instroming van *karma*-stof heeltemal opgehou het en die mens bevryding in hierdie lewe bereik. Die *jīva* is reeds deels verlos van alle *karma* maar gaan tog voort om in die fisiese liggaam te woon. Sharma (1965, p. 133) verduidelik dit met drie vergelykings. Eerstens: net soos die stagnante water van 'n opgaartenk deur die uitlate wegvloei, word die *karma* deur geestelike dissipline uit die *jīva* gedreineer. Tweedens: net soos die stof uit die huis uitgevee word met 'n besem, so word deur die beoefening van regskenning die *karma*-stof uit die *jīva* gegee. Derdens: net soos die water wat in 'n boot gesypel het, met die hande uitgeskep word, so gooi die *jīva* ook die *karma*-stof uit.

Nirjarā is vir Sen (1953, p. 66) die voorloper van *mokṣa*, en die *jīva* bereik *mokṣa* wanneer die proses van afslyting van *karma* deur die *nirjarā* afgerond is.

MOKSA EN GUNASTHĀNA

Die laaste Kategorie van die Jainas staan bekend as *mokṣa*, wat ook op verskeie maniere omskryf word. Vir Stevenson (1970, p. 169) is dit "complete deliverance", terwyl Law (1968, p. 258) meen dat hierdie wesenlike punt in die leer van Mahāvīra gewoonlik verstaan word as "emancipation". Sō noem Dasgupta (1969, p. 61) en Prasada (1940) dit ook, terwyl laasgenoemde ook praat van "liberation" en "salvation" maar ook (p. 106) "final release".

Die belangrikste doelstelling van die Jainisme is in die woorde van Jain journal (Apr. 1972, p. 155) "... the attainment of the freedom of the soul by its perfect evolution". Dit is vir 'n *jīva* wat in die liggaam vasgevang is, wel moontlik om alle liggaamlike kontak af te werk en "... perfect purity, omniscience, beatitude, unadulterated, everlasting Joy" te bereik (Prasada, 1942, p. 100).

1. *Bhāvamokṣa* en *dravyamokṣa*:

Soos by die ander Kategorieë maak die Jainas ook by *mokṣa* onderskeid tussen subjektiewe en objektiewe verlossing. In die U.T.S. X, 1 staan: "*mohakṣayā jñānadarśānavarānāntarāyakyasayā ca kevalam*" (deur verdwyning van die *mohanīya* en deur verdwyning van *jñānāvaranāya*, *darśānavarāna* en *antarāya* tree absolute kennis en geloof in). In sy kommentaar hierop vermeld Jacobi (1906, p. 542) dat die monnik deur die verdwyning van die *mohanīya* word wat die U.T.S. IX, 10 noem *chadmasthavitārāga*, en

tree in minder as 'n uur se tyd gelyktydig die verdwyning van die ander drie genoemde soorte *karma* in, waarop die *kevalam* (alwetendheid) volg. Dan vervolg die U.T.S. X, 2-3: "*bandhahetvabhāvanirjarābhyām, kṛtsnakarmakṣayo mokṣaḥ*" (die verdwyning tree in deurdat die oorsake van die *bandha* ontbreek en deur *nirjarā*. Verdwyning van elkeen van die *karma* beteken verlossing). Dit dui dan ook die onderskeid tussen die subjektiewe en die objektiewe *mokṣa* aan.

1.1 *Bhāvamokṣa*:

Volgens Sinha (1952, p. 245-246) is die subjektiewe *mokṣa* dié modifikasie van die *jīva* wat lei tot die vernietiging van alle *karma*, soos deur Nemicandra in sy *Dravyasaṅgraha*, *gāthā* 37, onderskei van objektiewe *mokṣa*. Dan sou volgens hom ook Kundakundācārya tot die *bhāvamokṣa* reken die vernietiging van die vier *ghāṭīyakarma*, te wete die *jñānāvaranīya* (kennisver-sluiierende), die *darśanāvaranīya* (waarnemings-verhinderende), *mohanīya* (misleidende) en *antarāya* (krag-verduisterende) *karma*. Die U.T.S. X, kom dan ook daarop neer dat die vernietiging van dié vier destruktiewe *karma* lei na *kevalajñāna* (volmaakte kennis, alwetendheid). Die askeet op hierdie stadium word ook al=siende, en hy ervaar dan onbelennerde bosintuiglike ewige ge=luksaligheid, uitgedruk as *jīvamukti* (Mishra, 1957, p. 277).

1.2 *Dravyamokṣa*:

Volgens Sinha (1952, p. 245-246) is die objektiewe *mokṣa* die werklike afskeiding van alle *karma* uit die *jīva*. So staan dit ook in Nemicandra se *Dravyasaṅgraha*, *gāthā* 37 en die kommentaar daarop. Daar is geen volledige verlossing moontlik tensy ook die vier *aghatīyakarma*, te wete, die *vedanīya* (gevoelsbenewelende),

āyus (lewensduur-bepalende), *nāna* (karakter-bepalende) en *gotra* (kastegebepalende) *karma* ook ten volle vernietig is nie (Mishra, 1957, p. 277). Die Ū.T.S. X, 2-3 kom dan daarop neer dat die vernietiging van alle soorte van *karma* en die *jīva* se volkome verwydering daarvan lei na *mokṣa* (Sinha, 1952, p. 246).

2. Die pad na *mokṣa*

Beide Boeddhisme en Jainisme kan as ontvlugtend beskou word. Volgens Pike (1948, p. 119-120) leer beide stelsels dat die hoogste doel van die lewe is om van die ketting van hergeboortes, van die lewe self, te ontvlug. In teenstelling met die Boeddhisme wat leer dat dié doel bereik word as begeerlikheid en handeling ten volle uitgeblas is, verklaar die Jainisme dat die pad na *nirvana* die uitputting van die *karma* is, dus die afwering van die stoflike bekleding van die *jīva*.

Die pad na *mokṣa* is reguit, duidelik en direk. Die toppunt kan op twee maniere bereik word. Die eerste is die kort steil pad, die pad van die heiliges. Hierdie pad het twee dele, te wete die *kṣhapak śreni* (byna loodregte pad) en die *upāsama śreni* (die pad met rusplekke). Op die pad van die leke, die tweede pad, is daar elf stadia. Prasada (1940, p. 573) wys daarop dat die leer van die Jainisme so prakties en gegradueer is, dat elke mens dit kan volg, maak nie saak in watter land, onder watter omstandighede, van watter klas of kleur hy mag wees nie. Hy kan dit volg ooreenkomstig sy persoonlike vermoëns en beperkinge, en die pad van geestelike ontwikkeling en vooruitgang kies wat hom die beste pas. Dit is duidelik dat vir die Jainas die pad na *mokṣa* verkry word deur die

jīva se eie, volgehoue strewe. Dit is dan ook die uitgangspunt van die U.T.S. I, 1: "*samyagdarśana-jñānācārītrāṇi mīkṣamārgaḥ* (regte geloof, regte kennis en regte gedrag saam is die pad na bevryding). Hierdie drie saam word die *tri-ratna* (drie juwele) genoem, en is reeds in Hoofstuk 1 volledig behandel onder punt 2.3.2. Die *jīva* moet, om al die hindernisse op sy pad na *mokṣa* te oorkom, homself gewilliglik aan 'n reeks praktiese dissiplines, gedragsreëls en verskeie uiterlike en innerlike gestrenghede onderwerp. Jain (1955, p. 73) wys dan daarop dat die stadia van geestelike ontwikkeling tegnies genoem word die *guṇasthāna*, waaraan nou indringend aandag gegee word.

3. *Guṇasthāna*:

Volgens die Jainas moet die *jīva* vanaf die toestand van volkome afhanklikheid van *karma* tot die volkome losmaking van die *karma* deur verskeie stadia gaan. Vanaf die eerste stadium van impulsiewe lewe, vergelykbaar met dierlike bestaan tot die uiteindelijke doelwit van verlossing waar volmaaktheid bereik word, moet die *jīva* deur baie stadia gaan. In die gedurige stryd teen *karma* wat die *jīva* vanaf onheuglike tye in bedwang hou, hou hy sy morele worsteling vol totdat hy die staat van bosedelike bestaan in volkome harmonie bereik het (Barghava, 1968, p. 205). Streng genome is daar ontelbare stadia waardeur hy moet gaan omdat dit van oomblik tot oomblik wissel, maar gerieflikheidshalwe en om die proses van geestelike ontwikkeling beter te begryp, word veertien stadia van die geestelike reis onderskei, en dit word die *guṇasthāna* genoem.

3.1 Die *guṇasthāna* gesamentlik:

Die *guṇasthāna* word logies georden volgens die beginsel van stelselmatige afname van ongeregtheid tot toenemende sekerheid. Hulle word nie georden in die tydsorde waarin hulle deurloop kan word nie. By elke *jīva* bestaan die moontlikheid van terugval uit die stadia wat reeds bestyg is, en dan word die ontwikkeling tot op daardie tydstip heeltemal of gedeeltelik tot niet gemaak (Von Glasenapp, 1964, p. 195). Hierdie veertien *guṇasthāna* is hoegenaamd geen meganiese proses nie, maar gee slegs 'n volledige prentjie van die geestelike ontwikkeling van die begin tot die einde (Barghava, 1968, p. 205). Die verblyf in sommige van die stadia is maar baie kort, slegs 'n gedeelte van 'n *muhūrta*. Daarom is dit heeltemal moontlik dat iemand in die oggend van 'n dag op 'n hoë trap verkeer, in die middag daarvandaan afsak en in die aand weer na daardie trap opstyg. Afgesien van die moontlikheid van 'n terugval, is dit onmoontlik om al veertien trappe die een na die ander te bestyg, aangesien 'n direkte oorgang van die eerste trap na die tweede uitgesluit is en die elfde trap nie onmiddellik voor die twaalfde tot veertiende deurloop kan word nie (Von Glasenapp, 1964, p. 195). Hierdie klassifikasie van die stadia is volgens Stevenson (1970, p. 185) vergelykbaar met 'n leer met veertien sporte (*śāda guṇasthānaka*). Die verskillende moontlikhede van volgorde van die *guṇasthāna* is voorwaardelik ten opsigte van die proses wat lei na die bereiking van *samyaktva* en ten opsigte van die twee weë waardeur 'n metodiese vermin-

dering van *karma* bewerkstellig kan word (Von Glasenapp, 1942, p. 69). Al is die volgorde van die *guṇasthāna* slegs hipoteties, en is terugval gedurig moontlik, kom daar tog dié stadium van waaruit daar geen terugval meer moontlik is nie, naamlik as die *jīva* alwetende *kevalin* geword het (Schubring, 1966, p. 32). Hierdie *kevalin* leef volgens Von Glasenapp (1943, p. 195) nog steeds op aarde, maar sonder harts- tog of begeerte, totdat die laaste reste van sy *karma* volkome uitgeput is. Schubring (1966, p. 32) vestig die aandag daarop dat die uitgebreide latere literatuur oor *karma* die menslike elemente wat betrokke is ignoreer, en die prosesse van die *jīva* se reiniging meganies voorstel, byna as 'n saak van rekenkunde.

Die *guṇasthāna* staan bekend as die "states of virtue" (Mehta, 1954, p. 151) maar die woord "virtue" beteken nie 'n gewone sedelike eienskap nie. Dit staan vir die aard van die *jīva* naamlik kennis, geloof en gedrag (*Tatra guṇāḥ: jñānadarśana-cāritrarūpāḥ jivasvabhāvaviseṣāḥ* — *Karma-grantha* II, 2, kommentaar).

Die eerste vyf *guṇasthāna* het betrekking op die leke, ook genoem gesinshoofde, maar die verdere stadia is net vir die asketë moontlik (Sen, 1953, p. 72). 'n Ander siening is dat die eerste vier *guṇasthāna* hoofsaaklik verband hou met verskillende aspekte van *darśana-mohanīya karma* terwyl die vyfde tot twaalfde *guṇasthāna* verband hou met *cāritra-mohanīya karma*.

Die dertiende *guṇasthāna* is die stadium van volkome verwerkliking met aktiwiteit en die veertiende *guṇasthāna* is die stadium van volkome verwerkliking sonder aktiwiteit (Shastri, 1955, p. 217). Volgens Shastrhet Pujyapada in sy *Samadhi Tantra* die *guṇasthāna* opsom in drie groepe naamlik *bahiratman*, *antaratman* en *paramatman*, en wel sō dat die eerste *guṇasthāna* die staat van *bahiratman*, die tweede tot twaalfde *guṇasthāna* die staat van *antaratman* en die laaste twee die staat van *paramatman* vertoon. Mehta (1969, p. 39) wys daarop dat in die eerste stadium al die oorsake van binding soos verkeerde geloof, gebrek aan dissipline, hartstogte en aktiwiteit teenwoordig is. Van die derde tot die vyfde is daar egter net drie oorsake aan die werk omdat verkeerde geloof dan al afwesig is. Van die sesde tot die tiende oefen net hartstogte en aktiwiteit hul invloed uit. Van die elfde tot die dertiende is net aktiwiteit teenwoordig en in die laaste *guṇasthāna* is daar geen binding van *karma* nie.

3.2 Die *guṇasthāna* afsonderlik:

Die onderskeie stadia van geestelike ontwikkeling word vernoem na die draers daarvan aangesien die draers se karaktertrekke altyd vereenselwig word met die woord *guṇasthāna* (Von Glasenapp, 1942, p. 68). Die draers van die onderskeie *guṇasthāna* is dan:

3.2.1 *Mithyā-dṛṣṭi*:

Die draer word beskryf as "the unbeliever" (Von Glasenapp, 1942, p. 68), "wrong believer" (Metha, 1954, p. 152) terwyl Shastri (1955, p. 271) die draer sien as met die "wrong attitude". Prasada (1942, p. 101) noem die *mithyā-dṛṣṭi mithyātva*, "The Stage of the Deluded Embodied Soul". In hierdie stadium bestaan daar 'n ontelbare aantal beliggaamde siele in die wêreld. Die siel is van onheuglike tye af besig om in hierdie staat te verrot sonder om die regte pad te vind (Shastri, 1955, p. 217). Op hierdie stadium is daar sowel die *abhavya* (siele wat nie die moontlikheid het om bevryding te bereik nie) as die *bhavya* (siele wat wel bevryding kan bereik). Die verskil tussen hierdie twee se toestande is volgens Mehta (1954, p. 90) dat die *abhavya* ewig in hierdie stadium lewe terwyl die *bhavya* net as gevolg van ongunstige toestande vir 'n sekere tyd nie bevryding bereik nie. Vir die ander *bhavya* het hierdie stadium geen begin nie maar wel 'n einde wat vroeër of later tog kom. Vir 'n wese wat van 'n hoër stadium geval en in verkeerde geloof versink het, het hierdie stadium wel 'n begin en 'n einde. Die ongelowige se denkwerkzaamheid is sodanig dat die *jīva* net nie aan die regte pad na die bevryding glo nie (Jindal, 1958, p. 172). As die *jīva* wel uit hierdie *gunasthāna* uitkom, gaan dit altyd direk na die vierde stadium.

Vir Shastri (1955, p. 217) is hierdie *gunasthāna* nie 'n stap in die rigting van verwerking soos afgelei sou kon word uit die insluiting in die veertien *gunasthāna* nie, maar dis wel die laagste stadium waar die geestelike reis nog nie eers begin het nie. Al die stadia voordat die reis een of ander tyd begin, is dus ingesluit in hierdie eerste *gunasthāna*. Die *karma* se

invloed is die hooforsaak dat die *jīva* in die wêreld rond dwaal, maar die invloed is soms dik en dan weer dun. As dit dik is word die siel op 'n dwaalspoor gelei. As die invloed egter dun is wend die siel in die rigting van die regte pad, maar maak nie 'n definitiewe begin nie. Hiervan gee Shastri (1955, p. 218) 'n beeld as hy sê "We can compare these occasional inclinations with the wanderings of a traveller who has lost his way in a jungle. He is sometimes far from the real path and sometimes very near it. But in no case does he find it. His coming near the path is merely an accident". Dit sal hom net help as hy verder in dié spesifieke rigting sou gaan en die pad sou opmerk. As hy daarenteen in sy verwarring sy gesig weereens na die verkeerde rigting sou keer was die feit dat hy so naby aan die pad gekom het heeltemal nutteloos.

Hierdie *gunasthana* is self weer onderverdeel in drie fases:

3.2.1.1 *Yathapravrttikarana:*

Hierdie fase word nie bereik deur doelbewuste en sistematiese nastrewing nie maar as gevolg van 'n ongeluk word die las van die *karma* ietwat verlig en die siel ervaar 'n drang na innerlike verwerking. Die geskrifte van die Jainas vergelyk dit met 'n klip wat in 'n bergstroom voortgespoel word. Sonder eie toedoen verkry daardie klip al hoe meer 'n ronde vorm al het hy dit nie begeer of nagestreef nie. Net so kan die siel met 'n perverse gesindheid of verkeerde geloof nie onderskei tussen wat reg en wat verkeerd is nie en dit wend ook geen doelbewuste poging aan om uit te maak wat die waarheid is nie. Desnieteenstaande bereik dit toevallig 'n stadium wanneer die grootste deel van die opgegaarde *karma* verwyder word "through xperience (sic!) of its fruit and the new accumulation is not

so heavy that the entire stock will last beyond a certain limit" (Shastri, 1955, p. 218). Die gevolg is dat die *jīva* wel 'n drang ervaar na innerlike reiniging, maar die drang is nie so sterk dat dit die *jīva* forseer om 'n definitiewe begin te maak nie. Dit dein op en neer soos 'n borrel, behalwe in 'n paar gevalle waar dit so sterk is dat dit 'n beslissende omkeer te= weegbring. In die eerste geval kan die drang ontelbare kere ont= staan sonder om 'n blywende effek te hê. Hierdie tydelike gesindheid kan teweeggebring word deur die dood van 'n dierbare of deur die vernietiging van iets wat van harte begeer word.

3.2.1.2 *Apurva karana:*

As die drang na selfreiniging sterk genoeg is, vorder die *jīva* na hierdie fase. Die voorraad *karma* is verder verminder en die *jīva* neem 'n beslissende stap, die belangrikste in sy hele loopbaan. Dit word *apurva* genoem omdat dit nog nooit vantevore bereik is nie. Die *jīva* staan in hierdie fase op die punt om die binding van verdorwenheid te verbreek.

3.2.1.3 *Antivṛttikarana:*

Hierdie derde fase word bereik wanneer die binding van verdorwenheid verbreek is. Die *jīva* verkry dit nadat die vyf soorte *mohanīya*, die *mithyātva mohanīya* en die *anatanu=bandhi*-graad van die vier hartstogte oorwin is, en dit dus die vierde *guṇasthāna* bereik. Dit word *anivṛtti* genoem omdat die *jīva* wat dit verkry het, dit nooit weer kan ver= loor nie. Deur hierdie stap te neem beperk die *jīva* sy omswerwinge, en kom vanaf die pad van duisternis op die pad van die lig (Shastri, 1955, p. 218-219).

Dit sal goed wees om te let op 'n verdere onderskeiding wat deur Stevenson (1970, p. 185-186) aangestip word, naamlik die heel laagste trap en die effens hoëre trap. Op die *vyakta-mithyātva guṇasthānaka* kan ander mense sien dat die *jīva* besig is om valse religie te beskou as die ware religie. As die *jīva* gevorder het na die *avyaktamithyātva guṇasthānaka* mag dit wel voortgaan met die wanopvatting maar dit word nie so sonder huiwering gedoen dat dit merkbaar vir andere word nie. Net soos dwelmiddel verhoed dat 'n mens onderskei tussen wit en geel, maak die *jīva* op hierdie stadium ook foute. Stevenson haal dan 'n *Jaina-śloka* aan wat lui: "As a man blind from birth is not able to say what is ugly and what is beautiful, a man on the Mithyātva guṇasthānaka cannot determine what is real and what is false".

3.2.2 *Sāśvādāna-samyag-dṛṣṭi*:

Die tweede *guṇasthāna* word ook genoem *sāśvādāna* (Prasada, 1942, p. 101) of *sāśvābadana* (Stevenson, 1970, p. 186). Dit is van korte duur, met 'n minimum van een *samaya* en 'n maksimum van ses *āvakuṣā*. Letterlik beteken *sāśvādāna* ondergang of instorting. As in die vierde stadium een van die hartstogte wat na foute lei (*anantānubandhi kaṣāya*) in werking is, dan val die *jīva* na benede, na die onderste stadium, deur die tweede stadium, en die denkaktiwiteit in die deurgang daardeur word *sāśvādāna* genoem (Jindal, 1958, p. 172). Dit is dus 'n oorgangstadium waarin 'n beliggaamde *jīva* val nadat dit die stadium van regte geloof verkry het, maar weer daaruit teruggeval het (Prasada, 1942, p. 101).

Die draer van hierdie *gunasthāna* het dus net 'n voorsmakie van die ware geloof verkry (Mehta, 1969, p. 38). Die *jīva* wat steeds rondomtalie draai in die sirkelgang van die *saṃsāra* het in hierdie stadium iets van sy grofheid en onkunde kwytgeraak, en bereik die *granthibheda*-stadium waarin dit 'n ietwat begin onderskei tussen wat vals en wat waar is. Jammer genoeg beweeg dit dan na die *upaśama sankita*-stadium waarin dit nog weet dat daar 'n onderskeid is, maar vergeet wat dit is, en dus nie in staat is om die onderskeid te handhaaf nie. As daar dan 'n floue herinnering kom, het die *jīva* by die tweede stadium van die *saśvāśadāna gunasthānaka* aangeland. Stevenson (1970, p. 186) roep in herinnering dat die Jainas die *upaśama sankita* vergelyk met die vuur wat verberg is onder die as, aangesien 'n mens se slegte hoedanighede vir 'n lang tyd verborge en onder beheer mag wees, maar steeds geneig is om uiteindelik weer op te vlam.

3.2.3 *Miśra-dṛṣṭi:*

'n *Jīva* wat na die derde *gunasthāna* opklim, is in 'n toestand van onsekerheid, omdat dit die een oomblik die waarheid erken en die volgende oomblik daaraan twyfel. Dit staan dan ook bekend as die stadium van "mixed attitude" (Shastri, 1955, p. 219) of "mixed belief" (Mehta, 1969, p. 90), veroorsaak deur die vermenging van waarheid en valsheid. Jin-dal (1958, p. 172) beskryf dit as die gelyktydige geloof in wat reg en verkeerd is, en dat dit veroorsaak word deur die *samyak-mithyātva-mohanīya karma* of deur die *miśra-mohanīya karma*. Hy sowel as Prasada (1942, p. 101) beweer dat die *jīva* hierdie stadium bereik net deur vanaf die vierde stadium te val, en dis 'n deurgangstadium terug na die eerste stadium. Stevenson (1970, p. 186) sien dit anders as sy beweer

dat niemand in hierdie stadium sal sterf nie, maar óf sal terugly na die tweede stadium óf sal deurgaen na die vierde stadium. Sy wys ook op die Jainas se vergelyking daarvan met die mengsel van dikmelk en suiker waarvan die lekkerny *śrīkhaṇḍa* gemaak word, sodat dit half suur en half soet is. Hierdie *guṇasthāna* wat beskryf kan word as 'n toestand van onverskilligheid, duur vir minder as 'n *muhūrta* of 48 minute (Mehta, 1969, p. 90).

3.2.4 *Avirata-samyag-dṛṣṭi*:

Die *jīva* wat hierdie stadium van ware geloof bereik het (Praśada, 1942, p. 101; Jindal, 1958, p. 173) maar nog nie bereid is om die ede te sweer nie, kan daarin bly vir die minimum tyd van minder as een *muhūrta* en die maksimum tyd van meer as 33 *sāgaropama* (Mehta, 1954, p. 1953). Tot hierdie stadium behoort daardie *jīva* wat wel die ware geloof besit en die kennis van die waarheid het, verkry deur die invloed van sy goeie *karma* in die verlede of deur die lering van sy *guru*. In hierdie verband haal Stevenson (1970, p. 186) 'n beroemde *śloka* aan wat lui: "Liking for principles preached by Jina is called true faith, it is derived either from nature or from knowledge given by the guru".

As gevolg van die verwerkliking van die *apratajhyānā varāṇa kaṣāya* (sekere hartstogte) is die *jīva* nie instaat daartoe om selfbeheersing te beoefen nie (Mehta, 1954, p. 153; Mehta, 1969, p. 90). Die *jīva* is nog nie in staat om daardie ede te neem wat kan help in die stryd teen *jīva* nie, en daarom is hierdie stadium *avirati*. Die *jīva* kan nou as hy wil wel woede, hoogmoed en hebsug sowel as die drie soorte *mohaniya karma* (*mithyātva miśra* en *samyaktva*) beheers, en volgens

Stevenson (1970, p. 187) is dit baie gevaarlik om hulle nie almal te vernietig nie omdat hulle kan veroorsaak dat die *jīva* weer terugval na die tweede stadium. Dit is vir 'n Jaina noodsaaklik om sy hart minstens elke jaar van alle hartstogte te suiwer. Oor die algemeen beskou die Jainas dat die *jīva* wat langer as 'n jaar vyandiggesind is of wat ander hartstogte koester onder die invloed van *anathanubandhi* is, en dat hy daarom nie 'n *śamyagdr̥ṣṭi* is nie. Shastri (1955, p. 219) noem hierdie jaarlikse reiniging ook as die rede vir die Jainas se getroue betragting van die *Paryushana*-fees, die jaarlikse fees van die reiniging en introspeksie.

3.2.4.1 Deugde:

Terwyl die *jīva* op die vierde stadium is, verwerf hy, of is hy veronderstel om hulle te besit,

3.2.4.1.1 *Śama*:

Dit is die vermoë om woede in te toom (Stevenson, 1970, p. 187; Shastri, 1955, p. 219) deur die volgende vyf deugde en dit kan beskryf word as die natuurlike kalmte van die *jīva* wat aangebring word deurdat die hartstogte wegsak.

3.2.4.1.2 *Śamavega*

Dit is die onderskeiding tussen wat reg en wat verkeerd is. Dit kan ook beskou word as die besef dat die wêreld boos is en aangesien dit 'n plek is waarin die *jīva* die vrug van sy eie *karma* maai moet hy maar min toegeneentheid daarvoor hê.

3.2.4.1.3 *Nirveda:*

Die *jīva* besef dat sy vrou en sy kinders nie werklik aan hom behoort nie. Hy het daarom ook 'n afkeer aan sinlike genietinge.

3.2.4.1.4 *Anukampā:*

Dit is goeðhartigheid en vrygewigheid en iemand wat dit besit, het 'n natuurlike begeerte om te sien dat almal gelukkig is. Daarom moet hy probeer om almal wat in die moeilikheid is by te staan.

3.2.4.1.5 *Āstha* (*astikaya*):

Dit is 'n vaste geloof aan die waarheid, wat dan bestaan in 'n volledige geloof aan die oorwinnende Jina. So iemand se hart is vol liefde vir ander.

Hoewel die *jīva* die uitwasse van woede, hoogmoed en hebsug vernietig het, het hy nog nie geheel en al aan dié hartstogte se invloed ontsnap nie. Die gevolg is dat hy nog nie gereed is om die ede te neem nie. Die *jīva* het dus die geloof aan die pad wat na die bevryding lei, maar kan nog nie die gedragsreëls volg wat daartoe lei nie (Jindal, 1958, p. 173).

3.2.4.2 Denke:

Die denke handel op drieërlei wyse op hierdie stadium, soos Jindal (1958, p. 173) verder uitwys, naamlik:

3.2.4.2.1 *Upaśama-samyaktva*, wat bereik word deur die *upaśama* of terugsakking van die vyf of sewe soorte van *mohanīya karma*.

3.2.4.2.2 *Kṣayika samyaktva*, wat bereik word deurdat die sewe *prakṛti* vernietig word.

3.2.4.2.3 *Kṣayopaśama samyaktva*, wat bereik word deur die vernietiging of die terugsakking van die sesde en die deurlopende werking van die sewende, te wete *samyak-prakṛti-mithyātva* (regte geloof soms bewolk deur die kleinste mate van ongelooft). Hierdie soort van denk-aktiwiteit besit drie tekortkominge naamlik

3.2.4.2.3.1 *Chala*: om in die regte geloof geskok te word, soos om te meen dat die aanroeping van Śāntinātha kalmte sal meebring of dat die aanroeping van Pārśvanātha hindernisse sal verwyder, aangesien alle *argats* dieselfde is.

3.2.4.2.3.2 *Mata*: om die denk-aktiwiteit te laat besoedel deur een of meer van die oortredinge soos *śhankā* (twyfel), *kāṅkṣā* (begeerte na singenot), *vichikitsā* (afkeer van wat siek en misvormd is), ensovoort. Hieronder tel ook *anya-dr̥ṣṭi-praśamsā* (om met bewondering te dink aan dié wat verkeerd glo) en *anya-dr̥ṣṭi-samstavan* (om dié wat verkeerd glo lof toe te swaai).

3.2.4.2.3.3 *Agadha*: om die vaste greep op die regte geloof te laat verslap, soos om 'n tempel toe te wy en nogtans steeds te dink dat dit die eiendom van die gewer bly.

Ten slotte kan die *samyak-dr̥ṣṭi* saam met Amātiḡati (aangehaal deur Shastri, 1955, p. 219) saamgevat word in die volgende aanroeping: "O Lord, may my soul cultivate the habit of friendship with all beings, of pleasure in seeing the virtuous, of kindness towards the afflicted and of indifference to opposition".

3.2.4.3 *Deśa-virata-samyag-dr̥ṣṭi*:

Van die *jīva* op die vierde stadium word verwag dat hy die regte geloof of regte gesindheid sal hē maar nie dat hy in die praktyk iets daarvan sal uitvoer nie. Van hom word nie verwag dat hy enige ede moet hou of dat hy enige van die gestrengedede sal beoefen wat nodig is vir selfreiniging nie. Hiermee word eers in die vyfde stadium begin (Shastri, 1955, p. 219). Op hierdie stadium, wat in die minste minder as 'n *muhūrta* en in die meeste ietwat minder as 'n *pūrvakoti* duur (Mehta, 1954, p. 153) bestaan gedeeltelike selfbeheersing. Prasada (1942, p. 101) noem dit die stadium van gedeeltelike ede. Die *jīva* volg die regte geloof deur die gedeeltelike ede te aanvaar.

Al elf die *pratimā* of stadia van 'n leek se lewe val in hierdie stadium (Jindal, 1958, p. 173). Die vyfde stadium kan bereik word nadat die *apratyakhyanavarana* (die tweede graad van hartstogte) onderdruk is. Die *jīva* moet hier sy hart elke vier maande reinig. Van hom word verwag om hom van alle kriminele dade te weerhou en die staatswette te gehoorsaam. Daarbenewens moet hy perke stel aan sy besittings, waarvoor hy volgens Shastri (1955, p. 219-220) 'n lys moet voorberei van alles wat hy wil besit vir eie gebruik, en dan moet hy nie die beperking daarvan oortree nie. Elke dag moet hy die lys bestudeer en steeds inkort. Ook moet hy na alle kante toe perke

stel vir sy ekonomiese en politieke verwagtinge. Op hierdie stadium word hy 'n *Śravaka* genoem, en word van hom verwag dat hy as daaglikse of periodieke self-reiniging sekere ede en boetedoeninge sal onderhou. Hy moet ook gasvry teenoor gaste van goeie gedrag wees en aan hulle met 'n toegewyde hart voedsel en ander noodsaaklikhede voorsit. In die vroeë eeue van die Jainisme is die *Śravaka* hooggeag in die staat en in die samelewing. Die staat het hulle vertrou in konfidentiële sake, en hulle is deur enkelinge genader vir be hoorlike advies en ander hulp. Volgens 'n beskrywing van die Uvasagadasa het daar op 'n tydstip tien van hierdie aanhangers van Mahāvīra opgetree as ware stadsvaders.

Hierdie vyfde stadium word die stadium van deug genoem, en Stevenson (1970, p. 187-188) wys op die belangwekkende wending wat intree op die pad van wie die veertien *guṇasthāna* bewandel. Dusver was die aandag bepaal by die geloof as die belangrikste punt waarop hy moet konsentreer, maar nou besef hy die uiterste belangrikheid van gedrag met die gevolg dat hy die ede neem wat hoofsaaklik te doene het met sake wat optrede raak.

Hierdie stadium het drie fases:

3.2.5.1 *Jaghanya deśavirati:*

Hier belowe hy om nie bedwelmente drank te drink of vleis te eet nie. Daarby herhaal hy gedurig die begroeting aan die (Vyf Grotes) *Pañcā Parameśvara* wat lui: "A bow to Aeihanta, a bow to Siddha, a bow to Ācārya, a bow to Upādhyāya, a bow to all the Sadhus of this world", en destyds in Māgadha in swang was.

3.2.5.2 *Madhyamadeśavīrati:*

Hy is reeds op die vyfde stadium maar klim nou bietjie hoër daarop as hy al twaalf die ede hou en besonderlik sorg dra dat hy geld net op die geregverdigde manier maak. Elke dag moet hy noukeurig daarop let dat hy die ses reëls vir die daaglikse lewe onderhou, soos dit beskrywe is in 'n bekende śloka (aangehaal deur Stevenson, 1970, p. 188): "One must worship God, serve the guru, study the scriptures, control the senses, perform austerities and give alms".

3.2.5.3 *Utkriṣṭa deśavīrati:*

Terwyl hy nog op die vyfde stadium is, kan hy probeer om hierdie fase te bereik waar hy net eenkeer per dag eet, absolute kuisheid onderhou, sy geselskap selfs aan sy vrou ontsê, niks eet wat selfs net één lewe het nie en eindelik die besliste keuse maak om 'n *sādhu* te word. Op hierdie stadium word gematigde woede, misleiding, hoogmoed en hebsug beheer en soms selfs vernietig. Dit is dan ook die hoogste stadium wat 'n leek as leek kan bereik, want as hy hier suksesvol is, word hy 'n *sādhu*.

3.2.6 *Pramatta-samyata:*

Hierdie sesde stadium word so genoem omdat daarop die onvolkome ede geneem word. Die *jīva* probeer om volledige selfbeheersing toe te pas maar is tog oop vir nalatigheid of glipse (Shastri, 1955, p. 220). Die vorige vyf stadia was dié van 'n leek, en in die vyfde het hy nog steeds in die gemeenskap gelewe en sy pligte teenoor homself en sy gemeenskap uitgevoer. Hy het nog met sy gesinslewe en wêreldlike genietinge in 'n redelik beheerste

vorm voortgegaan, maar het tog sy pligte en sy uiteindelijke doel steeds voor oë gehou. Shastri (1955, p. 220) merk aan dat sy karakter goed gebalanseerd is sonder dat hy verval in een van twee uiterstes van óf laksheid óf volledige afswering van die wêreld.

Daarteenoor kan net 'n self-verklaarde askeet die stadium van *pramatta gunasthāna* bereik. Hy beheers nou selfs vlugtige hartstogte, of dit is al heeltemal vernietig (Stevenson, 1970, p. 188). Die sesde stadium is wel dié van 'n heilige wat alle wêreldlike bande opgesê het, maar hy is nog nie in staat om die volle ede wat hy geneem het, volmaak uit te voer nie (Prasada, 1942, p. 101). Die ede is volledig, maar nie volmaak nie, omdat die *jīva* volgens Jindal (1958, p. 173) soms nog dink aan die behoeftes van of diens aan die liggaam deur *pramattabhāva* sorgelose laksheid in konsentrasie.

In 'n ou *śloka* uit *Māgadha* (aangehaal deur Stevenson, 1970, p. 188) word die oorblywende nalatighede opgesom: "These five *Pramāda*: Pride, Enjoyment of the senses, *Kasaya*, Sleep and Gossip, torment the soul in this world".

Die sesde stadium duur op die kortste een *samaya* en op die langste minder as 'n *muhūrta*. As die *jīva* op hierdie stadium na 'n *samaya* terugval, kom hy op *avirata* (op die vierde stadium). As die terugval ná 'n *antarmuhūrta* (minder as 48 minute) kom word hy 'n *deśavirata*. As die *antarmuhūrta* egter sonder voorval verloop het, vorder hy na die sewende stadium (Mehta, 1969, p. 91). Die *jīva* op die sesde stadium mag homself dus nie vir langer as 48 minute op 'n keer oorgee aan die nalatighede nie, want dan sal hy nie styg nie, maar volgens Stevenson (1970, p. 188) neerdaal tot die heel laagste

stadium.

As nou die *jīva* in die sewende stadium geen reeks geklim het nie, keer hy terug na die sesde en die proses begin van voor af. Hierdie huiwerende posisie tussen die sesde en sewende stadium kan maksimaal net iets minder as 'n *pūrvakoti* duur. Indien die *jīva* die *upaśama*- of die *ksapaka*-reeks in die sewende stadium bestyg, vind daar egter nie 'n huiwering plaas nie (Mehta, 1954, p. 153).

In die sesde stadium onthou die *jīva* homself nie net van growwe ongeregthede nie, maar ook van kleiner oortredinge. Hy mag geen dier doodmaak nie, of dié nou ookal onskadelik of gevaarlik is. Hy mag hoegenaamd geen leuen vertel nie, en ook van 'n ander nie die minste neem sonder sy toestemming nie. Hy mag self geen vaste eiendom besit nie. Hy betree nou die pad van die *mahāvratā* (groot of volledige ede) teenoor die *anuvratā* (klein ede van 'n leek) (Shastri, 1955, p. 220). Van die askeet of monnik word nou verwag dat hy sy hart elke twee weke sal reinig. Daaglik moet hy *pratīkṣamāṇa* (berou oor ongeregthede, bewustelik of onbewustelik gepleeg) en ander reiniginge be=trag.

3.2.7 *Apramatta-sāmyata:*

Hierdie sewende stadium word deur Prasada (1942, p. 101) en Jindal (1958, p. 173) ook genoem *apramatta virata*.

Nadat die *pratyakhyānavarāṇa* (die derde graad van hartstogte) in die sesde stadium onderdruk is, het nog net die *sanjvalāṇa* (vierde graad) oorgebly. Dit is die makste vorm van hartstog en Shastri (1955, p. 220) haal die vergelyking aan dat dit soos

'n streep, op water getrek, onmiddellik verdwyn. Net so het die *sanjvalana*-hartstogte geen duur nie. Die taak van die *jīva* in die sewende stadium is om te keer dat hierdie soort hartstogte hoegenaamd opkom.

Stevenson (1970, p. 188) sien dit egter so in dat in die *apramatta guṇasthāna* woede óf heeltemal onderdruk is óf werklik vernietig is, terwyl daar net 'n baie klein graad van hoogmoed, bedrieglikheid en hebsug oorbly. Die *jīva* se konsentrasievermoë verbeter ook omdat die slegte hoedanighede wat tot slaperigheid lei, verwyder is. Volgens die Jainas is daar vyf soorte van slaap wat die uitwerking is van *darśanavarāhīya*, soos reeds gestel in 3.3.1.2.2. Die *jīva* in die sewende stadium is vry van *nidrānidrā* (baie diepe slaap), *pracaḷāpracaḷā* (baie rustelose slaap of slaapdronke lomerigheid) en *styānagraddhi* (slaapwandelary).

Die huiwering tussen die sesde en die sewende stadia waarna reeds verwys is in 4.2.1.6 kom as gevolg van die *jīva* se gebrek aan volgehoue waaksaamhede. Sy posisie hier word deur Shastri (1955, p. 251) vergelyk met dié van 'n stuk dryfhout wat dein in watergolwe. Waar die *jīva* egter die onbekommerde laksheid van die sesde *guṇasthāna* oorwin en verdiep raak in geestelike bepeinsinge (die hoogste vorm van regte konsentrasie) begin twee *śreni* (opklimweë). Die eerste reeks is die *upaśama śreni* waarin die *karma* wat die regte gedrag mislei, onderdruk word. Die tweede reeks is die *kṣapaka-śreni* waarin dieselfde *karma* vernietig word. Hierdie laaste reeks beweer Jindal (1958, p. 173) is die pad wat noodsaaklik gevolg moet word vir *mokṣa*.

Hierdie sewende *guṇasthāna*, waarin volledige selfbeheersing sonder nalatigheid bestaan, duur volgens Mehta (1969, p. 91) een *saṁaya* tot *antarmuhūrta*.

3.2.8 *Apūrva karana*:

Tot in die sewende stadium het die *jīva* hoofsaaklik die pad gevolg van *kaṣaṇyopasana* (gedeeltelike onderdrukking of vernietiging) en *pradeśodaya* (gedeeltelike opstyging sonder intensiteit wat vrug lewer). Daarom het die onderdrukking van *anantanubandhi*, ensovoort, in die vorige stadia nie beteken dat hulle volledig vernietig of onderdruk is nie, maar dat hulle nou opstyg sonder die vermoë om vrug te lewer (Shastri, 1955, p. 252). In die agtste stadium begin die *jīva* sy selfreiniging deur hulle daadwerklik te onderdruk of te vernietig, waarby sowel die uitwerking van die *karma* in duur en intensiteit verminder word. Shastri noem dan die vyf maniere waarop hierdie vermoë verminder word, naamlik *sthītighata* (vermindering van die duur van die opgegaarde *karma*); *rasaghat* (vermindering van die intensiteit wat vrug lewer); *guṇaśreni* (oorskakeling van *karma* wat lank duur na dié met 'n duur van nie meer as 'n *muhūrta* (48 minute) nie; *guṇa sankrama* (oorskakeling van *karma* van intense graad na milder grade) en *anya-sthiti-bandha* (akkumulasie van nuwe *karma* van besonder korte duur en lae intensiteit, waarin dié met langer duur en hoër intensiteit omgesit word).

Dit is dus duidelik dat die agtste stadium nuwe denk-aktiwiteit meebring. Omdat al die ede volmaak onderhou word kan 'n nuwe innerlike proses begin waarin die *jīva* na binne begin skou (Prasada, 1942, p. 101). Onder die *Digambara* sê somiges dat 'n vrou net tot in die vyfde stadium kan vorder,

terwyl andere glo dat sy tot in die agtste stadium kan gaan (Stevenson, 1970, p. 188), maar daarvandaan kan net 'n man verder gaan.

Hierdie agtste stadium staan ook bekend as *niyatibādara guṇasthāna*, en *nivṛtti ādara samparāya guṇasthāna* (Mehta, 1954, p. 154) maar die naam *apūrvā kārana* is besonder tekenend omdat die *jīva* sodanige selfreiniging bewerk soos wat hy nooit vantevore kon bereik nie, aangesien hy nou vir die eerste keer mik na volledige oorwinning oor al die hartstogte (Shastri, 1955, p. 251). Dit is die begin sê Jindal (1958, p. 174) van die eerste *bhukladhyāna* (suiwer konsentrasie) op die suiwer *Ātma* of Self. Die *jīva* vermeerder in hierdie stadium sy konsentrasie- en meditasievermoë deur yoga, en die kettings van *karma* word nou vinnig losser (Stevenson, 1970, p. 189). Dit moet steeds nie uit die oog verloor word dat die *jīva* ook in hierdie stadium in die een of ander *śreni* (reeks) verkeer nie. Die *upaśama śreni* is die reeks onderdrukings terwyl die *kṣapaka-śreni* die reeks uitdelgings is. Die *jīva* bly in die *upaśama śreni* in die minimum een *samaya* en in die maksimum *antar-muhūrta*, terwyl die *jīva* in die *kṣapaka-śreni* deurgaans *antarmuhūrta* daar bly (Mehta, 1954, p. 154). Die volledige oorwinning in hierdie reeks word in die eerste plek bewerkstellig deurdat die *jīva* sy hartstogte en komplekse verdring en aan die oppervlakte volledige kalmte gevoel. Die verdronge komplekse bly egter in die onderbewussyn en wag vir provokasie om na die oppervlakte te kom. Die ander *śreni* is die pad waarop die *jīva* die hartstogte en komplekse tot in die wortel vernietig sodat daar geen moontlikheid hoegenaamd is dat hulle weereens sal opkom nie. Hierdie twee *śreni* is volgens Shastri (1955, p. 251-252) vergelykbaar met twee metodes om water te suiwer. Die onsuierheid in die water kan óf tydelik

deur 'n chemiese proses op die bodem neergeslaan word maar by die geringste roering vermeng dit weer met die water, òf dit kan blywend deur 'n proses van filtrering verwyder word. So kan die hartstogte en komplekse onderdruk word om te rus totdat die provokasie kom om weer op te stu, sodat die *jīva* weer val. Om hierdie moontlikheid te staaf is daar verhaale van groot *yogins* wat uitgeval het uit hoë geestelike spitse. Waar hartstogte en komplekse egter heeltemal verwyder is, bestaan daar geen gevaar meer dat die *jīva* sal val nie.

In die agtste *guṇasthāna* onderneem die *jīva* om vir die vermindering en uitwissing van hartstogte en komplekse karana (magsgrepe) in werking te stel, naamlik *yathīpavrtti karana* (die geneigdheid van die *jīva* tot onderdrukking of vernietiging, sonder dat die stap werklikheid word), *apūrva karana* (die eerste stap na volkome oorwinning deur onderdrukking of vernietiging) en *anivṛtti karana* (dit bring die *jīva* in so 'n staat van reiniging dat verdere voortgang outomaties word). Hierdie voortgang is volgens Shastri (1955, p. 252) eenvormig en hang nie meer af van individuele pogings nie. Stevenson (1970, p. 189) toon aan dat hierdie agtste stadium feitlik so verhewe is en dat so min *jīva* dit ooit bereik dat dit ook genoem word "the Unique".

3.2.9 *Anivṛtti karana*:

By die behandeling van die agtste stadium is reeds hierna verwys. Dit is die stadium van gevorderde denk-aktiwiteit, wat Jindal (1958, p. 174) noem "special thought activity of a still greater purity, a stage of first Śukla-dhyana".

Ook op hierdie stadium beoefen die *jīva* die *upa-sama śreni* of die *ksapaka śreni*. Die tydsduur van die eersgenoemde is ook in die minimum een *samaya* en in die maksimum *antarmuhūrta*, en in die geval van die laasgenoemde is dit deurgaans *antarmuhūrta* (Mehta, 1954, p. 154).

Die *jīva* het die hoeveelheid *karma* al by wyse van *sthitighata*, ensovoort, heelwat verminder tot op dié stadium dat die proses outomaties word. Al die *jīva* het dieselfde status en is eenvormig, met die gevolg dat hierdie stadium *anivṛtti* genoem word (Shastri, 1955, p. 253). Dit is interessant, sê Steven-son (1970, p. 189) dat die Jainas meen dat dit makliker is om van die hartstog van woede ontslae te raak as van hoogmoed, en dat van bedrieglikheid eers in die negende stadium ontslae geraak word. Die hartstog van hebsug duur by hulle die heel langste. Sy beweer dan verder dat iemand wat die Indiërs se karakters sien ontwikkel en verbeter het, sal beaam hoe buitengewoon waar hierdie sielkundige opeenvolging is. In die negende stadium verkry die *jīva* dus vryheid van bedrieglikheid en word hy prakties ook seksloos. Daar bly egter 'n baie groot probleem oor, en dit is dat die herinnering aan wat hy gedoen en gesien het voordat hy 'n askeet geword het, gedurig voor hom bly spook. Ewewel, hoe verder die gedagterigting na binne gekeer word, des te groter word die insig, konsentrasie en inkeer in die Self (Prasada, 1942, p. 101).

3.2.10 *Sūkṣma-śāmparāya*:

Die Jainas maak onderskeid tussen die groot hartstogte, te wete woede, hoogmoed en bedrieglikheid en die mindere hartstog, te wete hebsug. Die groot hartstogte hou aan om die *jīva* te treiter totdat hulle in die negende stadium heeltemal

uitgeroei is. Hebsug hou egter aan tot in die tiende stadium. Aan die einde van die agtste stadium slaag die *jīva* daarin om ook die ses soorte semi-hartstogte te onderdruk, naamlik *hāsyā* (gelag), *rati* (toegeeflikheid), *arati* (ontevredenheid), *śoka* (droefheid), *bhaya* (vrees) en *jupupśa* (walging). Aan die einde van die negende stadium onderdruk hy ook die drie soorte seksuele begeerte, naamlik *strīveda* (vroulike begeerte), *pumveda* (manlike begeerte) en *napumsakaveda* (onsydige begeerte) afgesien van die *sanjvalāna*-graad van *krodha* (woede), *māna* (hoogmoed) en *mayā* (bedrieglikheid). Daar bly dus net die *sanjvalāna*-graad van *lobha* (hebsug) oor, wat eers aan die einde van die tiende stadium onderdruk word (Shastri, 1955, p. 253). Dit moet steeds in gedagte gehou word dat die Jaina *sādhu* vanuit die handelaarsgroep oor die algemeen kom, dikwels uit 'n familie van geldskieters. Nou gee Stevenson (1970;p.190) die kostelike besonderheid om aan te toon hoe moeilik sommige askete dit vind om van hul hebsug ontslae te raak. Die askeet sal wel voorgee dat hy alles opgegee het, maar hy probeer tog op enige manier om sy geld nog te behou, deur selfs groot bedrae aan papiergeld te versteek aan hul liggame, wat groot weersin wek by hul mede-Jainas. Diegene wat dan ook daarin slaag om alle spore van hebsug uit te ban en te vernietig sal sommer dadelik na die twaalfde stadium kan vorder, terwyl die ander nog eers in die elfde stadium moet vertoef.

Ook in hierdie stadium beoefen die *jīva* die *upaśama śreni* of die *ksapaka-śreni*. Die tydsduur van die eersgenoemde is ook in die minimum een *saṃaya* en in die maksimum *antarmuhūrta*, en in die geval van die laasgenoemde is dit deurgaans *antarmuhūrta* (Mehta, 1954, p. 154). Ook hierdie *śūkṣma-sāmparāya* is eerste *śukladhyāna* (Jindal, 1958, p. 174). Omdat daar in hierdie stadium nog net vae spoortjies van hebsug is, kom die ware

self al hoe meer na vore (Prasada, 1942, p. 102).

3.2.11 *Upaśānta-moha*:

Hierdie elfde stadium is die hoogste wat in die *upaśānta śreni* bereik kan word. Die hartstogte is geheel en al onderdruk. Hierdie stadium duur in die minimum een *samaya* en in die maksimum *antarmūhurta* (Mehta, 1954, p. 154-155). Die *jīva* verkeer in die elfde stadium op 'n kritieke punt want dit hang geweldig baie daarvan af hoe hy met sy hartstog van hebsug handel. As hy dit kan vernietig, en dit hoegenaamd nie meer bestaan nie, is hy veilig. As dit egter steeds net onderdruk is, met die moontlikheid om weer uit te bars soos 'n opgaardam wat deur vloedwater meegesleur word, dan verkeer die *jīva* in groot gevaar. Die vloed kan die *jīva* ver afspoel langs die steil helling waarlangs hy so moeisaam opgeklim het (Stevenson, 1970, p. 190). In hierdie afwaartse beweging mag hy miskien stop by die sewende, sesde, vyfde of selfs vierde stadium. Dit kan selfs gebeur dat hy tot in die heel laagste stadium afspoel. Shastri (1955, p. 253) wys egter daarop dat hierdie posisie dan nie vir 'n onbepaalde tyd voortduur nie. Binne die *ardha pudgala paravarthana* (bepaalde tydperk) as die maksimum, wend die *jīva* opnuut pogings aan, met ver= nude kragte, en uiteindelik slaag hy daarin om die *ksapaka-śreni* te begin volg. As hy aan die ander kant egter met sukses af= reken met die hartstog van hebsug, word die *jīva* 'n *anuttara= vāsī deva* en weet dan dat hy 'n *siddha* sal word nadat hy nog éénmaal as 'n man gebore is (Stevenson, 1970, p. 190). Ook hierdie *upaśānta-moha* (ook genoem *upaśānta-kapāya*) is eerste *śuklādhyāna* (Jindal, 1958, p. 174).

3.2.12 *Kṣīṇa-mōha:*

In die laaste *samaya* van die tiende stadium, as die laaste greintjie van hebsug uitgedelg is, word die *jīva* op die *ksapaka-śreni* 'n *kṣīṇa-kasāya* (iemand met uitgedelgde hart=stogte), en vorder direk by die elfde stadium verby na die twaalfde stadium. Hier bly hy *antarmuhūrta* en word dan feil=loos alwetend (Mehta, 1954, p. 155). Dit word ook genoem *kṣīṇa kasāya vītarāga chadmastha*, omdat alle drange wel vernietig is, maar die *jīva* nog nie alwetendheid besit nie. Die denk-aktiwiteit wat hier voortgebring word, behoort tot die tweede *śukladyāna* (Jindal, 1958, p. 174). In hierdie stadium het die *jīva* vir altyd die vryheid verwerf, vryheid nie net van hebsug nie, maar ook van al vier die *ghātin karmā* (dié *karmā* wat moeilik vernietig word, te wete *jñānāvaranīya*, *darśanāvaranīya*, *mohanīya* en *antarāya*). Die vier *aghātin karmā* (dié *karmā* wat maklik vernietig word, te wete *vedanīya*, *āyu*, *nāma* en *gotra*) bly wel nog oor, maar hulle het baie min krag om die *jīva* te bind. Volgens Stevenson (1970, p. 190) het hulle sō min krag dat by die dood die *jīva* direk deur die oorblywende twee stadia gaan en sonder versuim die *mokṣa* binnegaan.

3.2.13 *Sayoga kevali:*

Wanneer die *karmā* wat kennis, geluk en mag versluier heeltemal uitgedelg is, word die *jīva* 'n *sayogi-kevalin*. Dit beteken dat hy wel alwetendheid sowel as almag besit, maar nog sekere pligte moet nakom. Sekere *karmā* verwerklik hulself nog, maar sodra hierdie *āyus* (tydperk) uitgeloop het, delg die *jīva* ook daardie *karmā* uit sodat hy bevry kan word. Die stadium van *sayogi-kevalin* duur in die minimum *antarmuhūrta* en in die maksimum ietwat minder as 'n *pūrvakoti* (Mehta, 1954, p. 155).

Die *jīva* het nou oneindige kennis bereik as gevolg van die vernietiging van *jñānāvaranīya karma* asook oneindige intuïsie as gevolg van die vernietiging van *darśanāvaranīya karma*. Die *jīva* het ook oneindige geluk bereik as gevolg van die vernietiging van *mohanīya karma* sowel as oneindige mag as gevolg van die vernietiging van *antarāya karma*. Die vier *aghārin karma* bly egter nog tot aan die einde van die lewe (Shastri, 1955, p. 253). Hierdie stadium staan bekend as *sayogin*, omdat die drie *yoga* of werksaamhede van die verstand, spraak en liggaam bly voortbestaan. Die stadium word ook gekwalifiseer as die stadium van die trillende alwetendheid. Die *jīva* weet alles, maar is nog steeds in die liggaam met sy trillinge, hoewel die liggaam al bevry is van die swakhede, onvolkomenhede, onsuierhede en defekte (Prasada, 1942, p. 102).

Hierdie *arhat* (volmaakte *jīva* in menslike liggaam met trillinge) gaan nou uit om te preek en rond te swerf (Jindal, 1958, p. 174). As hy 'n gemeenskap van volgelinge of *tīrtha* vorm, word hy volgens Stevenson (1970, p. 190). 'n *tīrthankara*. Die *Digambara* sê dat hy nou "eternal wisdom, illimitable insight, everlasting happiness and unbounded prowess" verkry het. Stevenson beskryf dan verder hoedat wanneer 'n *jīva* hierdie absolute kennis verkry het, Indra, Kubera en ander hemelse wesens asook Vaiśramana die hemelse ingenieur, die *śamavasarana* (hemelse pawiljoen) opslaan om die twaalf konferensies te laat plaasvind wat die ewige wysheid van die *Kevalin* aanhoor. Nadat hy sy gebede gedoen het, gaan die *Kevalin* rond om die waarheid te preek totdat die dag aanbreek dat hy verlos sal word. Dan gaan hy oor na die derde *śukla-dhyāna* (suiwere oorpeinsing). Daarin bereik die *jīva* reeds alle dele van die universum, hoewel dit nog steeds in die liggaam is om net daarin te woon. Die laaste deel van die oor=

peinsing volg dan wanneer hy die veertiende stadium bereik, en die liggaam verdwyn soos verbrande kanfer. Dit is dan *nirvāna*. Die mense aanbid tot in die dertiende stadium die *tīrthankara*, want as hy eers na die veertiende stadium oorgegaan het, verloor hy alle belangstelling in mense. Die *siddha* alleen weet wāár op die pad boontoe elkeen hom bevind, hoewel hulle alle belang in die hele saak verloor het.

3.2.14 *Ayoga-kevali:*

In hierdie veertiende stadium is die *jīva* 'n volmaakte siel sonder trillinge (Jindal, 1958, p. 174). Prasada (1942, p. 102) noem dit die stadium van nie-trillende alwetendheid, waar ook die liggaam se trillinge heeltemal uitdoof. Hierdie stadium is maar kort, *antarmuhūrta*, en lei na die volledige emansipasie vanuit die *karma*. Met die volledige uitdelging van alle handelinge betree die alwetende nou die toestand van *śaileśi* (suiwere meditasie wat net lank genoeg duur om die letters अ ई उ ऋ ॠ, te wete a, i, u, r en l) uit te spreek).

As die oorblywende *karma* volledig uitgedelg is, gaan die verlore *jīva* na die einde van die universum, *Siddha-śilā*. Daar vertoef dit sonder 'n sigbare vorm, met 'n onstoflike afmeting van twee-derdes van wat dit in die laaste *gati* (bestaan) gewees het. Die *Siddha* skyn daar volmaak met oneindige kennis en geluk-saligheid. Mehta (1954, p. 155) beweer dat 'n *jīva* in sy volmaakte staat God is. Elke wese het trouens die aangebore aard van goddelikheid. Deur sy regte geloof, regte kennis en regte gedrag kan die *jīva* daardie aard verwerklik. Hy sê "It is the individual effort - the personal endeavour that constitutes the path of the state of God". Die verlore *jīva* verloor daar egter nie sy individualiteit nie, maar bestaan voort as daardie

besondere *jīva*, wat egter in ewigheid nie terugkeer van *Siddha-śīla* nie. Die ontelbare verlose *jīva* is daar van ewigheid tot ewigheid. Stevenson (1970, p. 192) beskryf hoe dit met die *siddha* gesteld is, met die *śloka* wat sy aanhaal: "Omniscience, boundless vision, illimitable righteousness, infinite strength, indestructability, existence without form, a body that is neither light nor heavy, such are the characteristics of the *Siddha*".

3.3 Die *gunasthāna* opgesom:

Al veertien die sporte van die leer na bo, ofte wel die veertien stadia op die geestelike reis teken die geestelike ontwikkelingsgang van die *jīva* af. Die geestelike vooruitgang begin vir die Jainas by *samyak darśana* (regte geloof). Hierdie regte geloof lei tot vermyding van ongeregtigheid. Die vermyding van ongeregtigheid maak 'n mens waaksaam. Waaksaamheid lei na kalme onhartstogtelikheid, wat weer daartoe lei dat die *karma* gestaak word. So som Bhargava (1968, p. 219) die pad na die verlossing op.

4. *Siddha*

Die *jīva* wat *mokṣa* bereik het, wat dus vry is van binding en wat verlos is, word 'n *siddha* genoem (Mishra, 1957, p. 278), en as die *jīva* eers eenmaal hierdie staat van verlossing bereik het, kan hy nie weer daarvandaan uitval en op aarde kom nie. So 'n *jīva* wat "vervel" het van sy las van *karma* word 'n *jina* (oorwinnaar) genoem (Bradley, 1963, p. 106). Al 24 *tīrthāṅkara* van die huidige *avastarpiṇī*-ara, waarvan Mahāvīra die laaste was, het *mokṣa* bereik, hoewel die mens nog

geneig is om van hulle as *tīrthāṅkara* te praat (Stevenson, 1970, p. 170). Volgens haar is daar tans in Mahāvīdeha alleen ongeveer 160 *tīrthāṅkara* en baie *kevalī*, wat uiteindelik sal vorder tot by *mokṣa*.

Dit is ook nie so dat die *jīva* in elke staat van die lewe *mokṣa* kan bereik nie. Geen *jīva* in die staat van *devatā* (gode), *tiryāṇā* (diere) of *nārakī* (hellewesens) kan dit bereik nie, net die *jīva* in die *manuṣya* (menslike) staat. Net 'n menslike wese kan direk 'n *siddha* word (Stevenson, 1970, p. 169). Daar is Jainas wat van mening is dat iemand wat as 'n eunug of as 'n vrou gebore is nooit direk bevryding kan verkry nie, en volgens Mishra (1957, p. 278) moet hulle eers hergebore word as 'n man en dan streef na *mokṣa*. Die *Śvetāmbara* glo egter dat 'n vrou ook 'n *siddha* kan word, maar meen dat daar inderdaad nog maar baie min vroue was wat ooit genoegsame sterkte van gemoed of liggaam gehad het om die geloof behoorlik te bestudeer of om die gestrenge lewe van 'n askeet te lei. Vroeër dae het vir elke 108 mans wat *mokṣa* bereik het nie meer as tien *napuṃsaka* (geslagsloses) en twintig *stri* (vroulikes) *mokṣa* bereik nie (Stevenson, 1970, p. 169-170).

Die vyftien soorte *siddha* is volgens Stevenson (1970, p. 170-171):

1. *Jīna siddha*: dit is iemand wat *arihanta* was en 'n *siddha* geword het.
2. *Ajīna siddha*: dit is iemand wat wel net dissipels van *arihanta* was en 'n *siddha* geword het.
3. *Tīrtha siddha*: dit is iemand wat voorheen 'n *tīrthāṅkara* was en toe 'n *siddha* geword het. Om as 'n *tīrthāṅkara* gereken te word, moes die man 'n askeet gewees het, ge=

- preek het, asook 'n *tīrtha* of gemeenskap gevorm het wat uit minstens 'n *sādhu*, 'n *sādhvi*, 'n *śrāvaka* en 'n *śrāvika* bestaan het.
4. *Atīrtha siddha*: dit is iemand wat te sterwe kom voordat hy 'n *tīrtha* op die been kon kry, maar tog die verlangde geskiedenisagtergrond het wat hom outomaties verplig om 'n *siddha* te word. Op hierdie wyse het Risabhadeva se moeder 'n *siddha* geword, aangesien daar nog geen gemeenskap tot stand gekom het toe sy reeds *mokṣa* bereik het.
 5. *Grihaliṅga siddha*: dit is iemand wat nie 'n askeet was en langs dié weg 'n *siddha* geword het nie, maar 'n leek van uitstaande heiligheid kan ook reëlreg 'n *siddha* word sonder om eers 'n askeet te gewees het, soos in die geval van koning Bharata.
 6. *Aṇyaliṅga siddha*: dit is 'n nie-Jaina wat gedurende sy lewe volmaakte heiligheid toon en dan 'n *siddha* word.

Vir Stevenson (1970, p. 170) is dit juis die heerlikheid van die Jainisme dat die leerstellige agtergrond deurgaans daarop gebou is dat gedrag belangriker as kaste is. Sy wys (p. 171) op die voorbeeld van die beroemde askeet Valkalaṭīri wat nooit 'n aanhanger van die Jainisme was nie maar tog hierdie soort *siddha* was.

7. *Svaliṅga siddha*: dit is iemand wat die gewone weg volg en deur middel van asketisme die bevryding bereik.
8. *Pūllīṅga siddha*: dit is 'n inwoner van *mokṣa* wat voorheen 'n man was. Mishra (1957, p. 278) noem hierdie soort *pūllīṅga siddha*.
9. *Strīliṅga siddha*: dit is 'n inwoner van *mokṣa* wat voorheen 'n vrou was.
10. *Napūṃśakaliṅga siddha*: dit is 'n inwoner van *mokṣa* wat voorheen geslagsloos was.

11. *Buddhabohī* *siddha*: dit is iemand wat onder die invloed van sy eie *guru* die *mokṣa* bereik het.
12. *Pratyekabuddha* *siddha*: dit is iemand wat deur 'n besondere iets die *mokṣa* gevind het.
13. *Svayambuddha* *siddha*: dit is iemand wat vanself, sonder enige invloed van buite, die *mokṣa* bereik het.
14. *Eka* *siddha*: dit is iemand wat alleen na die *mokṣa* gaan.
15. *Aneka* *siddha*: dit is iemand wat in dieselfde *saṃyama* saam met andere gaan.

5. Die aard van *mokṣa*:

Mokṣa is die volledige bevryding van die *jīva*, sodat dit nie meer deur *karma*-stof gebind word nie. Sharma (1965, p. 135) gee met drie vergelykings die aard van *bandha* en daarteenoor die aard van *mokṣa* aan:

5.1 Net soos die sesaamseed en die olie met mekaar gemeng is, net so is die *jīva* en die *karma* die een met die ander gemeng in die *bandha*. Omdat *mokṣa* die volledige bevryding van die *jīva* is, is dit soos wanneer die olie uit die sesaamseed geper word met die oliepers, so ook word die *jīva* afgeskei uit die *karma*-stof deur middel van selfdisipline en gestrengheid.

5.2 Net soos die melk en die botter met mekaar vermeng is, net so is die *jīva* en die *karma* met mekaar vermeng deur die *bandha*. *Mokṣa* is dan soos wanneer die botter van die melk afgekarrring word, so ook word die *jīva* afgeskei van die *karma*-stof deur middel van selfdisipline en gestrengheide.

5.3 Net soos die mineraal en die grond met mekaar vermeng is, net so is die *jīva* en die *karma* die een met die ander vermeng in die *bandha*. *Mokṣa* is dan soos wanneer die mine=raal uit die grond verwyder word deur middel van vuur, so ook word die *jīva* verwyder uit die *karma*-stof deur middel van self=dissipline en gestrenghe.

Dit is dan duidelik dat *mokṣa* nie vernietiging van die *jīva* beteken nie maar juis 'n positiewe toestand van die hoogste, onvermengde geluksaligheid, mag en kennis. Prasada (1940, p. 572) noem dit selfs die "status of Godhead, Divinity, without the defects assigned to the latter by some scholars who in their pride of learning have created a God to explain what they could not otherwise understand".

6. *Siddha-śilā*:

Die universum is volgens Radhakrishnan (1951, p. 333) so opgebou dat waar die kop van die kosmiese mens behoort te wees, daar 'n plek is met die naam *Siddha-śilā* (woonplek van die bevryde *jīva*). Soos reeds in Hoofstuk 1 (2.1.4) beskryf, is die doelpunt van alle heilige strewe om daarheen te gaan, en is dit die *summum bonum* van die wêreldlike bestaan (Jaini, 1948, p. 8).

In die Utt. XXXVI (56)-(64) word hierdie plek duidelik soos volg beskrywe:

"From where are the perfected souls debarred? Where do the perfected souls reside? Where do they leave their bodies, and where do they go, on reaching perfection? (56)

"Perfected souls are debarred from the non-world (Alōka); They reside on the top of the world; they leave their bodies

here (below), and go there, on reaching perfection. (57)

"Twelve Yōganas above the (Vimāna) Sarvārtha is the place called Īśhatprāgbhāra, which has the form of an umbrella; (there the perfected souls go). (58)

"It is forty-five thousand Yōganas long, and as many broad, and it is somewhat more than three times as many in circumference. (59)

"Its thickness is eight Yōganas, it is greatest in the middle, and decreases toward the margin, till it is thinner than the wing of a fly. (60)

"This place, by nature pure, consisting of white gold, resembles the form of an open umbrella, as has been said by the best of the Ginas. (61)

"(Above it) is a pure blessed place (called Sitā), which is white like a conch-shell, the añka-stone, and Kunda-flowers; a Yōgana thence is the end of the world. (62)

"The perfected souls penetrate the sixth part of the uppermost Krōsa of the (above-mentioned) Yōgana. (63)

"There at the top of the world reside the blessed perfected souls, rid of all transmigration, and arrived at the excellent state of perfection. (64)"

Hierdie *Siddha-śilā* waarin die *siddha* woon, is dus bokant die *devaloka* (die verblyfplek van die gode van die hoër wêreld) wat as die bors van die kosmiese mens beskou word. Die Jainas

vergelyk die verdere dele van die kosmiese mens dan met die hoëre sfere. Die nek is die *Graivēyaka*, die gesig is die *Anuttaravimāna* (vergelyk Hoofstuk 2, 5.4.7.4) terwyl die kroontjie van die kop die *Siddha-śilā* is, die *mokṣa* waar daar= die *jīva* woon wat uiteindelik bevryding bereik het (Steven= son, 1970, p. 272).

Hierdie hoogste plek van die universum, waar die *jīva* verkeer wat *mokṣa* bereik het, word ook *nirvāna* genoem, wat Von Glase= napp (1943, p. 194) beskryf as om die rus van die voleinding in te gaan. Wie *nirvāna* bereik, verkry *attham gocchanti asava*, waarby die oortredende natuur vir altyd verswind (Law, 1961, p. 2). Volgens Law is vir die Jainas *parinirvāna* die laaste vrug of die finale vervolmaking van die hoogste volmaaktheid wat in die lewe bereik kan word. Vir hulle is die *parinirvāna* dieselfde as *nirvāna* of *mokṣa*, die uiteindelijke verlossing. Hierdie bevryding is hoegenaamd nie onwerklik nie, maar kan deur die *jīva* bereik word " ... in the highest condition of aloofness and transcendentality of himself". Die doel van regte gedrag is om *mokṣa* te verkry, wat negatief bestaan uit die verwydering van alle *bandha* van die *jīva* en positief uit die bereiking van volmaaktheid (Chatterjee & Datta, 1948, p. 115-116).

7. Beweging na *Siddha-śilā*:

Die *jīva* beweeg op en af met die *trasa nāli* terwyl dit nog beïnvloed word deur die *karma*. Sodra as wat die *jīva* egter vrykom van al die *karma* kry dit 'n soort van impuls deur die bevryding van die *bandha*, wat dit opwaarts laat beweeg (Mishra, 1957, p. 278). In antwoord op die vraag, hoe hier= die beweging dan ontstaan, stel die U.T.S. X, 6 dit baie dui=

delik as *pūrvaprayogād asahgatvād bandhacchedāt tathāgati=parināmac ca tadgatiḥ* (as gevolg van 'n vorige impuls asook sy gebrek aan verdere beswaring, sy ongebondenheid en die aangebore beweging ontstaan hierdie beweging). Jacobi (1906, p. 543) verduidelik dit met die beeld van die pottebakkerskyf wat nog lank bly draai nadat die voet opgehou trap het. Aan=gesien die *jīva* nie meer deur die materie as't ware geïn= fekteer word nie, wend die stof nie meer die pad van die *jīva* af nie. Die stof het naamlik *adhogaurava* (positiewe massa) wat dit ondertoe trek terwyl die *jīva ūrdhwagaurava* (negatiewe massa) het wat dit boontoe dring. Deur die verbinding van albei dié massas ontstaan allerlei bewegings heen-en-weer, maar as die *jīva* nie meer beswaar word deur die stof nie, dan kan dit nie meer sywaarts of ondertoe beweeg nie. Nou tree die beweging wat eie is aan die *jīva* in, en dit is na bo gerig. Dit word verduidelik met die bekende voorbeeld van die leë kalbas wat op die water dryf, maar algaande deur die gewig van modderdeeltjies wat daaraan begin kleef na benede getrek word, totdat dit vir 'n lang tyd op die stroombedding lê. Eers as die lae van modder op een of ander manier verwyder raak, styg die kalbas weer na die oppervlakte. Die *jīva* word deur niks gestuit in hierdie opwaartse beweging (*gati*) wat in sy ware aard lê ná die *mokṣa*, omdat daar niks is wat 'n verhinde= ring veroorsaak nie (Mishra, 1957, p. 278). As gevolg van sy aard om op te styg, gaan die *jīva* na die boonste einde van die *loka*, die spits van die wêreld, volgens die U.T.S. X, 5: *tadanantaram ūrdhwam gacchaty ā lokāntāt*.

8. Saamvattende opmerkings oor *mokṣa*:

Vir die Jainas is *mokṣa* (deur Law, 1961, p. 16 aangedui as *mokkha*) die hoogste geluksaligheid. Dit verskil aansienlik

van wat ander religieë beskou as die finale doel van die menslike lewe. Wach (1958, p. 95-96) dui 'n aantal aan, en wys daarop dat die gevoele oor die algemeen daarop neerkom dat die einde van die mens se aardse bestaan nie sy uiteindelijke doelwit is nie. Volgens hom glo die primitiewe volkere soos die Australiërs aan die voor- en nábestaan van siele. Sommige het noukeurig uitgewerkte idees ten opsigte van die woonplek, die werksaamheid en die finale bestemming van die siele. In Egipte was dit die verwagting dat die gelowiges saam met Osiris sal lewe, terwyl in Persië was dit die hoop dat hulle die geseëndheid sal ontvang saam met Ahura Mazda in die huis van ewigduurende liedere. In Indië het volgens die Upanishads die onsterflikheid daarin bestaan om terug te keer na Brahman, terwyl in die Boeddhisme *mokṣa* beteken dat die *skandha* vernietig en die *dharma* uitgegroeï word, en dan is dit *nirvāṇa*. Vir die vereerders van Shiva het dit beteken dat die siel van die *pasa* (stof) bevry word en bereiking van Shiva, en vir die vereerders van Vishnu het dit beteken om Bhagavant te bereik. Vir die *bhakta*-religie is die doel *nistha* (om een te word met die He-re) terwyl Madha se volgelingen se hoogste doel (*aparokṣajñāna* is (om een te word met God), en die Moslem se strewe is ook na *tawhīd* (eenwording met God). Teenoor al hierdie opvattinge leer die Jainas dat die *siddha* die toestand van *mokṣa* (algehele vrymaking van die siel uit die stof wat deur *karma* voortgebring word) moet bereik.

So 'n *jīva* wat 'n *siddha* geword het word ook duidelik beskryf. Die Utt.XXXVI, (65)-(68) gee 'n aanduiding van hoedanig die *siddha* is, te wete:

"The dimension of a perfected soul is two-thirds of the height which the individual had in his last existence. (65)

"The perfected souls, considered singly, (as individuals) have a beginning but no end; considered collectively (as a class) they have neither a beginning nor an end. (66)

"They have no (visible) form, they consist of Life throughout,) they are developed into knowledge and faith, and they possess= paramount happiness which admits of no comparison. (67)

"They all dwell in one part of the world, and have developed into knowledge and faith, they have crossed the boundary of the Samsāra, and reached the excellent state of perfection"(68).

Vir Law (1961, p. 16) is dit net moontlik om negatief te beweer dat die *siddha* in wese sonder kaste is, sonder om te kan ruik, proe of voel, sonder vorm, pyn, droefheid, vreugde, geboorte of dood, en sonder *karma*. Positief kan van die *siddha* beweer word dat dit 'n selfbeheerste wese is wat 'n eindelose en ongebroke gemoedsrus geniet omdat al die oorsake van *dukkha* (lyding) heeltemal uitgedoof is.

Vir die Jainas is *mokṣa* dié essensiële punt waarom die leer van Mahāvīra gedraai het. *Mokṣa* beteken in werklikheid dat die hoogste staat van heiligmaking bereik word deur die leed en die smart van die wêreldse lewe te vermy (Law, 1961, p. 2). In die Jainisme is *mokṣa* of *nirvāṇa* egter nie die gevreesde vernietiging soos wat dit wel by die *parinirvāṇa* van die Boeddhisme aangetref word en sal dadelik die gedagte na vore bring dat die individualiteit van die heilige na die dood geheel en al vernietig word soos wat 'n lamp heeltemal doodgaan as die olie en die pit uitgebrand is.

Van 'n ander kant af gesien is *mokṣa* vir die Jainas 'n selfverwesenliking, maar sō dat die ware betekenis nie deur logika of verstand begryp kan word nie. Kremser (1970, p. 177) wys daarop dat die basiese Indiese opvatting is dat die liggaam diē plek is van ellende en lyde. Wie van die liggaam afstand doen, roep net die ellende vaarwel toe. Selfverwesenliking is dus blote positiewe vrymaking van die negatiewe liggaam. Dit is vrymaking van die noodsaaklikheid om gebore te word en te sterwe. *Mokṣa* is dus volgens haar "... liberation found after the soul frees itself from *karma*, regains purity, and attains the infinite peace, bliss, and contentment from where there is no return".

In die *mokṣa* verloor die *jīva* nie sy individualiteit nie. Al die verskillende *jīva* word nie identies in die staat van bevryding nie, maar bly afsonderlik van al die ander bevryde *jīva*, en ervaar ewige en onbeperkte geluksaligheid (Mishra, 1957, p. 278). Volgens Basham (1958, p. 50) bly die *jīva* wat ontsnap het uit die windsels van sy stoflike omhulsel vir ewig bo in die universum in alwetende onaktiewe geluksaligheid.

Die suiwere en verlore *jīva* ervaar vryheid van hartstogte, vryheid van die siklusse van geboorte en dood, vryheid van die aardse bestaan, maar nie "total cessation" (Zaveri, 1970, p. 74) nie. *Mokṣa* is die suiwere en volmaakte staat van die *jīva*, dieselfde ou *jīva* wat eens in *bandha* was. Diē proses van regenerasie is volledig en onomkeerbaar. Daar is geen terugkeer vanaf die *nirvāna* na die ellende van die vleeslike bestaan nie (Jain journal, Apr. 1972, p. 162). Dieselfde skrywer gee ook 'n vergelyking weer van hoe die *jīva* in die *nirvāna* bestaan as hy daarop wys dat soos 'n lamp wat opgesteek word die hele huis met sy lig verlig, en as verdere lampe opgesteek word,

hul lig meng met die lig van die eerste lamp, en gemeng bly,
 "... so the liberated souls, which are each an effulgence,
 mingle with each other and remain on the crest of the *loka*
 for ever".

Die suiwere en verlose *jīva* het sy eie nege eienskappe, wat
 Chakravarti (1957, p. 116) weergee as:

1. suiwere en volmaakte self;
2. volmaakte *chethana* (bewustheid);
3. *suddha* (suiwere) *upayoga*, wat bestaan uit *kevala gyana* en *kevala darśana*;
4. heerskappy, want met die vernietiging van die *karma* het die *jīva* die volmaakte soewereiniteit verkry;
5. ware *kartha* (selfbepalend) omdat dit hoegenaamd nie deur uiterlike omstandighede beïnvloed word nie;
6. ware *boktha* omdat dit die transendentale en onbeperkte ge=luksaligheid geniet;
7. geestelik van aard, met 'n vorm soortgelyk aan dié van die laaste liggaam;
8. heeltemal ontdoen van liggaamlike vorm omdat die *karma*-liggaam vernietig is; en
9. *karmanirumukta* omdat dit ten volle vry van die *karma*-liggaam is.

Ter afsluiting kan die vergelyking gemaak word dat soos die son deur die wolke versluier word, so word die *jīva* se ware kennis deur die *karma* versluier. As die wolke egter heeltemal verdwyn, is daar net volle sonskyn. So skyn dan ook die volmaakte kennis van die *jīva*, en is dit die vrymaking van die *jīva* (Chakravarti, 1957, p. 136). Die *nirvāna* is dan die eindresultaat van die beoefening van selfabsorpsie, wat

weer die kombinasie is van die regte geloof, die regte kennis en die regte gedrag. In hierdie staat van *nirvāna* behou die *jīva* net sy eie suiwere en werklike denkaktiwiteite en geniet sy eie natuurlike en ewige geluksaligheid (Jindal, 1958, p. 198). Daarmee het die Jaina die einddoel bereik wat die U.T.S. I, 1 in die vooruitsig gestel het van die Drie Juwele: *śamyagdarśana-jñāna-caritraṇi mokṣamargah*.

SAMEVATTING EN WAARDERING:

Dit is te begrype dat dit 'n onbegonne taak sal wees indien die hele spektrum van Jainas se leerstellinge opgesom en kommentaar daarop gelewer sou moes word. Eerder sou dit baat om 'n Skrifgefundeerde evaluering van die sisteem van die Jainisme te gee, wat dan konsekwent wil uitgaan van die toets wat aangelê word by die waardering van alle filosofiese stelsels, en wat geld vir huidige stelsels sowel as dié uit die verlede.

1. Twee vrae:

Omdat die Jainas hulle steeds met filosofiese problematiek besig hou, kan daar vanuit die bostaande vertrekpunt twee vrae gestel word wat heeltemal geregverdig is. Die twee vrae gaan oor en vanuit die Skrif (Van der Walt, 1980, p. 3-5) en kan deur elke mens beantwoord word.

1.1 Die eerste vraag aan die Jainas is dan of die Woord van God 'n regmatige plek in hul filosofie vind. Hierdie vraag kan met reg gestel word omdat die mens na Gods beeld geskape, 'n religieuse wese is wat in 'n sekere verhouding staan met die God van die Woordenopenbaring en daarom met die geskrip-tueerde Woord van God, die Heilige Skrif. Elke denker moet dus antwoord op die vraag, wat hy met die Woord van God ge-maak het in sy filosofie. Al wat die Jaina hierop sou kon antwoord, is dat hy nie weet waarvan daar nou sprake is nie. Wel sou hy hom kon beroep op die kanonieke geskrifte, die veertien *Purva*, die elf *Aṅga*, die twaalf *Upaṅga*, die ses

Chedasūtra, die vier *Mūlasūtra* en watter ander die Jainas ookal aanvaar (Dasgupta, 1957, p. 171). Wel sou hy kon verwys na die ryke religieuse sowel as sekulêre literatuurskat soos die *Tattvārthādigama Sūtra* en die *Uttarādhyaṃyana Sūtra*. Hy sal egter geensins op die bostaande vraag kan antwoord nie, behalwe om te sê dat hy nie weet waarvan gepraat word nie. Hy ken daardie Woord nie, en daarom het dit geen plek in sy hele filosofie nie. Hy is dus volslae heiden, wat selfs in die tyd van Vardhamana Mahāvīra nie kennis gedra het van die Skrifopenbaring wat destyds meestal beperk was tot die grense van die ryk van Israel voor die Babiloniese ballingskap. Die vervulling van die Messiasverwachting in Jesus Christus sou eers eeue later kom. Wesenlik het daar gedurende die afgelope twee-en-'n-half millennia geen blyke gekom dat die Jainas kennis geneem het van die Skrifgeworde en die Vleesgeworde Woord nie. Dit bly dus 'n feit dat die inhoud van hierdie verhandeling te doen het met die filosofie van mense wat die God van die Woordopenbaring en die Heilige Skrif gladnie ken nie, en nadruklik bly verklaar dat daar geen plek vir God in hul stelsel is nie. Dis dan ook te verstane dat geen invloed van die Woordopenbaring in die Jainisme ontdek word nie.

1.2 Die tweede vraag met betrekking tot die Jainisme is: Watter lig werp die Woord van God op die werklikheid waaroor die ou sowel as die nuwere denkers hulle besin het? Anders gestel: Val daar enige lig vanuit die Besondere Openbaring op die algemene openbaring van God in die natuur en die geskiedenis? Die antwoord op hierdie vraag lei noodwendig daaraan dat in die lig van die Woordopenbaring 'n oorsig verkry word oor dit wat bestaan, om dit dan as maatstaf te gebruik om vas te stel in hoeverre die heidense Jainisme daarmee ooreenstem of daarvan afwyk. Daar sal dan vasgestel moet word of

die antwoorde van die Jainisme volledig en korrek is.

In die lig van dié vraag is dit nodig om 'n eie antwoord te formuleer. Dit sou as vertrekpunt kon dien om te vra wát God aan die mens in sy Woord openbaar van die werklikheid. Die antwoord sou verkry kon word deur te probeer saamvat wat die inhoud van die Heilige Skrif is. Dit kan skaars beter ge= doen word as soos deur Vollenhoven (1933, p. 21) geformuleer, en wat vir die doel van hierdie evaluering steeds pregnante betekenis het. As antwoord op die vraag, wat die Skrif sê, skryf hy:

- "a. De Heilige Schrift leert de rechtstreeksche souvereiniteit van dien God, Die Zich in Zijn woord geopenbaard heeft, over alle dingen, in welk verband en op welk terrein ook, en onderscheidt in overeenstemming daarmee helder tusschen God als den Soewerein en het door Hem geschapene.
- b. Zij beschouwd de religie als een verbond (unio foederalis), het menschelijk geslacht ook reeds voor den zondeval bekend door Woordopenbaring.
- c. Zij predikt, wat den toestand na den val betreft,
 - 1. de algehele verdorwenheid van den mensch,
 - 2. den dood als straf op de zonde, en
 - 3. de openbaring der genade van den soevereinen God in den Middelaar".

Die Woord leer dus dat daar 'n God is, dat Hy geskep het en dat Hy sy wet vir die skepping gestel het. Daar kan dus onderskei word tussen die soewereine God, die vir die skepping geldende wet en die aan die wet onderworpe kosmos. God, wet en kosmos verskil radikaal van mekaar en die een mag nie tot

die ander herlei of met mekaar verwar word nie (Van der Walt, 1980, p. 6).

Hierdie samevatting hou vir die eie Skrifmatige synsleer besondere konsekwensies in. Taljaard (1976, Polished Lenses) vestig die aandag in fynere besonderhede daarop. In hierdie waardering kan nie op al die besonderhede met betrekking tot die Godsidee, die Wetsidee en die Skeppingsidee ingegaan word nie. Van groot belang ook vir die evaluering van die Jainisme is wel dat ses basiese grondtrekke aan die skepsel onderskei word, te wete dié van

1. Subjektiwiteit en Objektiwiteit,
2. Tydsheid,
3. Universaliteit en Individualiteit,
4. Genetisiteit,
5. Waardebepaaldheid, en
6. Modale bepaaldheid.

Volgens die Skrif moet onderskei word tussen die ryke van stof, plant, dier en mens, wat die een nie tot die ander herleibaar is nie. Die Skrif teken die mens as geskape na die beeld en gelykenis van God, met die asem van die lewe in sy neusgate en met die opdrag om kultuur op die aarde tot stand te bring en oor die skepping te heers. Omdat dit nie goed was dat die mens alleen is nie, het God die vrou uit die mens gemaak, maar ook na die beeld en gelykenis van God. Uit een bloed het die mensdom tot stand gekom uit hierdie eerste ouerpaar. Verder het God ook die samelewingsverbande ingestel en sy soewereiniteit daaroor geproklameer. Daarin kan, soos in alles wat God geskep het, sy ewige krag en goddelikheid van die skepping van die wêreld af verstaan en duidelik gesien word (Romeine 1:18-21).

2. Konsekwensies vir die Jainisme:

Wat word gevind as die Jainisme aan bostaande getoets word?
Die antwoorde ten opsigte van verskillende aspekte van hul filosofie word in hoofsake gegee.

2.1 Die Godsidee:

Die Jainas ken die God wat Hom in sy Woord geopenbaar het nie. Dit beteken egter nie dat hulle onbetrokke is by die ander middel waardeur God geken kan word nie, soos wat die belydenis van die Skrifmatige denker saamgevat word "... deur die skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld, aangesien dit voor ons oë is soos 'n mooi boek waarin alle skepsele, groot en klein, die letters is wat ons die onsigbare dinge van God duidelik laat sien, naamlik sy ewige krag en goddelikheid ... dinge wat almal genoegsaam is om die mense te oortuig en hulle alle verontskuldiging te ontnem". (Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 2). Die vraag is nou of die Jainas ken "dit wat van God geken kan word van die skepping van die wêreld af soos dit blyk uit sy werke?" Dit is dan duidelik dat hulle wel aanvaar dat daar baie gode is, maar wat nie in die verhouding van Skepper en Verlosser en Heiligmaker tot die mens staan nie. Eerder is die *devatā* (goddelike of hellewesens) maar een van die vier *gati* van die *jīva* se bestaan, en moet die *jīva* in daardie staat eers weer transmigreer na die *manuṣya*- (menslike) staat om van daaruit die *mokṣa* te bereik. Dit is dan heeltemal duidelik dat die Jainas dit wat in die werke van die skepping, onderhouding en regering van die wêreld geken kan word, te wete God se ewige krag en goddelikheid, nie geken en duidelik gesien het nie. Omdat hulle empaties die bestaan van God afwys, ja, omdat dit hul uitgangs-

punt is dat die pluriversum ewig is, het hulle die algemene openbaring van God skeef gerig en vervals.

Of die Jainas dit nou erken of nie, die ewige krag en goddelikheid van God dui volgens die Skrif op die regstreekse soewereiniteit van God. Dit teken Hom as die hoogste Wetgewer. Die volgende vraag is dan, wat die Jainas met die Godgegewe wette doen.

2.2 Die Wetsidee:

Omdat die Jainas nie die God van die Woordopenbaring ken nie, weet hulle nie dat Hy regstreeks soewerein is oor alles wat Hy geskep het nie. Hulle weet nie dat God die wet van liefde tot Hom en tot die naaste gegee het om dié groot gebod as die hoogste, sentrale wet vir die mens te laat geld nie. Hulle weet ook nie daarvan dat die eiesoortigheid van die ryke verskeidenheid van aardse wesens God se soewereiniteit tentoonstel nie. Eerder is hul kennis van die wet streng beperk tot hul siening van die wêreld waarmee hulle gewerk het, hoe skeef, verdraaid en vervals dit ookal mag wees. Vandaar dat die wetsidee ook 'n mindere rol in hul denke speel, in teenstelling met die belangrike rol wat die *rita* (die waarheid, die sedelike wêreldorde, die volgens Von Glasenapp, 1943, p. 67-68 "Gesetz-mässigkeit des kosmischen und moralischen Geschehens") binne die Vediese religie vervul. By die Jainas is dit selde die moeite werd om in aanmerking geneem te word.

Aan die ander kant speel die wet 'n geweldige rol in die lewens- en wêreldbeskouing van die Jainas, waarvan vele voorbeelde aangedui kan word. Die vergestaltung hiervan is die teken van die Jainisme, die swastika, wat die vier state van bestaan aan-

dui (vergelyk Figuur 1). Van groot belang in hierdie verband is ook die drie punte langs mekaar, die *Tri-ratna* (drie juwele) van regte kennis, regte geloof en regte gedrag, waar die "regte" al dadelik dui op een of ander kriterium. Hier kan ook verwys word na *tapa* (askese) die vierde komponent van die *jīva* se pad na *mokṣa*, met sy ede wat gehou en sy gestrenge lewe wat gelei moet word. So staan die Jaina elke oomblik van sy lewe en op elke trap van sy verlossingspad voor 'n duisend wette. Volgens daardie wette moet die *jīva* sigself verlos van die *karma* en uiteindelik van die wette self, en dit alles sonder 'n Verlosser deur God gegee.

2.3 Die Skeppingsidee:

By die Jainas is daar natuurlik van 'n skeppingsidee in die sin van die Skrif geen sprake nie. Hulle praat ook van 'n hoeëre en 'n laere wêreld, met gode en hellewesens onderskeidelik, dog vir hulle bestaan daar geen hemel in die sin van 'n engelewêreld, of 'n hemel der hemele as die woonplek van God nie. Wat hulle wel ken is die wêreld waarin hulle lewe, en oor hierdie wêreld het hulle 'n baie interessante en fyn-uitgewerkte opvatting. Hierdie wêreld is egter nie geskape nie, maar is ewig, sonder begin en sonder einde. Geen spoor van mitologiese denke kan by hulle ontwaar word nie, van 'n teogonie is daar geen spore nie en 'n kosmogonie is by hulle uitgesluit. Vir hulle is die wêreld ewig en by hulle kan met reg 'n louter kosmologiese denkpatroon verwag word waarin gepoog word om die bestaande wêreld te verklaar vir soverre hulle hulself binne hul uitgesproke verlossingsleer daarmee moet besig hou.

Kenmerkend van hierdie louter kosmologie is die kosmografiese voorstelling van die pluriversum met sy samestellende dele. Hierdie voorstelling berus op 'n tradisie wat al vir meer as 3000 jaar in omloop is sonder dat enige beduidende verandering daaraan aangebring is, en wat selfs twintigste-eeuse Jainas as die grondliggende patroon vir wetenskapsbeoefening beskou. Die letterlike voorstelling van die pluriversum word aangedui in Figuur III. Teenoor die wêreld wat in die *lokākāśa* (ruimte) bestaan is daar ook die *alokākāśa* (nie-wêreld, nie-heelal) in die "Beyond". By indringende bestudering van die Jainas se idee van die pluriversum, staan die nie-Jaina net verstom oor die detail-analises wat destyds al gemaak is. Dit laat die indruk dat hiermee alreeds die spore beslag begin kry het van wat later in die Westerse denke bekend sou staan as die makro-mikrokosmos-tema. As verder die *chakra* (tydswiel) in aanmerking geneem word met die *ara* van opbloeï en agteruitgang waarin die ewige pluriversum aan die beweeg bly, daag die besef van tot watter hoogtes die Jainas in hul kosmologie gestyg het. By nadere betragting van die tydswiel en die implikasies daarvan staan die Westerling verbaas oor die tydsberekeninge, die tydsindeling en die tydsbegrippe wat tot verbysterende mate en in die fynste besonderhede uitgewerk is. Soos 'n wiel met twaalf speke volg ontelbare aeone mekaar op, en hierdie tyd is net so ewig as wat die pluriversum met sy *dharma* en *adharma*, sy *ākāśa* en sy *pudgala* is. Die ewigheid daarvan kan toegeskryf word daaraan dat die waarheid ewig is.

2.4 Die Antropologie:

Binne hierdie wêreld met sy ruimte en tyd, sy voorwaardes vir beweging en rus asook sy stof bestaan alles, en hier word die lewensbeginnsel vasgevang. Die *jīva* (lewe, ek-heid) speel 'n

belangrike rol, maar sonder dat die Jainas in 'n Westerse Lewensfilosofie (soos by Bergson) of 'n alles-vloei-teorie (soos die 'panta rei' van Herakleitos) verval. Die kroon van die lewende wesens is die mens, omdat die *jīva* deur reekse en reekse van reïnkarnasies kan gaan (vanaf stof soos yster, deur plante, insekte, diere, hellewesens en gode), maar eers weer mēns moet word om *mokṣa* te bereik. As mēns moet hy so gereinig word deurdat alle *karma* soos die afremmende modder van die kalbas afgewas word sodat dit van die stroombedding na die oppervlakte kan opskiet. Deur die hele proses verkry hy alwetendheid, en word 'n *siddha* wat as individuele lig in die *siddhaśīlā* bly voortbestaan in die lig, met die moontlikheid afgesny om weer op die aarde geïnkarneer te word. Hierdie *siddhaśīlā* neem eintlik die plek in waar die kroontjie op die kop van die kosmiese mens moet wees. Dit neem die vorm aan van 'n omgekeerde goue sambreel (vergelyk Figuur I) waarvan die buiterand dunner is as die vlerk van 'n vlieg. Hierdie *jīva* wat vanuit sy menswees 'n *siddha* word, laat sy liggaam agter en is eintlik suiwer *jīva*. Aanvanklik is daar ontelbare *jīva* in die *nigoda*, en hul getal is onuitputbaar. Op tipies heidense wyse word die *jīva* as lewensbeginsel as die eintlike wese beskou, terwyl die liggaam net 'n bestaanswyse is, 'n soort van kerker waarin die *jīva* gekluister is en waarvan hy moet loskom om die eintlike ware lewe te vind.

Die veelheid van *jīva* staan reëlreg teenoor die Skrifwaarheid dat God Adam en Eva geskep het na sy beeld en na sy gelykenis, en dat Hy aan die mens gesê het: "Wees vrugbaar en vermeerder en vul die aarde". Daaruit blyk dat God geen onuitputbare aantal siele geskep het en dat daar maar telkens 'n nuwe siel in 'n liggaam ingedompel word nie. God het intendeel die mens geseën met die vermoë om nuwe mense voort te bring, al

lê die oorsprong ten diepste in die skeppingsdaad van God wat tans ook die wese bepaal van die mens soos hy uit sy ouers gespruit het (Van Peursen, 1957, p. 314). Hierdie nuwe, onverganklike wesens kan na liggaam en siel, die ewige lewe beërwe deur die verlossing in Jesus Christus. Dit val egter te waardeer dat die Jainas die lewe van die mens as persoon beklemtoon. Die eindbestemming is die individuele *siddha* as lig binne die lig, as gevolg daarvan dat by hulle die subjektiewe identiteit van elke *jīva* bly voortbestaan al is dit ook sonder die liggaam.

'n Verdere winspunt by die Jainas was die beklemtoning van die menswaardigheid van die individu, deurdat hulle van meet af aan die verderflike kastestelsel verwerp het en beklemtoon het dat enigeen, al is hy ook hoe nederig by geboorte, deur selfwerkzaamheid kan styg tot hoogtes wat ten enemale binne die kastestruktuur onmoontlik was. Reeds van vroeg af was daar by die Jainisme 'n uitgesproke samelewingsleer met sy wortels diep in die Shramanisme, met die onderskeiding van die vier *tīrtha* (ordes) van monnike, nonne, lekebroeders en lekesusters. Binne hierdie patroon moes die samelewing opgebou word tot gemeenskappe van volgelinge van *tirthankara* wie se orde uit minstens vier mense moes bestaan. Volgens bewering het Mahāvīra gedurende sy leeftyd 16 000 *śramana* vele *sādhu* as sy aanhangers gehad, met 'n halfmiljoen lekeaanhangers.

Hierdie denkrigting het weliswaar ook grotere en kleinere *nirvana* beleef, maar dit het as afsonderlike stelsel behoue gebly deur die loop van duisende jare. Een van die belangrikste behoudende faktore was juis dat hulle hoofsaaklik dieselfde "regte" geloof behou het. As kultiese rigting staan

hulle natuurlik teenoor die Christendom wat ook, nieteenstaande klein en selfs in enkele gevalle groot verskille, basies nog die saambindende faktor het van die geloof in Christus. Die geloof speel by die Jainas ook 'n beslissende rol, en dit is reeds daarin vasgelê dat een van die Drie Juwele in hul kente=ken die *samyak darśana* (regte geloof) is. Daarvolgens moet die *tattvāni* (kategorieë, grondwaarhede) eenvoudig onvoorwaardelik aanvaar word. Selfs nā bereiking van *mokṣa* moet dié geloof nog bly voortbestaan wat inhou dat dit 'n absolute oortuiging is dat die grondwaarhede onvoorwaardelik die waarheid is. Die bron van hierdie geloof is nie studie nie, maar dat vertrou word dat die *guru* die regte leer oordra. Die worsteling in die verlede en in die hede in die Westerse denke met die probleem van geloof-wete is vir die Jainas nie 'n probleem nie, aangesien geloof en kennis beskou word as twee gelykwaardige juwele bokant die swastika van verskeidenheid wat later aan die kenner-gelower 'n plek bokant die maansekel in die *siddhaśīlā* verseker. Vir die Jainas staan die geloof nie los van die regte kennis nie, maar dit berus op die redelikheid van wat gesê is.

2.5 Die Kennisleer:

Die eerste van die Drie Juwele in die teken van die Jainisme is die *samyak jñāna* (regte kennis), en dit dui dadelik op die besondere waarde wat kennis in hul stelsel inneem. Veral van waarde is die oortuiging dat daar 'n sewevoudige betragting van die waarheid is, en dat dit die probleme van die kenteorie ondervang. Daar is nie sprake van die opvatting van die dubbele waarheid wat in die Westerse denke aangetref word nie, maar aan 'n volledige waarheidsideaal word voldoen. Ander stelsels het volgens die Jainisme 'n gedeelte van die waarheid

beet wat hulle dan verkeerdelik as die volle waarheid beskou. Vir hulle is enige verklaring net waar as dit aan sekere voorwaardes voldoen en hul kennisleer kan omskryf word saam met Kremser (1970, p. 179) as 'n pluralistiese, relatiwistiese en realistiese logika. Baie belangrik is die Jainas se siening van die kenproses, en wel omdat die Westerse denke baie hieroor gespekuleer het en nog spekulêr, en aan die ander kant die Skrif besondere lig laat val op hierdie aspek van God se skepping en van sy ewige krag en goddelikheid wat ook hierin gesien en geken kan word. Vanuit die Skrif is dit duidelik dat God alles wat Hy aan die mens gegee het om oor te heers, ook kenbaar geskep het, asook dat Hy die mens geskep het met 'n vermoë om te kan ken. Hy tog het vir Adam die opdrag gegee om die diere name te gee, en dit kon tog nie bloot klanke gewees het nie. Hy moes dus iets van hul wese en eieaard ken om sinvol name te kon gee.

Vir die Jainas is dit noodsaaklik om die middele waardeur die mens kennis kan verkry deeglik na te speur. Afgesien van die onderskeiding in *parokṣa* (middellike) en *pratyakṣa* (onmiddellike) kennis, lyk die onderskeiding in twee soorte van kennis, te wete *darśana* (apprehensie) en *jñāna* (komprehensie) na 'n alreeds gevorderde kennisleer.

Met die verdere onderskeiding van *jñāna* in *mati*, *śruta*, *avadhi*, *manahpariyaya* en *kevala* trag die Jainas om ook vir buitengewone vorme van kennis voorsiening te maak om te vergoed vir die gebrek aan kennis gegee deur die alwetende God deur sy Woordopenbaring.

Dit kan waardeur word dat die Jainas behoefte het aan die volmaakte kennis wat die pad na die *mokṣa* ontsluit, waarin die kenvermoë van die *jīva* vervolmaak word. Hier word iets terug=

gevind van die Skrifleer van die "eenmaal sal ek ten volle ken" van I Kor. 13, en dat ek God van aangesig tot aangesig sal aan=skou. Selfs dié mens met die uitnemendste kennis bly egter mens en sal nooit kan vorder tot volmaakte kennis soos wat net God het nie.

2.6 Die Etiek:

Die derde van die Drie Juwele in die teken van die Jainisme is *samyak cāritra* (regte gedrag), wat oor 'n byna onoorsienbare veld uitgebrei is, en in werklik minutueuse besonderhede ver=val. Dié derde juweel maak dit egter vir die mens moontlik om dit wat hy as ware kennis aanvaar en waaraan hy glo, in daade te omskep. Hierdie juweel is vanuit die oogpunt van die ver=lossingsleer uiters belangrik aangesien die *jīva* nie anders as deur die regte gedrag van die binding van *karma* ontslae kan raak nie. Die Jainas stel in hul etiek geweldige hoë eise aan die selfdisipline, selfverloëning en intoming van hartstogte. Onbesproke gedrag kan net beoefen word nadat die *jīva* regte kennis en regte geloof ontwikkel het. Die askeet wat in hier=die lewe reeds *mokṣa* wil bereik, moet die vyf *mahāvratā* (groot ede) onvoorwaardelik onderhou. In die geval van die leke wat eers in 'n volgende inkarnasie verlos wil word, word dieselfde ede voorgeskryf, maar met minder gestrengheid toegepas. Die een groot eed van *ahimsa* (nie-beskadiging van die lewe) wat as die basiese eed beskou kan word, leef veral vandag baie sterk in 'n wêreld van geweld. Dit word ook vry algemeen aanvaar dat Mahātma Gandhi, hoewel hy nie self 'n Jaina was nie, tog sekere sterk beïnvloedinge vanuit die Jainisme ondergaan het wat onder andere neerslag gevind het in sy leer van *satyagrāha* (lydelike verset). Die algemene reël vir die Jainas se etiek is om na te laat wat skadelik is en te doen wat heilsaam is.

Dit is wel ook moontlik dat die latere werkheiligheid in dié juweel van die Jainas 'n voorloper gehad het, omdat al die elemente van selfverlossing deur morele inspanning reeds daarin teenwoordig is. Aangesien egter nie rekening gehou word met die Skrifopenbaring van die sondeval van Adam en Eva, en die gevolglike totale verdorwenheid van alle mense nie, kan daar geen sprake wees van skuldbelydenis en vergifnis uit genade nie. So bly ook die goeie werke wat voortvloei uit die regte gedrag nie verantwoordbaar aan die enige God, uit Wie, deur Wie en tot Wie alle dinge is nie.

3. Die Kategorieëleer:

Ten besluite moet ook nog gevra word, wat 'n Kategorie vir die Jainas is, en wat die plek en rol van die Kategorieë binne hul denksisteem is.

3.1 Wat 'n Kategorie is:

Dit word beweer dat die Kategorieëleer die spil is waarom die hele filosofiese stelsel van die Jainisme wentel. Die Jainisme gebruik dié begrip in 'n tegniese betekenis, en wel in die sin wat dui op 'n grondbeginsel. Die woord *tattvā* beteken dan ook letterlik 'n basiese waarheid of grondliggende werklikheid.

Dit kan dus aanvaar word dat vir die Jainisme die Kategorieëleer gaan om die basiese, grondliggende waarhede van die werklikheid. Dit moet egter steeds in gedagte gehou word dat hierdie waarhede gesien word vanuit die oogpunt van die verlossingsleer, vandaar dat hulle nie net geken moet word nie, maar ook geglo moet word.

3.2 Die plek van die Kategorieëleer:

Die hoogste doel van die Jainisme is om die *jīva* tot volmaaktheid te ontwikkel, sodat dit daardeur verlos kan word. Om hierdie doel te kan bereik, is kennis nodig van die *jīva*. Daar is verder ook kennis nodig van hierdie wêreld en die opbou daarvan, hoe die elemente onderling verbonde is en waarom en hoe die *jīva* gebind is, asook langs watter weë die bevryding bewerkstellig kan word.

Eintlik is dit heel logies dat die Kategorie van *jīva* die belangrikste is, met net soveel aandag aan die teëhanger, te wete die *ajīva*. Die ander vyf (volgens die *Digāmbara*) of sewe (volgens die *Śvetāmbara*) Kategorieë is net verdere uitbouing van die verlossingsleer, en van die *jīva* wat deur die *karma* omlaaggetrek word en aan die *karma*-stof gebind word. Hierdie Kategorieë verduidelik dan die oorsake van binding en bevryding, waarin die *jīva*-verkeer, soos dit voortvloei uit sy onderskeie relasies tot die *karma*-stof. 'n Deeglike kennis van dié Kategorieë is vir die *jīva* self noodsaaklik met die oog op selfontwikkeling en die uiteindelijke selfverlossing. Verder is 'n behoorlike kennis nodig van die onderlinge samehang van die Kategorieë, sowel as die tweeledige vorm van elke Kategorie, te wete die *bhāva* (subjektiewe) en die *dravya* (objektiewe).

3.3 Die onderlinge verhoudinge van die Kategorieë:

Die verskillende Kategorieë is in fyne besonderhede behandel en net enkele aspekte word nog uitgelig.

Die hele leer van die Jainisme bou op die veronderstelling dat daar geen skeppende God is nie, maar dat die *jīva* (lewe,

siel) van ewigheid af bestaan, en ook 'n ewige bestemming het. Die verskillende onderverdelings, sommige waarvan baie kunsmatig is, gee dan duiding aan die geweldige verskeidenheid van lewe wat die Jains in die wêreld waarneem.

Die feit dat dit met die *jīva* nie altyd goed gaan nie, en dat die lewe gewoonlik vol stryd en teleurstelling is, moet verklaar word deur die veronderstelling dat die *jīva* nie die kortpad na die geluksaligheid neem nie. Omdat daar van geen begin of einde van die wêreld sprake kan wees nie, word die verklaring vir die verskillende toestande waarin die *jīva* verkeer, gesoek in die verskillende state waarin dit telkens hergebore word. Hierdie state weer word bepaal deur die vorige inkarnasie van die *jīva* en hoe dit dāār afgeloop het in die stryd teen die *karma* wat die *jīva* omlaagtrek.

Die leer van die *karma* is ten nouste verweef met die leer van die Kategorieë, maar maak nie 'n deel van die getal uit nie, omdat alle Kategorieë op een of ander manier daarmee te doen het. Dit is asof daar telkens 'n mekaar-balanserende paar van Kategorieë teenoor mekaar stry in die betrokke fase van die *jīva* se worsteling om van die *karma*-stof los te kom. Eers by die *mokṣa* (bevryding) het die *karma* geen neertrek-kende krag meer op die *jīva* nie.

3.4 Punte van Kommentaar:

Vanuit die Skrif sou op baie punte kommentaar op die Kategorieë gelewer kon word, maar daar sal met net enkeles volstaan kan word.

3.4.1 By *punya* en *pāpa* moet noodwendig van verdienstelikheid en onverdienstelikheid gepraat word. Die rede is dat dit wel te doen het met gedrag, hetsy goed of sleg, maar dat daar nie verantwoording verskuldig is aan God of aan 'n hoëre Prinsipe. nie. Die enigste wat werklik daardeur geraak word, is elke onderskeie *jīva*, want dit het te doen met sy eie verlossing uit die *samsāra*, of verdere verblyf daarin. Hoewel die moderner neiging by die Jainas is om die voordeel van die gemeenskap as doel te sien by die beoefening van byvoorbeeld *ahimsa*, verander dit wesenlik niks aan die oorspronklike opset, dat die verdienstelikhede eintlik verdienste lewer vir die *jīva* wat dit doen, terwyl die onverdienstelikhede net tot nadeel van die *jīva* strek.

hierteenoor leer die Skrif dat die sonde, die slegte gedagtes, woorde en werke, altyd ten diepste oortreding van God se wil is, en dat die nadeel vir die naaste nie die eintlike ongeregtigheid is nie, maar dat dit wel dāārin lê dat God se eer geskend en sy Naam gelaster is. Buitendien kan geen ware kind van God so min in die wel of weë van die medemens of die gebeure waartussen hy leef, belangstel as wat die Jaina-askeet gaandeweg word namate hy vorder op die pad na die verlossing.

3.4.2 Die voorgaande wys alreeds op 'n onverantwoordelike beoefening van die kultuuropdrag van die mens. Dis hoe genaamd nie verantwoord om terwille van mens se eie vooruitgang op die pad na die verlossing, verkeerde dade deur ander te laat pleeg, soos die voorbeeld waarna verwys is by die beoefening van *ahimsa*. Dit hang weer ten nouste saam met die houding van asketiese wêreldontvlugting en die daarmee gepaardgaande gebrek aan verantwoordelikhedsin,

om werklik jou broer se hoeder te wees. Die toppunt van inkonsekwensie vanuit die Skrif gesien, is dat aan die een kant die lewe van selfs skadelike insekte met oordrewe sorg beskerm word, maar dat die mens, vir sy eie voordeel 'n dood deur verhongering kan bewerkstellig, en daarmee sy hand uitsteek na sy eie lewe. Wie glo dat God die lewe gee, kan nie aanneem dat die doel die middele heilig en dat aan hierdie selfmoord op die pad na die verlossing 'n ereplek toegeken kan word nie.

3.4.3 Die eindbestemming van die mens lê nie in selfverwesenliking, of die bereiking van bevryding uit die binding van die liggaam nie. Dit kan buitendien nie bereik word deur 'n aantal meganiese prosesse, soos waarna die *āśrava* en die *bandha*, die *saṃvara* en *nirjarā* lyk nie.

Die verlossing uit die slawebande in sonde geskied volgens die Skrif op 'n heeltemal ander wyse, waaroor daar 'n groot "nogtans" geskryf staan. Al is die sonde soos skarlaken, dit sal wit word soos wol. Juis omdat die mens homself nie kan verlos nie, en sō dreig om sy Godgegewe bestemming mis te loop, gee God Self die uitredding. Aan die eis van sy geregtigheid word volkome voldoen deur Een wat Borg staan vir die ellendige skuldenaar, en dis uit louter genade, sonder enige verdienste aan sy kant, dat die mens uit die ewige dood verlos word. Wie natuurlik nie glo in God nie, sal meen dat dit darem vir 'n mens 'n maklike manier is om van al sy onverdienstelikheid bevry te word. Dit lyk asof die geloof 'n wondermiddel is tot redding. Maar dis juis sō, dat die wonder van Gods genade die mens, in homself verlore, red en nieteenstaande sy eie verdorwenheid, die ewige

lewe gee.

Die eindbestemming van die mens, deur die Gees van God herskep, is om op die nuwe aarde, onder die nuwe hemel te verskyn met geheiligde siel en verheerlikte liggaam, om sō in staat te wees om aan God al die eer en die lof en die aanbidding toe te bring tot in alle ewigheid.

3.4.4 Die Jainisme, wat so'n ryke skat van navorsingskennis op baie gebiede het om aan die wêreld te bied, gaan mank aan die onoorkomelike probleem van 'n verkeerde uitgangspunt, te wete, dat God nie bestaan nie. By al die meriete wat hierdie denkstelsel mag hê, kan dit geen werklike antwoorde bied op die kernvrae "Wat is ek?", "Waar kom ek vandaan?" en "Wat sal van my word?" nie. Koue logika en onderskeidinge tot in die allerfynste, sowel as al die gestrengheid van die mens kan nooit in die plek tree van die Evangelie van Jesus Christus nie. Hy het immers so duidelik geleer: "Ek is die weg en die waarheid en die lewe. Niemand kom na die Vader behalwe deur My nie" (Joh. 14 vers 6). Daarmee is die eintlike verlossingsleer gegee. Dis nie geleë in 'n lewe wat deur allerlei stadia moet gaan om volgens 'n vaste patroon van geloof, kennis en gedrag tesame met beoefening van gestrenghede sy eie heil te moet uitwerk, en meesal nie daarin slaag nie. Eerder is dit 'n wonder van goddelike liefde wat die gevalle, ontredderde mens toeroep: "My genade is vir jou genoeg".

ABSTRACT

The Jainistic doctrine of categories

This study attempts to trace Jainism to its roots in the original, pre-Vedic religion of the ancient Harappa civilization. Vardhamana Mahāvīra, universally accepted as the founder of this religion, was according to ancient Jaina scriptures, the twentyfourth *tīrthankara* of the present *avasarpiṇī-ara* (declining period), and he built the doctrine on ancient dogmas as well as doctrines pursued by his predecessor Parśva.

Jainism is not merely a reaction against the prevalent religion of Brāhmanism in the sixth century B.C. with its predominant animal sacrifices.

Jainism was found to be a complete and original religion, being *kriyavāda* (creating its own future), *nāstika* (not accepting the authority of the Vedas, or of a transcendent God) *avāidika* (heterodox) and Shramanic. It denounces the Brahmanistic discrimination on account of caste, but acknowledges diversification on the grounds of conduct. Some of the basic dogmas of Jainism are the doctrine of *samsāra* and transmigration, the dominance of *karma* as the material envelope of deeds that keeps the *jīva* (soul, self) weighted down in the mundane cycle, and the high ethical ideal of *ahimsa* (non-violence).

The ultimate goal of Jainism is *mokṣa* (liberation of the *jīva* from bondage by *karma*). The doctrine of *tattvāni* (categories or fundamental principles) is actually the way the *jīva* follows to emancipation. The two chief categories of *jīva* and *ajīva* (non-soul, non-self) are supplemented by five other categories,

i.e. *aśrava* (influx) *bandha* (bondage), *saṃvara* (checking of influx), *nirjarā* (shedding of *karma*) and *mokṣa* (according to the *Digambara*). The *Śvetāmbara* as well as minor sects like the *Loṅka*, *Sthānakavāsī*, *Terāpanthī* and the *Anuvrat* acknowledge *punya* (merit) and *papa* (demerit) as additional categories. The goal of Jainism is attained by the *tri-ratna* (three jewels) of *samyak darśana* (right belief), *samyak jñāna* (right knowledge) and *samyak caritra* (right conduct) in conjunction with *tapas* (practice of austerities). The emancipated *jīva* reside in eternal bliss in *Siddha-bīḷa* or *nirvāna* at the top of the world, having achieved liberation without intervention of a transcendental Divinity.

BIBLIOGRAFIE

I. AANGEHAALDE WERKE

- AALDERS, G.J.D. 1951. Paulus en de antieke cultuurwereld. Kampen, Kok. 171p.
- ANON. 1942. Mahavira the man of dauntless energy. The Aryan path, 13(3):97-99, March. (Inleidingsartikel).
- BASHAM, A.L. 1956. The wonder that was India. London, Sidgwick & Jackson. 568p.
- BASHAM, A.L. 1958. Jainism and Buddhism. (In De Bary, W.T., red. Sources of indian tradition. New York, Columbia University Press. 37-92).
- BASHAM, A.L. 1959. Jainism. (In Zaehner, R.C., red. The concise encyclopaedia of living faiths. 2nd impression, 1964 c1959. London, Hutchinson. p.261-266).
- BERGEMA, H. 1941. De leer der Jaina's. Philosophia reformata, 6:21-40.
- BHANDRI, K.J. 1957. Services of Jainism to India. (In Jainism. Bombay, Shree Vallabh Suri. p. 4-59). (Shree Vallabh Suri Jain literature series Pushpa 2).
- BRADLEY, D.G. 1963. A guide to the world's religions. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall. 182p.
- BROWN, W.N. 1956. Jainism. (In The encyclopedia Americana. Chicago, Americana Corporation. 15:28b-c).
- CASA, C.D. 1971. Jainism. (In Bleeker, C.J. & Widengren, G., reds. Historia religionum 2, religions of the present. Leiden, Brill. 715p.
- CHAKRAVARTI, A. 1957. The religion of Ahimsa. The essence of Jaina philosophy and ethics. Bombay, Ratanchand Hirachand. 277p.
- CHARPENTIER, J. 1922. The history of the Jainas. (In The Cambridge history of India. Cambridge University Press. 1:150-170).

- CHATTERJEE, S. & DATTA, D. 1948. An introduction to Indian philosophy. 3rd ed., rev. Calcutta, University of Calcutta. 496p.
- CHITRABHANU, M. 1970. Jainism - a way of thinking and living. (In Dunne, F.P. jr., red. The world religions speak on 'The relevance of religion in the modern world'. The Hague, Junk. p.97-106. (World Academy of Art and Science, 6).
- DASGUPTA, S. 1957. A history of Indian philosophy. Cambridge, University Press. 529p. (veral p. 167-207).
- DASGUPTA, S. 1969. History of Indian philosophy. (Abridged by Agarwal, R.R. & Jain, S.K.) Allahabad, Kitab Mahal. 230p. (veral p. 42-62).
- DESAI, M.S. 1956. Essential principles in a nutshell. Rendered by Shangui Ratna Lal Jain. Dhuliaganj, AGRA, Desai, Digamber Jain Mandir. 89p.
- DEUSSEN, P. 1907. Outlines of Indian Philosophy. Berlin, Curtius. 70p.
- DHARANENDRAIYA, K.S. 1950. Jain Culture. The Aryan path, 21(6):260-264, Jun.
- DIWAKER, S.C. 1973. The philosophy of karma. Jain journal, 7(3):133-141, Jan.
- DIXIT, K.K. 1971. Jaina onthology. Ahmenabad, L.D. Inst. of Indology. 203p. (Lalbhai Daltatbhai series no. 31).
- FRAUWALLNER, E. 1953. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. 1. Salzburg, Müller. 495p. (Veral p. 174-272).
- FRAUWALLNER, E. 1956. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. 2. Salzburg, Müller. 348p. (Veral p. 251-294).
- GLASENAPP, H. von 1942. The doctrine of Karman in Jain philosophy. Translated from the original German by G. Barry Gifford, and revised by the author. Ed. by Hiralal R. Kapadia. Bombay, The Trustees, Bai Vijibai Jivanlal Panalal Charity Fund. 104p.
- GLASENAPP, H. von. 1943. Die Religionen Indiens. Stuttgart, Kröner, 394p.

- GLASENAPP, H. von. 1949. Die Philosophie der Inder. Stuttgart, Kröner. 501p. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 195). (Veral p. 295-301).
- GLASENAPP, H. von. 1963. Non-Christian religions A to-Z. New York, Grosset & Dunlap. 278p.
- GLASENAPP, H. von. 1964. Der Jainismus; eine indische Erlösungsreligion. Hildesheim, Olm. 505p. (Kultur und Weltanschauung, Bd. 1).
- GOKHALE, B.G. 1961. Indian thought through the ages. London, Asia Publishing House. 236p.
- GOWEN, H.H. 1934. A history of religion. London, Soc. for Promoting Christian Knowledge, 698p. (Veral p. 321-325).
- GUSEVA, Natalia, R. 1971. Jainism. Translated from the Russian by Y.S. Redkar. Bombay, Sindhya Publications. 108p.
- HAAGEN, P.C. 1959. Lesser living religions of India. (In Vos, H.F. red. Religions in a changing world, p. 233-262. Chicago, Moody Press).
- HARDON, J.A. 1965. Religions of the world. 4de dr. Westminster: Newman. 539p.
- HEILER, F. 1959. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart, Reclam. 1063p.
- HIRIYANNA, M. 1952. Outlines of Indian philosophy. London, Allen & Unwin. 419p. (Veral p.155-173).
- HOPFE, L.M. 1976. Religions of the world. Beverley Hills: Glencoe. 308p.
- HOPKINS, E.W. 1924. Ethics of India. New Haven, Yale University Press. 265p.
- HUME, R.A. 1911. An interpretation of India's religious history. New York, Revell. 224p.
- JACOBI, H. 1906. Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvātis Tattvārthādhigama Sūtra Übersetzt und erläutert. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 60:287-325; 512-551.

- JACOBI, H. 1912d. Jain cosmography. (In Encyclopaedia of religion and ethics. New York, Scribner. 4:160-161).
- JACOBI, H. 1915. Jainism. (In Encyclopaedia of religion and ethics, New York, Scribner. 7:465-474).
- JACOBI, H. 1964a. Jaina Sūtras I. Delhi, Motilal Banarsidass. 324p. (Sacred books of the East, 22, red. Müller, F.M.).
- JACOBI, H. 1964b. Jaina Sūtras II. Delhi, Motilal Banarsidass. 456p. (Sacred books of the East, 45, red. Müller, F.M.).
- JACOBI, H. 1967. Jainism. (In Bhattacharya, S., red. A dictionary of Indian history. Calcutta, University of Calcutta. p. 566-567).
- JACOBI, H. 1970a. Jain metaphysics and ethics. (In Jacobi, H. Kleine Schriften. Wiesbaden. Steiner. 2:790-797).
- JACOBI, H. 1970b. The place of Jainism in the development of Indian thought. (In Jacobi, H. Kleine Schriften. Wiesbaden, Steiner. 2:765-789).
- JAIN, C.R. 1926. What is Jainism? Delhi, Imperial Printing Press. 16p. (The Jain MITTRA Manual).
- JAIN, H. 1957. What is Jainism. (In Jainism. Bombay, Shree Vallabh Suri. p. 4-59). (Shree Vallabh Suri Jain literature series Pushpa 2).
- JAIN, P.K. 1969-1970. The misery - its what, why and how - Jain journal, 4(1): 30-38, Jul.
4(2): 97-106, Okt.
4(2): 27-35, Jul.
- JAIN, P.R. 1955. The fundamentals of Jainism. The Aryan path 26(1): 16-20, Jan.
26(2): 70-75, Feb.
- JAINI, J.L. 1948. The Jaina Universe. Lucknow, Prusada. 14p. (The sacred books of the Jainas, v.12) (J.L. Jaini memorial series, v.9).
- JINDAL, K.B., red. 1958. The prefaces. Calcutta, Mukhopadhyay. 232p.

- JINDAL, K.B. 1972. Reals in Jainism. Jain journal, 7(3): 77-82, Okt.
- KARNATAKI, K.D. 1961. Jainism: its distinctive features and their impact on our composite culture. (In Lord Mahavira and his teachings. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 51-56). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 8).
- KIRFEL, W. 1959. Symbolik des Hinduismus und des Jinismus. Stuttgart, Hiersemann, 167p.
- KREMSEER, Leona S. 1970. Twenty most asked questions about Jainism. Jain journal, 4(3):174-185, Jan.
- LAW, B.C. 1961. Fundamental principles of Jainism. (In The doctrines of the Jainas. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p.1-36). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 7).
- LAW, B.C. 1965. What is moral behaviour in Jainism. The Aryan path, 36(6):271-273, Jun.
- LAW, B.C. 1968. The essence of Jain religion and philosophy. The Aryan path, 39(6):255-259, Jun,; 39(7):310-313, Jul.
- MANDAWAT, S.L. 1968. Jaina ethics and economic prosperity. Jain journal, 3(1):30-39, Jul.
- MASHRUWALA, K.G. 1948. Non-violence through the ages. The Aryan path, 19(4):146-152, Apr.
- MEHTA, M.L. 1954. Outlines of Jaina philosophy. Bangalore, Jain Mission Society. 158p.
- MEHTA, M.L. 1969. Jaina culture. Varanasi, P.V. Research Institute. 152p.
- MISHRA, M.U. 1957. History of Indian philosophy, I. Allaha=bad, Tīrabhukti Publications. 562p. (Veral Jainism, p. 222-326).
- MISHRA, M.U. 1966. History of Indian philosophy, II. Allaha=bad, Tīrabhukti Publications. 658p. (Veral Jaina Logics, p. 476-479).

- MURTY, K.S. 1965. Towards understanding India. Bombay, Indian Council for Cultural Relations. 120p.
- NOSS, J.B. 1969. Man's religions: 4th ed. London, Macmillan. 598p. (Veral Jainism, a study in ascetism. p. 111-122).
- PARRINDER, E.G. 1966. Recent views of Indian religion and philosophy. Religious studies, 1:109-118.
- PARRINDER, E.G. 1968. What world religion teach. London, Harrap. 229p.
- PIKE, E.R. 1948. Ethics of the great religions. London, Watts. 247p.
- PRASADA, A. 1940. Reincarnation in Jainism. The Aryan path, 11(4):571-573, Nov.
- PRASADA, A. 1942. The contribution of Jainism to religious thought. The Aryan path, 13(3):99-103, Mrt.
- PRASADA, A. 1943. The goal and the graded way in Jainism. The Aryan path, 14(3):112-116, Mrt.
- RADHAKRISHNAN, S. 1951. Indian philosophy, I. New York, Macmillan. 738p. (Veral: The pluralistic realism of the Jainas, p. 286-340).
- RADHAKRISHNAN, S. & MOORE, C.A. red. 1957. A source book in Indian philosophy. Princeton, N.J., Princeton University Press. 584p. (Veral: Jainism, p. 250-271).
- RAWLINSON, H.G. 1941. Indian influence on the West. (In O'Halley, L.S.S., red. Modern India and the West; a study of the interaction of their civilizations. London, Oxford Univ. Press. p. 535-566).
- RENOU, L. 1953. Religions of ancient India. London, University of London, Athlone Press. 139p. (Jordan lectures in comparative religion, 1).
- RENOU, L. 1961. Hinduism. London, Prentice-Hall International. 255p.
- SANGHAVI, S. 1950. Pacifism and Jainism. Banaras, Jain Cultural Research Soc. 21p.

- SCHUBRING, W. 1962. The doctrine of the Jainas. Described after the old sources. Translated from the revised German edition by Wolfgang Beurlin. Delhi, Motilal Banarsidass. 335p.
- SCHUBRING, W. 1964. Der Jinismus. (In Schröder, C.M., red. Die Religionen der Menschheit, Bd. 13: Die Religionen Indiens, III. Stuttgart, Kohlhammer. p. 219-240).
- SCHUBRING, W. 1966. The religion of the Jainas. (Translated by Sen, A. & Burke, T.C.). Calcutta, Sanskrit College. 43p.
- SCHULBERG, Lucille. 1969. Historic India. Amsterdam, Time-Life International. 190p.
- SCHWEITZER, A. 1956. Indian thought and its development. London, Adam & Black. 272p.
- SEN, A.C. 1953. Elements of Jainism. Calcutta, Indian Publicity Society. 78p.
- SHAH, U.P. 1973. Jainism. (In Encyclopaedia Britannica, Macropaedia. Chicago. 10:8-14).
- SHARMA, C. 1952. Indian philosophy. Banaras, Kishore. 574p. (Veral: p.51-83).
- SHARMA, C. 1960. A critical survey of Indian philosophy. London, Rider. 415. (Veral: p.48-68).
- SHARMA, I.C. 1965. Ethical philosophies of India. Edited and revised by Stanley M. Daugert. London, Allen & Unwin. 374p. (Veral: p.121-146).
- SHASTRI, I.C. 1955. Jainism and the way to spiritual realization. The Aryan path, 26(5): 215-220, Mei; 26(6): 251-255, Jun.
- SHASTRI, I.C. 1968. The Jaina life - an outline. The Aryan path, 39(4): 163-166, Apr.
- SINHA, J. 1952. A history of Indian philosophy, II. Calcutta, Central Book agency. 752p. (Veral: The Jaina philosophy, p. 178-278).

- SKRYWER ONBEKEND. 1972. Titel Onbekend. Jain journal, vol VI. Apr. 1972.
- SKUTCH, A.F. 1951. Ahimsa on the farm. The Aryan path, 22(3): 135-142, Mar.
- SKUTCH, A.F. 1972. Thoughts on Ahimsa. The Aryan path, 43(5):190-194, Mei.
- SMART, R.N. 1970. Jainism. (In Brandon, S.G.F., red., A dictionary of comparative religion. New York, Scribner's Sons. p. 366-367).
- STEVENSON, Sinclair Mrs. 1970. The heart of Jainism. New Delhi. Munishram Manoharlal. 336p. (Herdruk van 1e uitgawe: Oxford University Press, 1915).
- STRAUSS, O. 1925. Indische Philosophie. München, Reinhardt. 286p. (Veral: p. 35-118).
- TALJAARD, J.A.L. 1976. Polished lenses. Potchefstroom, Pro Rege, 306p.
- TATIA, N. 1953. Jaina culture. The Aryan path, 24(5): 234-238, Mei.
- THAKUR, U. 1964. Studies in Jainism and Buddhism in Mithilā. Varanasi, Chowkamba Sanskrit Series Office. 197p. (The Chowkamba Sanskrit studies, V. 43).
- TOMLIN, E.W.F. 1958. The Eastern Philosophers; an introduction. London, Hutchinson. 320p.
- UPADHYE, A.N. 1935. Pravacanasāra; a pro-canonical text of the Jainas. 2nd ed. Bombay, Shetha Manilal Revashankar Jhaveri. 376p.
- VAN DER WALT, B.J. 1981. Van Atene na Genève. Potchefstroom, Pro Rege, 316p.
- VAN PEURSEN, C.A. 1957. Creatianisme, Traducianisme, Generationisme. (In Christelyke encyclopedie 2. Kampen, Kok, p. 314).
- VOGEL, J. Ph. 1948. Het Boeddhisme. (In Van der Leeuw, G. red. De godsdiensten der wereld, I. Amsterdam, Meulenhof. p. 432-435).

- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 1933. Het Calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte. Amsterdam, Paris. 319p.
- WACH, J. 1958. The comparative study of religions. New York, Columbia University Press. 231p.
- WADIA, B.P. 1961a. Choose the great road. (In Lord Mahavira and his teachings. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 57-60). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 8).
- WADIA, B.P. 1961b. Jainism, a way of life. (In the Doctrines of the Jainas. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 55-80). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 7).
- WAYMAN, A. 1967. Significance of dreams in India and Tibet. History of religion, 7(1):1-12, Aug.
- ZAVERI, J.S. 1970. Non-absolutist realism of the Jainas. Jain journal, 5(2):64-75, Okt.

ZIMMER, H. 1952. Philosophies of India; ed. by Joseph Cambell. Pt. 3: The philosophies of eternity, I: Jainism. London, Routledge & Kegan Paul. p. 181-279.

II. GERAADPLEEGDE WERKE

- ANDERSON, J.N.D. 1960. The world's religions. 3rd ed., 2nd print. London, Interservice Fellowship. 208p.
- ANON. 1953. Jains. (In Encyclopaedia Britannica. Chicago. 12:868-869).
- ANON. 1961. Relics. (In The universal world reference encyclopedia; an authoritative compilation of knowledge. Chicago, Consolidated Book Publishers. 11:4128).
- ANON. 1968. Dschaina, Jaina. (In Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden; 17 Völlig neubearb. Aufl. des Grossen Brockhaus. Wiesbaden, Brockhaus. 5:127-128).
- ANON. 1969. Dschainismus. (In Das grosse Duden-Lexikon in acht Bänden (Vorauslexikon zu Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Mannheim, Bibliographisches Institut. 2:491).

- ANSTEY, Vera. 1941. Economic development. (In O'Malley, L.S.S., red. Modern India and the West. a study of the interaction of their civilizations. London, Oxford Univ. Press. p. 258-304).
- ANTOINE, R. 1972. A Sanskrit manual for high schools, part I. Calcutta, Xavier. 166p.
- BENZ, E. 1959. On understanding non-christian religions. (In Eliade, M. & Kitagawa, J.M. reds. The history of religions. Chicago, University of Chicago Press. p. 115-131).
- BHARGAVA, D. 1968. Jaina Ethics. Delhi, Motilal Banarsidass. 296p. (A thesis approved for the degree of Doctor of Philosophy by the University of Delhi).
- BHATTACHARJI, S. 1970. The Indian theogony. Cambridge, University Press. 379p.
- BUCKLEY, E. 1956. Jainism. (In The encyclopedia Americana. Chicago, Americana Corporation. 15:597).
- BURCH, G.B. 1963. Jain Philosophy and modern science. The Aryan path, 34(2):57-61, Feb.
- CHAKRAVARTHY, A. 1954. Jain ideas in the modern world. The Aryan path, 25(10): 461-464, Oct.
- CHOKSEY, S.H. 1965. A summary of 'Shreemad Rajchandra'-a study, vol. 1 & 2. Bombay. (A Thesis submitted to the University of Bombay for the Ph.D Degree. 72p).
- DAVIDS, T.W.R. 1908. Ahimsā. (In Encyclopaedia of religion and ethics. New York, Scribner, 1:231).
- DE BARY, W.M. 1958. Introduction. (In De Bary, W.M., red. Sources of Indian tradition. New York, Columbia University Press. p.).
- DEO, S.B. 1961. Lord Mahavira - an evaluation. (In Lord Mahavira and his teachings. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 21-24). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 8).
- GANGULI, J.M. 1940. Rebirth and modern civilization. The Aryan Path, 11(11):574-577, Nov.

- GILMORE, G.W. 1980. Jainism. (In *The new Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge*. New York, Funk & Wagnalls. 6:86-88).
- GLASENAPP, H. von. 1928. Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. 72p.
- GONDA, J. 1948. Inleiding tot het Indische denken. Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 317p. (Veral, p. 68-75).
- HEGGER, H.J. 1973. India, land van tranen. Velp, Stichting Reformatorische Hulpactie 'Woord en Daad'. 172p.
- HIRIYANNA, M. 1949. The essentials of Indian philosophy. London, Allen & Unwin. 216p.
- HOERNLE, A.F.R. 1908. Ājīvikas. (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 1:259-268).
- HOLM, Jean. 1977. The study of religions. New York, Seabury. 118p.
- JACOBI, H. 1908. Ages of the world. (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 1:202).
- JACOBI, H. 1910. Atheism (Jain). (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 2:186-187).
- JACOBI, H. 1912a. Death and disposal of the dead (Jain). (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 4:484-485).
- JACOBI, H. 1912b. Demons and spirits (Jain). (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 4:608).
- JACOBI, H. 1912c. Digambaras. (In *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York, Scribner. 4:704).
- JACOBI, H. 1923. Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, und deren Beweise für die Dasein Gottes. Bonn, Schroeder. 136p. (Geistesströmungen des Ostens, Bd. 1).
- JAMES, E.O. 1957. History of religions. New York, Harper. 237p.

- JHAVERI, Indukula H. 1955. The approach of Jainism to ethics and Haribhadra's contribution to it. The Aryan path, 26(4):167-170, Apr.
- JAINI, J.L. 1927. Gommatsara Jiva-kanda. Lucknow, The Central Jaina Publishing House. 347p. (The sacred books of the Jainas, v.5).
- JOAD, C.E.M. 1946. Guide to philosophy. London, Gollancz. 592p.
- JURJI, E.J. 1960. Jainism. (In Collier's encyclopedia. New York, Collier. 10:590).
- K.C.L. 1969. Bhargava, D. Jaina ethics. Jain journal, 3(3):141-143, Jan.
- KELLETT, E.E. 1933. A short history of religions. London, Gollancz. 607p.
- KRAEMER, H. 1958. Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof. Nijkerk, Callenbach. 390p.
- LAW, B.C. 1949. Some Jaina canonical sūtras. Bombay, Royal Asiatic Society. 213p.
- LAW, B.C. 1955. The Indian conception of soul. The Aryan path, 26(5):201-208, Mei.
- LIFE (Chicago). 1957. The world's great religions. New York, Time incorporated. 310p.
- MALLINATH, C.S. 1961. What Jainism offers the world. (In Lord Mahavira and his teachings. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 37-41). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 8).
- HALVANIA, D. 1961. Lord Mahavira's anudharmika conduct. (In Lord Mahavira and his teachings. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 25-30). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 8).
- MEHTA, M.L. 1955. Jaina psychology; a psychological analysis of the Jaina doctrine of Karma. Amritsar, Sohenlal Jaindharma Pracharak Samiti. 220p.
- MILES, J.R. Jr. 1976. Jain and Judaeo-Christian respect for life. American academy of religion journal, 44:453-457, Somer.

- ODDIE, G.A. 1977. Religion in South Asia. London, Curzon. 204p.
- OOSTHUIZEN, G.C. 1978. Godsdienste van die wêreld. Pretoria, N.G. Kerkboekhandel Transvaal. 384p. (Veral: Jainisme, p. 240-247).
- PARRINDER, G. 1961. Worship in the world's religions. London, Faber & Faber. 239p.
- PARRINDER, G. 1964. The Christian debate: light from the East. London, Gollancz. 159p.
- PITT, M.S. 1955. Jainism. (In Twentieth century encyclopedia of religious knowledge; an extension of the New Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge. Grand Rapids, Mich., Baker Book House. p. 588).
- RADHAKRISHNAN, S. 1927. The Hindu view of life. London, Allen & Unwin. 133p. (Upton lectures delivered at Manchester College, Oxford, 1926).
- RAO, M.A.V. 1965. The Jaina tradition in modern eyes. The Aryan path, 36(2):73-77, Feb.
- REGAMEY, C. 1951. Der Jinismus. (In König, F. Christus und die Religionen der Erde; Handbuch der Religionsgeschichte, 3. Bd. Freiburg, Herder, p. 209-220).
- SCHUBRING, W. 1926. Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 7, Bd. 14).
- SHAH, C.J. 1961. Glory of Jainism. (In The doctrines of the Jainas. Bombay, Godiji Jaina Upashraya. p. 77-80). (Shree Vallabhsuri Jaina literature series, no. 7).
- SHASTRI, I.C. 1962a. A Jain Householder's vows. The Aryan path, 33(10):448-452, Okt.
- SHASTRI, I.C. 1962b. The right attitude. The Aryan path, 33(6): 253-257, Jun.
- SINGHI, B.M. 1973. Is Mahavira relevant today? Jain journal, 7(3):120-123, Jan.

- STOKER, H.G. 1970. Oorsprong en rigting, II. Kaapstad, Tafelberg. 443p.
- TATIA, N. 1951. Studies in Jaina philosophy. Calcutta, The Modern Art Press. 327p. (D.Litt. Thesis, Univ. Calcutta).
- TUXEN, P. 1949. Brahmanism, Jainism and Buddhism. (In Konow, S. & Tuxen, P. The religions of India. Copenhagen, Gad. p. 88-90).
- WARREN, S.J. 1875. Over der godsdienstige en wijsgerige begrippen der Jaina's. Zwolle, Willink. 112p. (Proefschrift vir Dr. in de wijsbegeerte en letteren, Leiden).
- WEILER, R. & HARDY, P. 1958. Explanatory note. (In De Bary, W.T., red. Sources of Indian tradition. New York, Columbia University Press. xi-xiii).
- YOGY, G. 1947. Jainism as a message of peace. The Aryan path, 28(2):72, Feb.
- ZAEHNER, R.C. 1966. Hinduism. London, Oxford University Press. 210p.

III. NADERE AANDUIDING VAN ENKELE WERKE

- Ākāraṅga Sūtra kyk JACOBI, H. 1964a. Jaina Sūtras I. Kalpa Sūtra kyk JACOBI, H. 1964a. Jaina Sūtras I. Sūtrakṛitāṅga kyk JACOBI, H. 1964b. Jaina Sūtras II. Umasvati se Tattvārthadhigama Sūtra kyk JACOBI, H. 1906. Eine Jaina-Dogmatik. (U.T.S.) Uttarādhyaṇa (Die Utt.) kyk JACOBI, H. 1964b. Jaina Sūtras II.