A INLEIDING

1. Pāli

Die teks wat hier vertaal is, is opgeskryf in Pāli (letterlik: norm, kanon, kanoniese teks). Dit maak ons al dadelik attent op die feit dat die taal Pāli van vroeg af in 'n baie hoë mate geassosieer was met die bewaring van die leer van die Boeddha. Dit wil nie sê dat die Boeddha sy leer oorspronklik in Pāli uitgespreek het nie. Trouens, dit is nie bekend wat sy moedertaal was of van watter taal of tale hy in sy onderrig gebruik gemaak het nie.

Van die pre-historiese tye af tot vandag toe was Indië altyd gelyktydig bevolk deur 'n groot aantal rasse en kulture, met 'n groot aantal tale. Die moeilikheid en die noodsaaklikheid om uit hierdie botsende veelheid 'n geïntegreerde eenheid te skep, was altyd die groot historiese uitdaging van Indië. Om die pluralistiese situasie in die tyd van die Boeddha te verstaan, moet ons teruggaan tot ongeveer 1000 jaar voor sy geboorte. Êrens (die historici werk hier nog met waarskynlikhede) tussen die jare 2000 en 1600 v.C. het die Ariërs vanuit die noorde Indië begin binneval en die gevestigde, hoër-ontwikkelde Indus-beskawing daar omver gewerp. Hierdie Ariërs was verwant aan die rondtrekkende groepe wat rondom die derde millennium v.C. ook in Wes-Europa 'n groot bydrae gemaak het tot die ontwikkeling van die Griekse, Romeinse, Keltiese, Germaanse en ander ou kulture.

Hierdie nomadiese stamme het waarskynlik 'n aantal Ariese dialekte in die Indiese sub-kontinent ingedra. Dit is ook moontlik dat die verskeidenheid van dialekte in Indië toegeneem het as gevolg van hul verdere omswerwinge. Twee nouverwante Oud-Indo-Ariese dialekte, naamlik Vedies en Sanskrit, het mettertyd die status van gestandaardiseerde prestige-tale bereik. Ten tye van die Boeddha was Sanskrit egter nie meer 'n gesproke volkstaal nie, maar slegs die taal van geleerdheid, baie soos Latyn gedurende die Europese Middeleeue, of soos Nederlands vroeër in die eeu in Suid-Afrika. Gelyktydig met en na die vaslegging van Vedies en Sanskrit, het talle van die ander volkstale bly ontwikkel, en sommige het self mettertyd ook literêre veredeling te beurt geval. Ten tye van die Boeddha is 'n groot aantal van

hierdie Prakrit — oftewel Middel-Indo-Ariese tale in Indië gepraat. Pāli was in alle waarskynlikheid een van hierdie tale, en is miskien afkomstig van nog 'n Oud-Indo-Ariese dialek, afgesien van Vedies-Sanskrit.

Waar Pāli presies gepraat is, is nog hoegenaamd nie deur die historici besleg nie. Die vermoede bestaan algemeen dat dit êrens in die sentrale of westelike gedeelte van Noord-Indië was, verder wes in elk geval as die gebiede van Kosala (moderne Oudh) en Magadha (moderne Patna en Gaya), aan die voetheuwels van die Himalayas, waar die Boeddha sy lewenswerk verrig het. Pāli word vandag in elk geval nie meer, soos dit die geval in die Pāli-kommentare was, vereenselwig met die Prakrittaal Māgadhī, wat miskien deur die Boeddha self gebruik is nie.

Die Boeddha het hom sterk uitgespreek teen die vaslegging van sy leer in die religieuse en filosofiese statustaal Sanskrit, en het die deurgee daarvan in die verskillende omgangstale, waarvan een dus hoogswaarskynlik Pāli was, aangemoedig. Dit het stellig die vinnige verspreiding van sy leer bevorder, maar terselfdertyd sektevorming in die hand gewerk. Namate Boeddhisme veld gewen en akademies respektabel geword het, het sommige sentra setels van Boeddhisme geword en het sommige van die streektale, waaronder Pāli, gevestig geraak as literêre tale. In die tolerante gees wat ou Indië in so 'n hoë mate gekenmerk het, is aan die vrye beweging van idees vrye teuels gegee.

'n Gevolg van die lewendige intellektuele verkeer was dat wedersydse beïnvloeding en kontaminasie van die verskillende Prakrittale nie uitgebly het nie. Pāli self vertoon in die loop van sy meer as 2500-jarige geskiedenis 'n verskeidenheid van stadia en vorme.

Namate die Boeddhiste hul opvattinge teen die Hindoes verdedig en uitgewerk het, het Sanskrit in die Boeddhisme self 'n al belangriker rol begin speel, met die gevolg dat 'n tipies Boeddhistiese vorm van gemengde Sanskrit ontwikkel het. Die Pāli-geskrifte self vertoon ook algaande sterker beïnvloeding deur Sanskrit. Op die subkontinent van Indië het Pāli as gesproke volkstaal mettertyd op 'n onbekende tydstip van die toneel verdwyn. As literêre taal het dit daar tot ongeveer die 14e eeu 'n rol bly speel. Dit het hoofsaaklik bly voortleef as die medium waarin die kanon van een van die vroeg-Boeddhistiese skole (die Theravāda) oorgelewer en tot vandag toe bewaar word in veral Sri Lanka, Thailand en Birma. Afgesien van die Theravāda-kanon, het deur die eeue tot vandag toe ook 'n groot kommentariële, historiese, mediese, astronomiese en linguïstiese literatuur in Pāli ontwikkel. Vandag het dit in Theravāda-lande ongeveer dieselfde funksie en status as Latyn in die Rooms-Katolieke kerk.

Om hierdie skets af te rond, kan die leser daaraan dink dat talle tale wat vandag in die Indiese wêreld gepraat word, ontwikkelinge is van die ou taalsisteem wat ongeveer 2000 jaar v.C. deur die Ariërs daar ingedra is. Tot hierdie hedendaagse tale (Moderne Indo-Aries) behoort onder andere Hindi en Sinhalees, amptelike tale

van onderskeidelik Indië en Sri Lanka. Dit behoort ook duidelik te wees dat Pāli inderdaad, wat woordeskat en grammatikale struktuur betref, verlangs verwant is aan Afrikaans.

2. Die Pāli-kanon *(Tipiṭaka)*

Die Pāli-kanon waarin die (M) SPS voorkom, is die oorgelewerde kanon van die vroeg-Boeddhistiese Theravāda-skool. Dit is van belang om te weet wat die plek van die (M) SPS in die geheel van die Pāli-kanon is, asook om die proses van kanonvorming wat agter die uiteindelike, finale vorm van die (M) SPS lê, te onderken.

2.1 Die baie omvangryke kanon van die Theravāda-skool staan bekend as die *Tipiṭaka* (letterlik: die drie mandjies, dit wil sê die drie houers van die tradisie). Die drie houers is die volgende:

2.1.1 *Vinaya Piṭaka* (die houer van monastiese gedragsreëls)

Dit bestaan uit drie verdere onderafdelings, en bevat die 227 reëls van die Boeddhistiese monastiese dissipline:

2.1.2 *Sutta Piṭaka* (die houer van die dialoë of leerredes van die Boeddha)

Die (M) SPS kom hierin voor. In die geheel is hierdie versameling 'n lewendige en onderhoudende beskrywing van die Boeddha se omswerwinge in Noord-oos Indië, en sy gesprekke met allerlei mense, waarin hy sy leer uiteensit. Van die oudste en histories mees outentieke gedeeltes van die Boeddhistiese tradisie kom hierin voor. Hierdie gesprekke wemel van anekdotes en skitterende vergelykings waarin die Boeddha na vore tree as 'n mensliewende en humoristiese man, 'n skerpsinnige waarnemer van die menslike wêreld, 'n groot denker sowel as 'n groot opvoeder en leermeester. Die gedagtes wat uitgedruk word is kennelik so nuut en vars dat hulle in die uiterste strakheid van taal uitgedruk word, asof elke woord met die grootste omsigtigheid geuiter is. Die taal is nog vars, naby die oorspronklike ontdekking van die waarheid deur die Boeddha. Die styl van die ouer gedeeltes van die kanon maak dit duidelik dat die Boeddha 'n helder kommunikasie met die gewone man in sy eie taal verkies het, en hom afgekeer het van enige sweem van geswolle geleerddoenery en elitisme.

Die *sutta piṭaka* bestaan uit vyf *nikāyas* (versamelings):

(a) *Dīgha Nikāya* (die versameling van lang *suttas).* Die 34 lang *suttas* word

weer onderverdeel in drie *vaggas* (afdelings), naamlik
Die *Sīlakkhanda-vagga* met 13 *suttas*
Die *Mahā-vagga* met 10 *suttas*
Die *Pāṭika-vagga* met 11 *suttas*

Die *(M) SPS* is *sutta 22* van die *Dīgha Nikāya*, en val dus onder die *Mahavāgga.*

Van die heel beste gesprekke van die Boeddha kom in die *Dīgha Nikāya* voor, en hierdie versameling moet in die algemeen en as geheel genome waarskynlik gereken word as die oudste en histories mees outentieke deel van die *sutta piṭaka.* Die Pāli van die *Dīgha* verteenwoordig dus 'n heel vroeë fase van die taal. Die feit dat die Pāli-kanon oor die verloop van etlike eeue tussen die sesde en die tweede eeu v.C. gegroei het, verklaar byvoegings uit latere eeue, soos sommige poëtiese gedeeltes wat ons in die *Dīgha* aantref, asook die meer skolastiese gedeeltes wat uit die *Abhidhamma*-tydperk stam (sien A2.1.3 en A2.2)

(b) *Majjhima Nikāya* (die versameling van *suttas* van middelmatige lengte).

Die 152 *suttas* van hierdie versameling word onderverdeel in 15 *vaggas.* 'n Korter weergawe van die (M) SPS kom hier voor as *sutta* 10 *(Satipaṭṭhana sutta,* met weglating dus van die beskrywing *mahā* = groot). Die enigste verskil is dat die uiteensetting van die vier edele waarhede ontbreek. Van belang met die oog op die Therevāda-meditasie is ook *sutta* 20 *(Vitakkasanthāna sutta,* wat handel oor die verdrywing van ongewenste gedagtes); *sutta* 36 *(Mahā saccaka sutta,* met voorskrifte vir meditasie); *sutta* 62 *(Mahā Rahulovada sutta, advies aan Rahula); sutta* 118 *(Ānāpānasati sutta,* wat handel oor meditasie van asemhaling); *sutta* 119 *(Kāyagatāsati sutta,* wat handel oor meditasie van die liggaam); *sutta* 121 *(Cūlasuññatā sutta,* wat handel oor die meditasie van leegheid); *sutta* 122 *(Mahāsuññatā sutta,* wat ook handel oor die meditasie van leegheid); en *Sutta* 128 *(Upakkilesa sutta,* met voorskrifte in verband met meditasie).

(c) *Saṃyutta Nikāya* (die versameling van saamgegroepeerde *suttas)*

Die 2 889 *suttas* word saamgegroepeer in 56 tematies samehangende groepe *(saṃyuttas)* wat onderverdeel word in 5 *vaggas.* In die 5e *vagga (Mahā-vagga)* met sy 12 *saṃyuttas* word die temas wat verband hou met meditasie behandel.

(d) *Anguttara Nikāya* (die versameling van *suttas,* gerangskik volgens getalle)

Dit bestaan uit 2 308 *suttas* wat in 11 groepe gerangskik word. Groep 1 klassifiseer enkelvoudige items, groep 2 tweevoudige items, groep 3

drievoudige items (byvoorbeeld drie prysenswaardige handelinge), ensovoorts, tot by groep 11. Meditasie kom verspreid ter sprake.

(e) *Khuddaka Nikāya* (die versameling van kort boeke)

Dit bestaan uit 15 onderafdelings. Dit is waarskynlik die jongste *Nikāya*. Dit bevat die *Dhammapada* (die weg van die *dhamma)* met sy 423 verse, waarvan groot gedeeltes dikwels deur leke-Boeddhiste uit die kop geken word. Dit bevat ook die *Jātaka* (geboorteverhale), 'n versameling van 547 verhale oor die vorige lewens van Gotama, wat 'n baie groot rol speel in die volks-Boeddhisme. Meditasie word uiteraard ook dikwels in die *Khuddaka Nikāya* aangesny.

2.1.3 *Abhidhamma Piṭaka* (die houer van die *Abhidhamma). Abhidhamma* beteken letterlik 'die hoër leer'. Hierdie derde hoofafdeling van die *piṭaka* bied 'n sistematiese, filosofiese en psigologiese interpretasie van die leer wat in die *sutta piṭaka* gevind word. Dit verteenwoordig die pogings van die Theravādins om hul besondere siening te ontwikkel en te verdedig teen ander opvattinge. Die Pāli wat gebruik word, verteenwoordig 'n later stadium as dié van die vroeër *suttas*, en die styl is presies, formeel, abstrak, tegnies en skolasties. Dit bestaan uit sewe werke, t.w. *Dhammasangani, vibhanga, Dhātukathā, Puggalapaññatti, Kathāvatthu, Yamaka* en die omvangrykste en belangrikste een, naamlik die grootse *Paṭṭhāna.*

2.2 Die Pāli-kanon is in sy geheel nòg die oorspronklike 'oer'-Boeddhistiese kanon, nòg die enigste vroeg-Boeddhistiese kanon. Dit is een van die vroeg-Boeddhistiese kanons. Dit het geleidelik oor 'n tydperk van ongeveer 400 jaar gegroei deur 'n hele proses van skoolvorming, met gepaardgaande sistematiserende, kommentariërende aanwasse, waarskynlik rondom 'n kern van antieke mondelinge tekste van verskillende soorte, soos *suttas, udanas* (plegtige uitsprake), *jātakas, geyyas* (liedere), *gāthās* (gedigte), ensovoorts.

Gegewe die middelpuntvlietende neiging van die vroeë Boeddhisme van die heel begin af, sou daar betreklik gou 'n verskeidenheid oorleweringe van die Boeddha se oorspronklike boodskap ontwikkel het, waarskynlik selfs gedurende sy vyf-en-veertigjaarlange werksaamheid. Dit is stellig aangehelp deur die Boeddha se liberale houding ten opsigte van die tale waarin sy boodskap versprei is en sy nie-outoritêre instelling. Hy het geen mag vir homself opgeëis nie, en geen opvolger aangewys of sentrale maghebbende liggaam met die oog op die tyd na sy dood ingestel nie. Daarby kom nog die kulturele pluralisme van sy tyd en die uitgestrektheid van Indië. Dit maak die ontstaan van 'n verskeidenheid van streeksoorleweringe begryplik, ten spyte van die groot sirkulasie van idees

wat oral rondgedra is deur rondreisende filosowe. Leerverskille het ook algaande bygedra tot die konsolidasie van die leer soos dit deur elk van die skole geïnterpreteer is in afsonderlike kanons.

Die groot waarde van die Pāli-kanon is dat dit die enigste vroeg-Boeddhistiese kanon is wat integraal in 'n Indiese taal bewaar gebly het. Die ander vroeë kanons in ander tale is òf nooit neergeskryf nie, òf die geskrewe dokumente het nie die aanslae van mot en vuur deurstaan nie. Ons het vandag slegs fragmente van sulke kanons wat teen die tyd van die finale verval en vernietiging van die Boeddhisme in die 12e eeu, reeds in Sanskritvorm in gebiede buite Indië beland het of vertaal was in Tibetaans of Chinees. Die vergelyking van dit wat oor is van sulke oorleweringe met diè Pāli-kanon geniet vanselfsprekend die aandag van die geleerdes omdat dit lig kan werp op die leer en die prosesse van oorlewering tydens die eeue na die dood van die Boeddha. Die leer van die Boeddha as 'n presies omlynde grootheid in sy oorspronklike vorm sal egter waarskynlik nooit met volkome sekerheid vasgestel kan word nie. In hierdie skemerlig word die waarde van die Pāli-kanon as geheel en ook van sy samestellende onderdele afsonderlik, uiteenlopend aangeslaan. In sommige kringe word dit byna heeltemal vereenselwig met die oorspronklike leer self, in ander weer beskou as 'n mindere tradisie. Die feit bly dat dit die oudste vorm van Boeddhisme is wat vandag vir ons toeganklik is.

Die vraag sal by die leser opkom waarom die leer van die Boeddha dan nie terstond of minstens kort daarna opgeskryf is nie. Die Indië van sy tyd en daarna was tog op 'n baie hoë kulturele vlak met uitmuntende filosofiese en ander prestasies. Die Boeddha was self 'n hoogsgeleerde man wat dikwels in debatte met die mees vermaarde denkers van sy dag betrokke was. Sy leer was in 'n groot mate afgestem op die behoeftes van die intellektuele van sy tyd. Die volgende moet hier in gedagte gehou word: die skryfkuns is waarskynlik vir breë praktiese gebruik nie vroeër nie as ongeveer 500 v.C. in Indië ingevoer. Dit beteken dat die Boeddha, sy eerste dissipels en 'n paar generasies daarna hulle nie van die skryfkuns sou bedien het nie. Selfs nadat skryf 'n algemeen-toeganklike vaardigheid kon gewees het, sou die vroeë Boeddhisme nogtans nie 'n dwingende behoefte gevoel het om die leer neer te pen nie. Persoonlike mondelinge oorlewering van leermeester tot leerling sou die normale prosedure gewees het. Dit sou die suiwerheid van die leer beskerm het teen vulgariserende mededeling aan buitestaanders, en dit sou ook die nodige intellektuele ontwikkeling aan die nuwelinge gegee het.

Selfs vandag nog word van die Theravāda-monnik primêr verwag om sy geleerdheid in sy hoof te bêre. Die leer is dus uit die kop geleer en geresiteer, hetsy in die persoonlike meditasie van elke monnik of in

groepsverband. Dit is bekend dat van die antieke geleerdes tot verbysterende geheue-prestasies in staat was. In die dissipelkring van die Boeddha was veral Ānanda beroemd vir sy vermoë om die woorde van die Boeddha te onthou. Die openingswoorde van die (M) SPS *'aldus het ek gehoor'* (Bl. 1) wil sê dat die woorde van sy leermeester só deur Ánanda gememoriseer is. Die talryke herhalings en die stereotiepe uitdrukkings en formules wat die leser in die *sutta* sal teëkom, moet ook daaraan toegeskryf word dat dit die memorisering daarvan deur die leerling makliker gemaak het. Die omvang van die kanon is so groot dat dit onmoontlik nie deur een mens gememoriseer kon word nie.

Die oplossing was dat monnike gespesialiseer het. Elke monnik het slegs sommige gedeeltes van die kanon van buite geleer. Dit sou byvoorbeeld van hom verwag kon word om drie *suttas* van die lengte van die (M) SPS op hierdie wyse te ken. By die lees van die (M) SPS moet ons dus deurgaans in ag neem dat dit oorspronklik hoegenaamd nie opgeskryf was nie. Dit is nie 'n leesteks nie — laat staan nog 'n 'lekkerlees'-teks vir die moderne leser wat onderhoudende 'interessante' leesstof wil hê. Dit was opgesê, geluidloos of hard, met die uiterste konsentrasie.

Die feit dat die Pāli-kanon oorspronklik 'n mondelinge oorlewering was, het moontlik selfs 'n rol gespeel in die vasstelling van die verskillende versamelings van die kanon: die verskil in lengte tussen die *suttas* van die *Dıgha* en die *Majjhima* mag dalk daarmee verband hou dat hulle bedoel was om geresiteer te word by verskillende tipes geleenthede.[3]

Volgens die ou Pāli-tradisie het 'n konvokasie van 500 monnike kort na die dood van die Boeddha onder die leierskap van Kassapa en natuurlik met insluiting van Ānanda, by Rājagaha byeengekom, die leer geresiteer en aldus vasgestel. Minstens die *Vinaya* en *Sutta piṭakas* sou hiervolgens op hierdie Eerste Konsilie reeds vir eens en vir altyd vasgelê gewees het. Ofskoon daar nie voldoende rede bestaan om die Eerste Konsilie as blote fiksie te beskou nie, is dit klaarblyklik vergesog om aan te neem dat die finale kompilasie van die omvangryke en intern so ryklik gedifferensieerde Pāli-kanon by hierdie eenmalige geleentheid kon plaasgevind het. Dit is egter nie onmoontlik dat 'n begin in dié rigting by so 'n vroeë geleentheid gemaak is nie.

In die volgende tydperk het die Boeddhistiese beweging gegroei in lede en materiële goedere. Die oorspronklike leer, soos onthou en oorgelewer in verskillende sentra, is vanselfsprekend tydens die oorleweringsproses ook uiteenlopend geïnterpreteer, wat bygedra het tot die kristallisasie van afsonderlike rigtings. Reeds teen die einde van die eerste eeu na die dood van die Boeddha, het die eerste grootskaalse skeuring in die vroeë Boed-

dhisme tydens die Tweede Konsilie te Vaisali (een of ander tyd rondom 340 v.C.) plaasgevind. Die strydende partye was die *Mahāsangikas* en die *Sthaviravādins*.[4]

Teen hierdie tyd was die *Nikāyas* waarskynlik reeds gekanoniseer. Die *Nikāyas* dateer dus waarskynlik uit 'n tydvak toe die Boeddhisme in hoofsaak nog een was, alhoewel hulle natuurlik later nog op allerlei wyses deur die ontwikkelende skoolvorming geraak is. Die grootste gedeelte van die *Nikāyas* het in die vierde eeu v.C. waarskynlik reeds in 'n taamlik finale vorm bestaan. Die implikasie is dat die (M) SPS binne die eerste eeu na die dood van die Boeddha, voor die eerste skeuring, reeds 'n sterk graad van voltooiing bereik het.

Verdere stryd en verdeling het gevolg. Onder die leiding van die groot keiser Asoka (274 — 236 v.C.) wat die toekoms van die Boeddhisme in Indië vir die eerste keer werklik veilig gestel het, het volgens die oorlewering 'n Derde Konsilie plaasgevind om die probleem van versplintering te probeer beredder. Die Pāli-*Abhidhamma* wat in hierdie tydperk ontstaan het, het voor die einde van die tweede eeu v.C. tot stand gekom ten einde die siening van die Theravāda-skool[4] filosofies te fundeer.

Die opskryf van die Pāli-kanon het nie in Indië nie, maar in Sri Lanka plaasgevind. Theravāda-Boeddhisme en Pāli is tydens die leeftyd van Asoka in die derde eeu v.C. deur monnike na hierdie eiland gebring. Hier is die kanon in die jaar 35 v.C. vir die eerste keer volledig en finaal op skrif gestel op spesiaal voorbereide palmblare.

Op die vraag 'hoe betroubaar is die Pāli-kanon?' kan nou samevattend die volgende algemene antwoord gegee word: in sy oudste lae bevat dit stellig 'n aansienlike kern wat met 'n hoë mate van vertroue beskou kan word as afkomstig uit die tyd van die Boeddha self.

3. Die interne kronologie van die *Mahā-Sati-paṭṭhāna-Sutta*

Anders as wat die geval is met die Ou en Nuwe Testamente, is die historiese rekonstruksie van die wordingsgeskiedenis van die afsonderlike Boeddhistiese geskrifte, nog in 'n betreklike beginstadium, alhoewel belangrike werk reeds gedoen is, onder andere in die groot werk van Pande (1974), waarop ek my in hierdie paragraaf sterk verlaat.

Hierdie kritiese werksaamheid is uiteraard van groot belang met die oog op die in-

terpretasie van die geskrifte. Byvoorbeeld: aangesien die geskrifte oor so 'n lang tydperk gegroei het, spreek dit vanself dat hulle meer as een keer aangeraak is deur die hand van latere oorvertellers wat dit miskien nodig gevind het om wat hulle as foute in die oorlewering beskou het, reg te stel, en wat sodoende die rol van redaktors vervul het. Ons kan dus nie sommer aanneem dat bloot omdat 'n *sutta* in D (wat, in die algemeen genome vroeg is) staan, so 'n *sutta* dus in sy geheel vroeg moet wees nie. Elke *sutta* is soos 'n huis waarin baie geslagte gewoon het; hier is aangebou, daar is afgebreek en daar is weer herbou volgens die huidige bewoner se piëteitsvolle beeld, juis of nie, van hoe die ou kamer vroeër daar uitgesien het.

Opeenvolgende generasies van oorvertellers kon lyste items langer of korter gemaak het en woorde bygevoeg of weggelaat het, soms na wel deurdagte oorweging, soms sonder veel historiese insig. Die denkstyle van die opeenvolgende epogge, dwarsdeur die lang proses van skoolvorming tot in die *Abhidhamma*-tyd, sou hul stempel agter gelaat het, selfs op die oudste stukke. Al sou ons met goeie rede aanvaar dat die Pāli-kanon 'n hoë mate van historiese betroubaarheid het, kan ons nietemin aanneem dat die geheel op die ou end kenmerke van die spesifieke Theravāda-styl sal dra.

Ander faktore wat 'n rol sou gespeel het in die evolusie van die tekste, is veral die volgende: die behoefte aan toenemende filosofiese verfyning van die leer; die gelyktydige toenemende neiging om die leer te akkommodeer aan die religieuse behoeftes van die massa en om dit te populariseer (mites, wondervertellings, gode, die vergoddeliking van die Boeddha, ensovoorts, neem hoe later hoe meer toe in die Pāli-kanon); veranderinge in literêre styl; ontwikkelinge in die woordeskat (nuwe woorde, ou woorde wat nuwe betekenisse verkry, en ou woorde wat verslyt en afsterf) en ander ontwikkelinge in die taal; veranderende geografiese omstandighede namate Boeddhisme suidwaarts en weswaarts in Indië versprei het; en veranderende sosiale en politieke omstandighede. Dit behoort dus moontlik te wees om aan die hand van sulke aanwysers later van vroeër te onderskei.

Dit is van belang dat die Boeddhistiese lewensbeskouing nie hierdie soort kritiese benadering teenstaan nie, aangesien die geskrifte nie daarop aanspraak maak dat hulle geopenbaard of geïnspireerd sou wees nie, slegs dat hulle piëteitsvol en korrek oorgelewer is. Met die huidige stand van navorsing is dit nie moontlik om die interne chronologie van die (M) SPS presies te analiseer nie. Soos dit voor ons lê, is dit die finale produk van 'n baie lang proses van vertolkende oorlewering en uitbouing van 'n kern wat sonder twyfel tot aan die heel begin van die Boeddhisme teruggaan. Presies wat die omvang van hierdie kern was, is nie meer vir ons toeganklik nie.

As 'n voorbeeld van die tipe oorwegings wat hier 'n rol moet speel, kan verwys word na die uiteensetting van die vier edel waarhede in D22. Die styl waarin die uiteensetting geskied, met die uitsonderlike gedetailleerde karakter van die argument en die wyse waarop begrippe gedefinieer word, verraai byvoorbeeld baie

sterk die invloed van die *Abhidhamma*-tyd. Of is die hele seksie B5.5 as sodanig 'n latere toevoeging? En as dit die geval is, wat kan van die res (d.w.s. M10) gesê word? In terme van 'n skema *vroeg-laat-gemeng-onseker* plaas Pande[5] dit in die *onseker*-kategorie. Mens kan vermoed dat 'n gedetailleerde analise van die taal en begripswêreld die historiese gelaagdheid duideliker aan die lig sou kon bring. Die weergawe van die vyf *nīvaraṇas* (B5.1), die vyf *upādānakkhandas* (B5.2), die ses *ajjhattikabāhira āyatanas* (B5.3) en die sewe *bojjhangas* (B5.4) verraai byvoorbeeld ook 'n reeds ver gevorderde sistematiserende periode. Ons moet egter in gedagte hou dat so 'n argeologie van die *sutta* op hierdie stadium nie afdoende uitgevoer kan word nie.

Om hierdie rede sal die (M) SPS as geheel, soos dit in sy uiteindelike vorm voor ons lê, integraal geïnterpreteer word, maar tog met inagneming van die historiese gelaagdheid daarvan. Dit sal gelees word in die horison van die hele ontwikkeling wat in die Pāli-*Abhidhamma* en die kommentare sy chronologiese en ook sy saaklike voltooiing gevind het *as Theravāda-Boeddhisme.*

4. Die Theravāda-skool

Die Theravāda-skool soos dit vandag veral in Sri Lanka, Birma en Thailand voorkom (en ook wel in die Weste talle aanhangers het), is die enigste van die ou Indiese skole uit die tydperk nog voor die verdeling *Hīnayāna-Mahāyana.*

Soos gesê, het skoolvorming van die begin af in die Boeddhisme voorgekom. Soos in die geval van baie aspekte van die vroeë Boeddhisme, bestaan daar ook ten opsigte van die vroeë vertakkinge van die *sangha* nog geen eenstemmigheid onder die historici nie. By die dertig verskillende skole is bekend.

Die heel belangrikste differensiëring wat geleidelik plaasgevind het, het uiteindelik sy beslag gevind in die verdeling van die tradisies wat dikwels bekend staan as die Hīnayāna (letterlik: die klein vaartuig) en Mahāyāna (letterlik: die groot vaartuig). Die name self bied 'n leidraad tot die aksentverskille tussen die twee: 'Hīnayāna' (terloops, 'n benaming wat deur die Theravāda as ietwat denigrerend ervaar word) het die siening verteenwoordig dat verlossing in die volle sin van die woord slegs vir die weinig persone beskore is wat hul rug geheel en al op die wêreld keer; 'Mahāyāna', was 'n breër, meer liberale siening as die enger interpretasie van die 'Hīnayāna' met sy verheerliking van die ideaal van die *arahant* (die Hīnayāna-heilige). In die Mahāyāna vervang die *Bodhisattvas* (Boeddhas-in-wording, wat hul eie verlossing uitstel ten einde alle ander wesens te help) die *arahant* as ideaal.

Die verskille tussen die twee aksente gaan miskien terug op die heel vroeë fase van die Boeddhisme, alhoewel die 'Mahāyāna'-tradisie dat die Boeddha self die 'dieper' Mahāyāna-siening esoteries oorgelewer het, geen historiese gronde het

nie. Die Mahāyāna het rondom die begin van die Christelike jaartelling begin blom. Die sade vir hierdie ontwikkeling is egter vroeg reeds gesaai, met name in die denkbeelde van die Mahāsanghika-sekte wat reeds ongeveer 340 v.C. (die Tweede Konsilie) weggebreek het van die Sthaviravādins (waarvan die Pāli-gebruikende Theravadins 'n verlenging was).

Die stryd het waarskynlik in 'n groot mate juis gehandel oor die status van 'n *arahant*. Die meer liberale Mahāsanghikas het in werklikheid die *arahant* in 'n mate ontluister en die religieuse behoeftes en moontlikhede van die gewone volk ondersteun. Ook in hulle devaluering van gekonsepsualiseerde en geverbaliseerde kennis het hulle die Mahāyāna geantisipeer. Vir die doel van hierdie boek sou selfs 'n baie skraal skets van die Mahāyāna ons te ver voer. Genoeg om te vermeld dat die twee Boeddhistiese skole wat (afgesien van die Theravāda) vandag die grootste aanhang in die Weste geniet, naamlik die Chinees-Japannese Zen en die Tibetaanse Vajrayana, albei tot die breë Mahāyāna-stroom behoort.

Die Sthaviravādins (Pāli, Theravādins) het deurgaans in die leerstryde waarna hierbo verwys is, 'n sterk konserwatiewe en ortodokse standpunt gehandhaaf, en het dus die 'Hīnayāna'-lyn verteenwoordig. Binne hierdie tradisie was natuurlik ook talle meningsverskille. Van groot belang was die verdeling tussen die *Sarvāstivādins* en die *Vibhajyavādins*, in die tyd van Keiser Asoka. In hierdie dispuut het Asoka hom geskaar aan die kant van die Vibhajyavadins, die lyn waarby die Pāli-Theravāda-tradisie wat na Sri Lanka verplant is, aangesluit het.

Al is dit dus ten volle geregverdig om 'n baie hoë waarde te heg aan die historiese outentiekheid van die Theravāda (waarvan ons die neerslag het in die Pāli-kanon) in die Boeddhistiese stamboom as direkte voortsetting van die baie ou klassieke Sthaviravāda-lyn, bly dit nogtans 'n feit dat hierdie skool één van die was wat in die eerste eeue na die dood van die Boeddha gefloreer het. Die tipiese kenmerke van hierdie spesifieke skool word natuurlik by uitstek in sy *Abhidhamma* gevind. Die Sarvāstivādins het weer 'n ander *Abhidhamma* voortgebring. Ons slotsom moet weer wees dat die *Nikāyas*, ook die (M) SPS, in 'n baie hoë mate 'n algemeen-Boeddhistiese vroeë kern-oorlewering verteenwoordig. Ons moet egter nogtans deurgaans daarvan bewus wees dat hierdie teks teen die agtergrond van 'n baie lang en komplekse leerstellige ontwikkeling in die vroeë Boeddhisme gesien moet word.

Hoe belangrik dit ook al is om die uniekheid van Theravāda in die groot Boeddhistiese familie te beklemtoon, moet die leser deurgaans daarvan bewus bly dat die Boeddhisme 'n samehangende kompleks vorm met sekere temas wat oral 'n groot rol speel. Een van die heel belangrikstes is meditasie. Die oorstelpende veelvormigheid van die Boeddhisme moet ons nie daarvan weerhou om die ooreenkomste en selfs die wesenlike eenheid onderliggend aan die veelvormigheid raak te sien nie. Enigeen wat met Zen bekend is, sal die groot ooreenkoms in atmosfeer, doelstelling en metode tussen Zen en Theravāda-meditasie waarneem. Soos Rahula[6] opmerk: 'The fundamental principle of Zen is evidently based on *Satipaṭṭhāna*

common to both Theravāda and Mahāyana systems'. *Satipatthāna* lê eweneens aan die basis van Boeddhistiese Vajrayana[7].

Theravāda en Mahayāna kan nie van mekaar geïsoleer word nie. Filosofies kan hulle geïntegreer word. Histories het hulle mekaar van die begin af oor en weer beïnvloed. In die Theravāda het die *Bodhisattva*-begrip (om net een voorbeeld te noem) onder invloed van die Mahāyāna algaande veld gewen, al het die *arahant*-ideaal altyd die hoogste plek bly beklee.

Dieselfde noodsaaklike proses van aanpassing van die religieuse behoeftes van die gewone volk wat baie vroeg al in die Mahāyāna-rigting opgemerk kan word, het mettertyd noodgedwonge ook in die Theravada afgespeel. As dit nie gebeur het nie, sou die Theravāda nie kon voortbestaan het nie, omdat die heilsweg wat hy in sy oorspronklike vorm verkondig het, so steil was dat dit nie werklik vir die massa toeganklik was nie.

Die transformasie van die heilstegnologie van haardlose, rondreisende, intellektueel geskoolde monnike tot 'n universele religie wat breë populêre navolging kon vind en 'n groot massa leke kon akkommodeer, het groot aanpassings geverg op die vlakke van sowel leer as organisasie. In al die Theravāda-lande het daar inderdaad met verloop van tyd volskaalse volksreligieë ontwikkel. Die antieke Boeddhisme wat gedra is deur die rondreisende monnike, het daarin geslaag om van die begin af groot getalle leke as volgelinge te betrek. Die strakke, radikale lewensbeskouing van die afgetrokke monnike is suksesvol gepopulariseer. Die basiese ideale het in die loop van 2500 jaar baie min verander en het die hoogste strewe van die gewone Theravāda-Boeddhis gebly, maar daaronder het 'n sisteem van sekondêre doeleindes vir die leke ontwikkel[8].

Die hoogste eer is (en word vandag nog) aan die radikale minderheid betoon, maar die gewone mens wat sy daaglikse brood in die gewoel van die wêreld moet verdien, strewe na die verwerwing van religieuse verdienste deur deugsaam te lewe, aalmoese te gee, ensovoorts, wat sal lei tot winste soos gesondheid, skoonheid, rykdom en hoë kaste in die volgende geboorte. Die radikale oplossing van die probleem van lyding deur die verwerwing van *nibbāna* bly 'n uitgestelde ideaal vir die verre toekoms.

Nie eens al die monnike streef onmiddellik na *nibbāna* nie. Ten einde 'n breë basis van onvermydelike en noodsaaklike steun en aanhang onder die volk te verseker, het sommige monnike hul lewens gewy aan geleerdheid, d.w.s. aan die interpretasie, bewaring en onderrig van die leer. Reeds vanaf die eerste eeu v.C. is in Sri Lanka byvoorbeeld 'n baie duidelike onderskeid gemaak tussen *vipassanádhura* (die taak van meditasie) en *gantha-dhura* (die taak van geleerdheid). 'n Parallelle differensiasie het ontwikkel tussen die *araññavāsī* of *vanavāsī* (bosbewoners) en *gāmavāsī* (dorpsbewoners). Eersgenoemde monnike het die radikale meditatiewe verlossingsweg gekies, maar het geen besondere populêre

betekenis gehad nie. Op hierdie vlak het die tweede groep veel meer belang verkry.

Hulle het 'n klas van professionele intellektuele geword wat 'n onmisbare sosiaal-integrerende funksie verrig het deurdat hulle in die religieuse behoeftes van die leke voorsien het, die sentrale Boeddhistiese waardes (al was dit in 'n verdunde vorm) versprei het en positief ingeskakel het by die algemene sosiale en (in die voor-koloniale periode) spesifiek die politieke magstruktuur.

Selfs die Theravāda het bowendien betreklik gou 'n verbasende toleransie ten opsigte van die assimilasie van pre-Boeddhistiese en Hindoeïstiese elemente (afgesien nog van die Mahāyāna-elemente) in die Theravāda-sisteem aan die dag gelê. Magie, astrologie, gode *(devas)*, geeste *(yakkhas)* en dergelike verskynsels het 'n groot rol begin speel — maar slegs op die vlak van die volksreligie. In die Pali-kanon kom dergelike dinge algaande sterker na vore. Vandag is dit in die Theravāda-land Sri Lanka waar seker die grootste populêre religieuse skouspel ter wêreld, die Kandy Essala Perahera, jaarliks plaasvind.

Die wesenlike bestanddele van die 'groot' (klassieke) Theravāda-tradisie is egter nooit aangetas deur die akkommodasie van die verskeie 'klein' (volks-) tradisies nie. Die klassieke kern het die bepalende middelpunt van die hele religieuse konstellasie gebly. Tot hierdie kern behoort die beklemtoning van *sati*.

5. Die sosiale konteks van die *Mahā-Satipaṭṭhāna-Sutta*

Om te beweer dat religieuse verskynsels verstaan moet word in die konteks van die algemene sosiale omstandighede waarmee hulle vervleg is, is 'n gemeenplaas. Dit bly nietemin waar en belangrik.

Die Pāli-literatuur is bevolk met filosowe, konings en gewone lui, mans en vrouens, geleerdes en eenvoudiges. Dit wemel van persoons- en plekname, tot so 'n mate date Malalasekera (1937) twee volumes kon vul met Pāli-name. Ons vind in die *Tipiṭaka* 'n weelde van gegewens wat 'n verhelderende lig laat val op die Indië van destyds. Terselfdertyd moet die interpretasie van die geskrifte terugval op wat bekend is aangaande die heersende omstandighede. So sal die leser van die (M) SPS byvoorbeeld afkom op die Kurus met hul dorpie Kammassadhamma waar die uitspreek van die *sutta* geplaas word, op 'n slagter en 'n pottebakker, 'n verskeidenheid ryssoorte en 'n mediese inventaris van liggaamsdele, wat alles begryp moet word teen die agtergrond van die situasie van destyds. Dit is van veel meer diepgaande belang om die boodskap van die Boeddha te verstaan teen die agtergrond van die sosiale problematiek van sy dag.

Die *dukkha* (lyding) waaruit hy sy dissipels wil lei, moet nie gereduseer word tot die sosiale en politieke dimensies van swaarkry nie. Die begrip *dukkha* gee uitdrukking aan 'n ervaring van lyding wat nie gebind is aan die spesifieke historiese omstandighede van sy tyd nie. Net so min mag ons sy uitweg uit lyding deterministies reduseer tot sy sosiale milieu. Die weg van die Boeddha is eerder 'n argetipiese intuïsie, 'n visie wat weliswaar veral in sekere omstandighede en veral by sekere persoonlikheidstipes 'n weerklank sal vind, maar wat gewortel is in dieper lae van die menslike ervaring as sy sosiale ervaring, soos siekte, veroudering, dood en sinneloosheid, al het hierdie ervarings ook altyd 'n sosiale komponent.

Om in te sien dat daar 'n korrelasie tussen lewensbeskouing en sosiale gesitueerdheid bestaan, is 'n uiters waardevolle perspektief, maar dit moet nie beskou word as die enigste geldige gesigspunt nie, en nie deterministies verhard word tot die dogma dat religie bloot die gevolg van sosiale faktore is nie. Die korrelatiewe, situatiewe perspektief verhelder die hele lang geskiedenis van die Boeddhisme — van die antieke Boeddhisme wat kompromisloos die weg uit die wêreld voorgestaan het; van die tradisionele Boeddhisme wat betreklik gou 'n proses van simbiose met die politieke magstruktuur en die algemene sosiale en kulturele omgewing aangegaan het; van die Boeddhisme van die koloniale tydperk wat sy tradisionele aansluiting by die inheemse magstruktuur verloor het en moes aanpas by 'n sisteem van vreemde heerskappy waarin die Boeddhisme self en die hele kulturele sisteem waarmee dit geïntegreer was, afgetakel en misken was; van die herlewende Boeddhisme van die 19e en 20e eeue wat sy voete moes vind in die moderne wêreld en sy rol moes speel in die herlewing van die Oosterse selfbesef; en van die Boeddhisme wat vandag in die Weste verbrei.

In al hierdie wisselende kontekste het die rol en betekenis van die Boeddhistiese lewensbeskouing, met insluiting van Boeddhistiese meditasie, onvermydelik aksent-wysigings ontwikkel.

In watter soort samelewing het die Boeddha sy leer ontwikkel? Op die hele vasteland van Eurasië, van China in die verre Ooste af tot Europa in die Weste, was die sesde eeu v.C. 'n eeu van spirituele soeke en heroriëntering. Intelligente en fyngevoelige geeste het die sin van die lewe probeer verstaan in hul tyd van tegnologiese, ekonomiese, politieke en algemeen-kulturele omwenteling. Die Boeddha was nie die enigste een nie. Van sy tydgenote was van die diepste denkers wat die mensheid opgelewer het. Confucius in China, Mahavira in Indië, Zoroaster in Iran, Jeremia in Palestina, Heraklitos in Griekeland en ander het ook patrone van dink en doen ontwerp wat vandag nog vir baie groot dele van die mensdom rigtinggewend is.

In Noordoos-Indië was die groot migrasietydperk ten tye van die Boeddha iets van die verlede. 'n Nuwe revolusie was besig om hom te voltrek. Die stamgebaseerde demokratiese samelewingstipe het in 'n pynlike proses van geweld gewyk voor die nuwe groot monargieë van Kosala en Magadha wat in 'n stryd met mekaar gewikkel

was en wat albei gelyktydig weer die swakker stamme oorrompel het. Die Boeddha het self behoort tot die Sakyas, een van hierdie kleiner stamme. Onder sy eie stam is tydens sy leeftyd 'n slagting aangerig deur Kosala. Dit was deel van 'n algemene patroon van verdrukking en plundering deur die nuwe professionele leërs met hul wapens van yster. Verstedeliking en 'n nuwe geldekonomie met belastingheffing wat op die brutaalste maniere afgedwing is, lenings en rente het met die opkoms van die nuwe state saamgeval.

In hierdie tyd van ontwrigting en wanhoop het die tradisie van haardlose, rondtrekkende enkelinge en groepe askete *(śramaṇas;* Pāli *samaṇas)* wat sy wortels reeds in pre-Ariese Indië gehad het, weer geblom. Baie van hierdie armes was stellig deur materiële nood tot rondlopery en bedelary gedwing,maar dit was nie die hele waarheid nie. As los beweging was hierdie groepe *samaṇas* met hul lang hare en vodde sterk intellektueel georiënteerd. Hul askese was 'n protes teen die materialistiese samelewing.

Hierdie filosoferendes het gekies om buite die Brahmaanse samelewing met sy kaste, sy rites en sy tradisionalistiese waardes kompromisloos na 'n beter waarheid te soek. Baie Brahmanas (lede van die priesterkaste) het by hulle aangesluit. Die jong Gotama het in sy soektog na verlossing self opgegaan in hierdie mengelmoes van bedelende en wildernis-bewonende leermeesters en volgelinge, en die orde wat hy gestig het (die *sangha)* was tipies van hierdie breë stroom van radikale nonkonformisme.

Op sekere uitsonderings na (weggeloopte slawe, sekere tipes kriminele, persone wat aan sekere ongeneeslike siektes gely het, skuldenaars en mense in owerheidsdiens, soos soldate) was enigeen welkom om aan te sluit. Brahmane en *khattiyas* asook lede van die laagste kaste het monnike geword. In die broederskap was daar geen diskriminasie op grond van kaste nie. Die ongelykheid wat so duidelik daarbuite geheers het, is hier opgehef. Die Boeddha het beweer dat net soos die groot riviere hul name verloor as hulle in die groot oseaan uitmond, so lê diegene wat tot die vier kaste behoort, hul ou name en afkoms af en word hulle bloot askete as hulle hom volg. Dit is nie heeltemal vergesog om aan te neem dat hy sy demokratiese *sangha* in 'n hoë mate gebou het op die model van die verlore stamstruktuur nie.

Die doel van die *sangha* was om optimale geleentheid vir meditasie te bied, in volledige afsondering van die wêreld. Die meditasie in die monnike-orde en die afskeiding van die wêreld was twee kante van dieselfde saak. Die een het die ander geïmpliseer. Die afskeiding het ernstige meditasie moontlik gemaak, en die meditasie het die afskeiding wat gekulmineer het in *nibbāna,* die finale oorstyging van die eindelose kringloop van lyding *(saṃsāra),* moontlik gemaak. Onafhanklikheid en nie-verkleefdheid is verseker deur alle bande met eiendom, geweld, huis, vroue, familie en stam te verbreek.

Die Boeddha het nooit die sosiale omstandighede van sy dag direk aangeval of her-

vorm nie. Hy was geen profeet of revolusionêr nie. Hy het die indirekte weg gevolg, beginnende met die transformasie van die innerlike van die individu, binne die ondersteunende gemeenskap van die radikale broederskap. Selfs om te beweer dat dit sy bedoeling was om uiteindelik indirek die samelewing te verbeter, is nie werklik waar nie. Die samelewing en wat daarmee saamhang was reddeloos. Nie dat hy homself en sy volgelinge in die broederskap opgesluit het nie. Hy het sy leer meegedeel aan elkeen wat wou luister. Behalwe in die reënseisoen het sy monnike sy leer aktief uitgedra. Hy het sy bes gedoen om hom en sy groep nie die wrewel van die maghebbers op die hals te haal nie, en hy het baie goeie vriende onder koninklikes en ander hooggeplaasdes gehad, van wie hy by geleentheid ook geskenke ontvang het. Hy het 'n groot leke-aanhang gehad, waarvan baie welvarende mense uit die heersende klasse was. Kortom, hy het seker gemaak dat sy beweging nie as anti-sosiaal geïnterpreteer sou word nie. Hy het die samelewing egter gelaat soos dit was, en dit bloot sover moontlik verlaat.

Die Boeddha het die uiterstes van ekstreme askese en weelderigheid, van revolusie en konformisme van die hand gewys en die middeweg aangeprys. Vir die moderne Westerse leser sal die streng eenvoudige lewenstyl wat hy vir sy monnike voorgeskryf het, baie hard klink, maar in die konteks van sy tyd was hy 'n gematigde. Kritiek op sy houding het natuurlik nie uitgebly nie. Vir sy Jainistiese tydgenote het hy gemaksugtig gelyk, en van ons eie tydgenote soos Chattopadyaya[9] meen dat sy leer in werklikheid niks anders was nie as 'n enorme suksesvolle illusie wat die skyn van oorwinning oor die wrede werklikheid van sy dag geskep het terwyl dit in werklikheid bloot bestaande verhoudinge bevestig het.

Hoe die leser ook al sy sosiale etiek verder wil beoordeel, hier word volstaan met die historiese rekonstruksie van die sosiale situasie waarin die antieke Boeddhistiese monnik, die primêre adressaat van die oproep tot *'die een weg wat lei tot die ... oorskryding van smart en droefheid, tot die verdwyning van lyding en leed...'* (Bl. 3), oorspronklik gaan sit het om *sati* te beoefen. Dit het natuurlik nie daarby gebly nie. Die vroeë Boeddhisme het later welvarend geword en die monnik het in 'n betreklik gerieflike klooster gaan sit, en vandag volg middelklas-leke in die Weste dieselfde ou teks in hul gerieflike wonings of in meditasie-sentra. Natuurlik moet ons ook, soos later aangetoon sal word, bewus bly van die verbande tussen die belangstelling in die Weste in meditasie, en sekere strukturele kenmerke van ons samelewing. Wat hier van belang is, is om te besef dat die ernstige antieke beoefenaar van meditasie homself vrywilliglik verbind het tot 'n lewe van armoede.

6. Meditasie en kennis

Sati is by uitstek 'n praktiese en nie 'n spekulatiewe vorm van kennis nie. Dit is vir elkeen toeganklik. Maar ons moet dit nie aansien vir primitief of naïef nie. In die vroeë Boeddhisme was dit 'n term met 'n spesifieke tegniese betekenis in 'n

filosofiese kenteorie wat gesien moet word teen die agtergrond van die filosofiese situasie in Indië voor en tydens die vroeë Boeddhisme. Dit sal nie onvanpas wees om die opvallendste bakens op hierdie horison wat *satipaṭṭhāna* omring, te skets nie.

6.1 Die meditasie-sisteem van die Boeddha was 'n verwerking van ou oorgelewerde Indiese religieuse en filosofiese tradisies van proto-historiese, pre-Ariese (pre-Vediese) sowel as Ariese (Vediese) oorsprong. Hierdie ryk tradisies was in sy eie tyd in omloop in die groot *samaṇa*- en Vedies-Brahmaanse strominge wat in die sesde eeu v.C. bowendien ook reeds in 'n noue wisselwerking met mekaar betrokke was.

Verskeie elemente van die Boeddha se sisteem kan in alle waarskynlikheid teruggevoer word tot die *pre-Ariese Indusbeskawing*. Tot sulke elemente behoort die sitposisie met gevoude bene (B2.1.2), wat 'n onderdeel was van die Indiese *yoga*-tradisie wat allig pre-Ariese wortels gehad het. Onder *yoga* moet ons hier nie die klassieke Hindoeistiese filosofiese skool verstaan wat veel later (miskien eers in die tweede eeu v.C. of selfs later) deur Patañjali gesistematiseer is nie, maar enige meditatiewe praktyk wat deur harde inspanning met behulp van askese en sekere tegnieke (van asemhaling, ensovoorts) die menslike gees vir hoër bewussynstoestande wou vrymaak. Tydens die Boeddha se leeftyd is sulke tegnieke algemeen toegepas, en die Boeddhistiese meditasie-sisteem was, wat die tegniese sy daarvan betref, 'n variant van *yoga* in die breë sin van die woord.

Ook ander elemente van die Boeddhisme wat in daardie tyd algemeen onder die *samaṇas* in omloop was en wat nou saamgehang het met die *yoga*-praktyke, stam vermoedelik uit die pre-Vediese kultuur, soos die pessimistiese waardering van die sintuiglik-ervaarbare werklikheid, die opvatting van 'n nimmereindigende proses van herhaalde hergeboortes *(saṃsāra)*, die denkbeeld dat hierdie proses bepaal word deur 'n streng kousaliteit, en die verwerping van die denkbeeld van 'n persoonlike skepper wat die heelal op 'n bepaalde tydstip in die begin in aansyn geroep het en beheer.

Die verskillende filosofiese skole waarvan die Boeddha s'n een was, het hierdie gemengde gemeengoed uiteenlopend geïnterpreteer, en dit soms heeltemal verwerp. Dit was 'n tyd van intellektuele gisting waarin talryke skole met mekaar gekompeteer het. Ons sou die doel van hierdie inleiding heeltemal verbystreef as ons die verhoudinge en die beïnvloedingslyne tussen die verskillende skole sou wou aandui. In elk geval is dit 'n gebied waarop die betrokke gesaghebbendes dit nog lank nie met mekaar eens is nie. Daar was byvoorbeeld — om slegs van die belangrikstes te noem — die fatalisme van Makkhali Gosāla, die amoralisme van Pūraṇa Kassapa, die pluralistiese substansieleer van Pakudha Kaccayana, die skeptisisme

van Sañjaya Belaṭṭhiputta, die materialisme van Ajita Kesakambali, en die Jaina-sisteem wat ten tye van die Boeddha verteenwoordig was deur Niganṭha Nāthaputta (Mahāvīra).

6.2 In die kring van die *Vediese tradisie* wat in die eerste eeue van die tweede millennium v.C. deur die Ariërs in Indië ingedra is, het mettertyd self belangrike aksentverskille ontwikkel. Naas die ritualistiese *Brahmanisme* wat omstreeks 1000 v.C. uit die ou politeïstiese *Vedisme* voortgekom het, het ongeveer vanaf 800 v.C. 'n nuwe rigting ontwikkel: die denke van die *Upaniṣads*, wat een van die vrugbaarste tydperke van spekulatiewe denke in die geskiedenis ingelui het. Soos gesê, was dit die tyd toe 'n integrasie en sintese van die Vedies-geïnspireerde tradisie met die pre-Vediese, inheems-Indiese tradisie (in hierdie tyd gedra deur die *samaṇas*) begin ontwikkel het. Die Indiese denke het 'n tydperk van intensiewe heroriëntering binnegegaan. Die vrae van die oorsprong, sin en doel van alle dinge is opnuut gestel. Kenteorie, psigologie, kosmologie en ander vertakkings van die filosofie het geblom. Ook in die ontwikkelingstroom van die Vedisme-Brahmanisme-Upaniṣadisme is nie-Vediese elemente soos die denkbeelde van *kamma* en *saṃsāra* geleidelik opgeneem.

Die Boeddha het tydens hierdie Upanisadiese periode (ongeveer 800 — 600 v.C.) geleef en gewerk. In die *Nikāyas* vind ons talle dispute van die Boeddha met verteenwoordigers van die ritualistiese, tradisionalistiese Brahmanisme. Direkte konfrontasies tussen hom en die spesifiek Upaniṣadiese denke, met name wat betref die intuïtiewe kenteorie wat aan albei gemeenskaplik was, kom egter nie voor nie[10] en ons kan aanneem dat die antieke Boeddhisme wat sy kenteorie betref, deur die Upaniṣads beïnvloed is.

In die laat-Upaniṣadiese tydperk (ongeveer sesde eeu v.C.) was daar hoofsaaklik drie kenteoretiese standpunte in die Vediese tradisie[11]: eerstens, die ouer opvatting van die *tradisionalistiese* Brahmane wat die geopenbaardheid van die Vedas beskou het as die hoogste, *bo-natuurlike bron en norm van kennis*, of ook andersins kennis gebaseer het op gesag en oorlewering; tweedens, 'n breë *rasionalistiese* standpunt, wat geglo het dat die hoogste kennis bereikbaar is in 'n spekulatiewe metafisika deur middel van die *redelike denke*, wat gebaseer sou kon wees op die aanvaarding van die tradisie of op die aanvaarding van empiriese gronde as noodsaaklike grondslae; en derdens, die standpunt wat *kontemplatiewe intuïsie* voorgestaan het, en geglo het dat die hoogste kennis *persoonlik* en *intuïtief* van aard is, en toeganklik deur 'n *buite-sensoriese, supra-redelike, meditatiewe persepsie*. Laasgenoemde was die nuwe benadering wat mettertyd in die Upaniṣadiese tydperk na vore gekom het, en waarby die

Boeddha aangesluit het. Die derde groep het egter nog steeds die behoefte gevoel om hul intuïtiewe ervaringskennis te koppel aan 'n aanvaarding van die gesag van die Vediese geskrifte. Die woord *vedānta* ('die voltooiing van die Vedas') wat die derde standpunt tipeer, druk hierdie ambivalente houding goed uit. Die Boeddha daarenteen het die gesag van die Vedas geheel en al laat vaar.

Dit is van belang dat ook die nie-Vediese skole van die tyd, wat die hoofklem van hul onderskeie kennisweë betref, tuisgebring kan word onder die drieledige klassifikasie wat hierbo genoem is: tradisionaliste was geeneen van hulle nie, altans nie in die sterk sin van die woord soos hierbo gebruik nie; rasionalisties in 'n kritiese sin was die materialiste en die skeptici; en intuïsionisties was die Jains en die Boeddhiste.

Die Boeddha het dus nie met 'n volkome nuwe kennisweg na vore gekom nie, maar het 'n oorspronklike sintese van bestaande elemente tot stand gebring, heeltemal buite die Vediese omheining, maar nogtans midde-in die breë gemeenskaplike, baie vloeibare religieuse en filosofiese situasie van die tyd. Die geskiedskrywing van die vroeë Indiese filosofie het nog nie die finale verbande gelê tussen die Boeddhisme en die Hindoeïstiese skole *(darṣanas)* wat almal op die Vedas teruggaan en wat lank voor die leeftyd van die Boeddha 'n aanvang geneem het nie. Hierdie skole het gelyktydig en in wisselwerking met die vroeë Boeddhisme gegroei totdat hulle uiteindelik eeue later hul klassieke vorme aangeneem het. Die familietrekke tussen hierdie skole (die Sānkhya, Yoga, Vedānta, Nyāya, Pūrva-Mīmāṃsā en Vaisēṣika) en die Boeddhisme is duidelik herkenbaar. Dit geld veral vir Yoga en Vedānta.

6.3 Die meditasie-tegnieke wat in die klassieke Hindoeïstiese *Yoga-skool* toegepas is en wat vandag nog toegepas word in feitlik elke meditasie-sisteem wat by die Hindoeïsme wil aansluit, toon groot ooreenkomste met die Boeddhistiese meditasie soos ons dit in die (M) SPS aantref. Dit verraai die gemeenskaplike voedingsbodem van 'n breë *yoga*-benadering ten tye van die Boeddha. In die sisteem van Patañjali, wat die hoogtepunt van die Yoga-skool verteenwoordig, vind ons die vergelykbare elemente van die afsien van geweld, leuentaal, diefstal en onkuisheid, die toepassing van streng selfdissipline, die voorgeskrewe sitposisie, beheer van die asemhaling, onttrekking aan die sintuiglike ervaring, konsentrasie, *samādhi* en *jhāna*.

In die geheel van die twee onderskeie sisteme neem hierdie vergelykbare elemente telkens 'n eie karakter aan. Trouens, al die ou Indiese skole (met enkele uitsonderings, soos Pūrva-Mīmāṃsā en die materialisme) sou *yoga* op een of ander wyse as deel van hul spirituele dissipline aangewend het. Daarmee is gesinspeel op nog 'n gemeenskaplike kenmerk van al die In-

diese skole: hul doel was nie bloot die bevrediging van 'n intellektuele drang nie, maar niks minder nie as die verlossing van die mens. As kennisweë was hulle *heilsweë*, en *yoga* was 'n algemeen toegepaste prosedure in diens daarvan. Die groot historiese belang van die Yoga-skool lê in die wyse waarop dit die algemene *yoga*-praktyk van die tyd gesistematiseer en verfyn het. Wat filosife betref, het Patañjali taamlik onkrities aangesluit by Sankhya, wat hy met 'n bepaalde teïsme versoen het.

6.4 Die unieke bydrae van die Boeddha se meditasie-sisteem sit nie soseer in die tegniek van meditasie nie, hoeseer hy ook al sy stempel daarop kon afgedruk het, maar in die totale gerigtheid daarvan, in 'n nuwe konsipiëring van wat die ware en hoogste insig behels, wat die uiteindelike doel en uitwerking van sy meditasiepraktyk was. Die *yoga*-tegniek self het hy geleer by sy twee leermeesters Āḷāra Kālāma en Uddaka Rāmaputta, wat albei (filosofies gesien) in die baie ou Sānkhya-tradisie gestaan het. Onder hulle leiding het hy geleer hoe om deur te dring tot die derde en vierde immateriële konsentrasies (sien B 5.5.3.4.2.8) maar dit het hom nie tevrede gestel nie omdat dit nie gelei het tot 'n filosofiese *insig* wat hy as bevredigend en finaal verlossend kon ervaar nie, en dit was waarna hy gesoek het. Sy verligtingservaring was 'n intuïtiewe begryping van die diepste waarheid van die werklikheid. Hy het 'n bepaalde *kennis* verower. Hierdie insig van hom het in bepaalde opsigte aangesluit by die van die *Vedānta-skool* wat, soos gesê, by uitstek die nuwe, skeppende denke van die Upaniṣadiese tydperk verteenwoordig het.

Filosofies gesien, is die Vedānta van al die klassieke Hindoeïstiese skole die naaste aan die Boeddhisme verwant, en dit is dus nie eienaardig dat die presiese verhouding tussen die vroeë Boeddhisme en die idealistiese opvattinge van die Vedanta 'n deurlopende tema van die diskussies bly nie. Ons kan hier nie verder stilstaan by die filosofie van Vedānta wat later met denkers van die kaliber van Sankara (8e-9e eeu n.C.), Rāmānuja (11e-12e eeu n.C.) en Madhva (13e eeu n.C.) so 'n oorheersende rol in die Hindoeïsme sou speel nie.

6.5 Vir die vroeë Boeddhisme was enige kennis aangaande die diepste bestand van die werklikheid wat sy aanspraak op waarheid sou begrond op *uiterlike gesag* (bo-natuurlike, goddelike gesag; skriftuurlike gesag; tradisionele gesag; persoonlike gesag) onbetroubaar, alhoewel nie noodwendig inhoudelik vals nie. Dit het nie slegs ten opsigte van die Vedisme gegeld nie, maar ook ten opsigte van die Boeddhistiese leerstellings self. Die Boeddha het nooit daarop aanspraak gemaak dat hy self alwetend was, dat hy die geïnspireerde ontvanger van geopenbaarde waarheid was of dat hy sy insigte by ander gesaghebbendes gekry het nie[12].

Die saligheid was ook nie deur geloof *(saddha)* nie, maar deur persoonlikgeverifieerde, absolute kennis *(paññā)*. Geloof as die bloot voorlopige stappe van (a) 'n basiese vertroue in die integriteit en kompetensie van die leermeester, (b) 'n slegs hipotetiese aanname van die waarheid van 'n leerstelling met die oog op streng toetsing, en (c) 'n groot mate van sekerheid nadat die leer tot op sekere hoogte suksesvol getoets is, was wel belangrik, maar hoegenaamd nie voldoende met die oog op volle verlossing nie[13]. En geloof as 'n manier van weet, as die finale, kritieklose aanname van gegewe dogmas, was geheel en al teenstrydig met die vroeë Boeddhisme. Die Boeddha het vereis dat sy leer krities getoets moes word en daarna aanvaar of verwerp moes word. Eers in 'n later stadium van die Pali-kanon het die onkritiese aanname van die Boeddhistiese leer op grond van die kennis en gesag van die Meester wat as onkontroleerbaar gepostuleer is, veld gewen.

Die Boeddha se kenteorie moet eweseer onderskei word van die materialiste, skeptici en Jains.

6.6 So het hy die leer van die *materialiste* waarvan daar verskeie groepe was, beskou as volkome vals. Hulle het meestal die menslike kenvermoë gereduseer tot wat sintuiglik verifieerbaar is (sintuiglike persepsie en, by sommige, wat direk daaruit afgelei kan word). Op grond van hierdie vaste basis vir stellige kennis, het hulle die waarde van 'n goeie lewe en die aanname van 'n lewe na die dood kategories verwerp as beslis onwaar. Hulle het nie slegs gesag as basis van geldige kennis verwerp nie, maar ook bosintuiglike, intuïtiewe persepsie, wat in die Boeddhisme natuurlik wel aanvaar was.

6.7 Die kenteorie wat ons in die *Nikayas* teëkom, staan in bepaalde opsigte na aan die van die *skeptiese skole* van die tyd, waarvan daar ook 'n hele aantal was[14]. Hierdie denkers het in die Pali-kanon bekend gestaan as die *amarāvikkhepikā*[15](die 'paling-glibberiges'), klaarblyklik omdat hulle nie vasgevat kon word op besliste standpunte nie. Tradisioneel is hierdie rigting veral gekoppel aan die naam van Sanjaya Belaṭṭhiputta. Gekonfronteer met die talle botsende teorieë van die tyd, het hulle besluit dat stellige, demonstreerbaar-ware, objektief-kommunikeerbare kennis onbereikbaar is. Dit was veral die geval ten opsigte van metafisiese vrae soos byvoorbeeld of daar 'n lewe na die dood is, en soms ook ten opsigte van morele proposisies. Anders as die materialiste, het hulle die positiewe antwoorde op sulke vrae nie noodwendig as vals beskou nie, maar wel as onbewysbaar. Ons kan nie vir seker weet dat sulke opvattinge waar is nie. Soms was die standpuntloosheid op teoretiese vlak beskou as 'n noodsaaklike voorvereiste met die oog op 'n kalm en rustige lewe. Skeptisisme is dus deels ook om pragmatiese redes as 'n lewenshouding aanvaar.

Die skeptici was 'n element van die verligte, kritiesdenkende intellektuele elite van die dag wat hulle uitsluitlik op die krag van die logies-steekhoudende denke *(takka)* verlaat het in die labirint van opinies. Dit is waarskynlik hierdie belangrike groep na wie die Boeddha verwys het as die *viññū*[16] (die 'intelligentes', 'denkendes') tot wie hy hom in so 'n groot mate gerig het. Terwyl die skeptici alle positiewe kennis oor metafisiese kwessies van die hand gewys het, het sommige ander van hierdie denkers *(takkī)* wel deeglik spekulatiewe kennis op grond van *takka* na vore gebring.

In die algemeen het die Boeddha taamlik gunstig teenoor die skeptici gestaan, en hulle benadering beskou as ongenoegsaam maar nie volkome vals nie. Die groot verskil tussen hulle kan uitgedruk word in terme van die tabel van viervoudige logiese moontlikhede *(catuskoṭi)* wat albei groepe aanvaar het:

(i) p
(ii) nie-p
(iii) sowel p as nie-p
(iv) nóg p nóg nie-p

Byvoorbeeld:

(i) daar is lewe na die dood
(ii) daar is nie lewe na die dood nie
(iii) daar is lewe na die dood en daar is nie lewe na die dood nie
(iv) daar is nòg lewe na die dood nòg nie lewe na die dood nie.

In terme van hierdie skema sou die skeptici beweer het dat elk van die vier alternatiewe waar of onwaar sou kon wees maar dat uitsluitsel oor die waarheid nie gekry kan word nie. Die vroeë Boeddhiste sou beweer het dat een van die vier waar is en die ander vals, en dat op empiriese wyse oor die waarheid of valsheid besleg sou kan word, mits die proposisies helder en ondubbelsinnig as feitelike (empiriese) proposisies geformuleer sou wees. 'n Verdere verskil was dat die Boeddha, anders as die skeptici, 'n buite-sintuiglike, bo-diskursiewe, intuïtiewe kenvermoë aanvaar het, wat ware kennis aangaande die diepste waarheid van die werklikheid kan gee. Hierdie soort kennis was vir hom bloot 'n verlenging van ons gewone, natuurlike kenvermoë wat enigeen deur oefening (d.w.s. deur meditasie) kan ontwikkel — nie 'n bonatuurlike gegewe kennis nie.

6.8 As die (M) SPS gewag maak van die vier edel waarhede (B5.5), word geïmpliseer dat hierdie formuleringe ooreenstem met die werklikheid. Die waarheid is *yathābhūta* (in ooreenstemming met die feite).

Alhoewel die hoofklem gelê het op die aspek van ooreenstemming met die feite, het hul waarheidsbegrip ook wel die kriteria van innerlike konsistensie van 'n gedagte-samehang en van pragmatiese funksionering ingesluit. So het die Boeddha soms sy teëstanders gekritiseer omrede van die interne inkonsekwentheid en gebrek aan koherensie van hul argumente. Hy het met ander woorde krities gebruik gemaak van die spelreëls van die logika *(takka)* soos dit in sy wêreld gebruik was. Bowendien het hy 'n hoë premie geplaas op die eienskap van pragmatiese nut *(atthasaṃhita)*, alhoewel nuttigheid as sodanig nie die waarheid van 'n uitspraak gekonstitueer het nie. Afgesien daarvan dat hulle die werklikheid uitgedruk het, was die waarhede wat hy ontdek het, ook nog nuttig met die oog op verlossing. Volgens Jayatilleke, wat voorlopig die laaste woord oor die vroeg-Boeddhistiese kenteorie uitgespreek het soos die *Nikāyas* dit weerspieël, sou die vroeë Boeddhiste egter nie die volgorde omgekeer het deur te beweer dat die leer nuttig en *daarom* waar was nie.

Of die *Mādhyamika*, wat later onder leiding van Nagarjuna (tweede eeu n.C.) 'n pragmatiese waarheidsteorie ontwikkel het, daarmee tog reg laat geskied het aan die diepste intensie van die Boeddhistiese lewensbeskouing (soos Murti 1980 beweer), kan ons hier laat berus, aangesien ons hier wil bly in the historiese raam van die Theravāda-tradisie. Hoe dit ook al sy, die vroeë Boeddhisme het waarheid en werking, ooreenstemming met die werklikheid en nuttigheid, insig en lewensverandering, meditasie en etiek nooit van mekaar geïsoleer nie. In blote kennis van sake as nuuskierigheidsbevrediging was die Boeddha nie geïnteresseerd nie, slegs in kennis wat die verlossing van die mens teweeg kon bring. Dit word duidelik uitgebring in die gelykenis van die pyl[17]: die man wat met 'n giftige pyl raakgeskiet is, sal sonder verwyl die pyl verwyder, en sal nie probeer om eers alle moontlike vrae wat ten opsigte van die pyl beantwoord sou kon word (wie is die skutter? ens. ens.) te beantwoord nie.

Die verskil- en raakpunte met die skeptisisme van sy dag is duidelik.

(a) Ten opsigte van sommige vrae het die Boeddha wel kategories-ware antwoorde gegee. So 'n vraag is *ekaṃsa-vyākaraṇīyo* (kategories-beantwoordbaar) genoem. Uitsprake van hierdie tipe is byvoorbeeld die vier edel waarhede.

(b) Ten opsigte van ander het hy dit nie gedoen nie omdat hulle volgens hom onduidelik en dubbelsinnig geformuleer was. In hierdie gevalle moes die dubbelsinnigheid eers deur 'n analise opgeruim word voordat 'n stellige antwoord gegee kon word. So 'n kwessie was *vibhajja-vyākaraṇīyo* (analities-beantwoordbaar). Die Boeddha het homself 'n analiseerder *(vibhajjavādo)*[18] genoem.

(c) Ten opsigte van 'n ander kategorie probleme het hy hoegenaamd nie kategories uitsluitsel gegee in terme van die vier logiese moontlikhede nie en hulle onbeantwoord gelaat. Dit was ten opsigte van die vrae wat berus het op 'n misverstand van die gebruike van taal. So 'n vraag is gediskwalifiseer as ongeldig, as *thapanīyo* (wat tersyde gestel moet word). Wat logiese vorm betref, kan so 'n proposisie oënskynlik korrek wees, maar dit kan nogtans wat empiriese inhoud betref, irrelevant en betekenisloos wees. Tot hierdie kategorie het minstens die laaste vier van die tien *avyākata* (onbeantwoorde) kwessies[19] behoort wat in daardie tyd druk bespreek was, en waarop die Boeddha nie 'n kategoriese ja of nee gegee het nie.

Ten opsigte van die *avyākata*-stellinge 7 — 10 (of die heilige na die dood bestaan) het hy al vier logiese moontlikhede as ontoepaslik beskou. Ter verduideliking het hy die beeld gebruik van 'n vuur wat 'uitgedoof' is.

Die etimologie van die Pali-woord *nibbāyeyya/nibbuto*[20] laat dit toe dat die volgende misplaaste vraag dan gevra kan word: nou waarheen het die vuur dan uitgegaan? In 'n oostelike, westelike, noordelike of suidelike rigting? Al vier antwoorde is misplaas en onvanpas, eerder as vals, omdat slegs 'n empiries-betekenisvolle proposisie vals kan wees. Net so pas *(upeti)* geeneen van die vier logies-moontlike antwoorde op die pseudo-vraag of die heilige na die dood 'bestaan' *(hoti)* nie. Geeneen van die vier gestelde opsies kan die waarheid aangaande die heilige akkommodeer nie. Woorde en begrippe soos 'bestaan' wat slegs binne die konvensionele taal- en diskursiewe begrippe-veld van die mens toepaslik is, word wederregtelik oorgedra op wat radikaal buite hierdie veld lê.

Dit beteken nie dat die Boeddha onkundig gepleit het ten opsigte van alle vrae oor die lewe na die dood of sulke vrae nooit wou beantwoord nie. Ten opsigte van die kwessie van die hergeboorte van die nie-heilige persoon het hy wel 'n kategoriese (waar/vals) antwoord gegee: daar is hergeboorte. Die implikasie is egter wel dat die taal- en begrippe-apparaat van die mens beperkte gelding het en dat vrae wat dit te buite gaan, taal- en begripsmatig volstrek onbeantwoordbaar is. Die 'ervaring' van sulke dimensies *(nibbāna* is 'n voorbeeld hiervan) is derhalwe ook onkommunikeerbaar in terme van ons gewone taal- en begripsvermoë. Die Mahāyāna-standpunt dat die Boeddha sy diepste leer, die kwintessensiële kennis van die waarlik Verligte Persoon, nie-verbaal gesuggereer het deur net

glimlaggend 'n lotusblom uit te hou, maak in hierdie verband sin. Dit is die Stilte van die diepste insig, anderkant woorde en begrippe, nie die stilte van blote onkunde of ongeërgdheid nie.

(d) Daar was nog 'n kategorie kwessies (verteenwoordig deur *avyākatas* 1 — 4) ten opsigte waarvan die Boeddha se houding waarskynlik was dat die beantwoording van sulke vrae die menslike kenvermoë geheel en al te bowe gaan[21]. Of die wêreld ewig of nie-ewig is in die tydsdimensie en of dit eindig of oneindig is in die ruimtedimensie, kan ons doodgewoon nie weet nie, en volgens die Boeddha hoef ons dit ook nie te weet nie. Ons kan dus besluit dat hy ten opsigte van sommige vrae die radikaal skeptiese/agnostiese standpunt gehandhaaf het.

(e) Die Boedha het deurgaans vrae waarvan hy die beantwoording glad nie as eksistensieel-relevant beskou het nie, van die hand gewys, waarby die moontlikheid of sulke vrae in beginsel beantwoordbaar is al dan nie, nie altyd duidelik is nie.

Die Boeddhistiese tradisie het die subtiele ewewig van die elemente van ooreenstemming met die werklikheid, pragmatisme, agnostisisme (skeptisisme) en wetende stilte van die heel vroeë tyd, na twee kante toe ontwikkel. Die Theravāda-tradisie het die veld van definitiewe feite-kennis al hoe meer uitgebrei en byvoorbeeld algaande die alwetendheid van die Boeddha sterker beklemtoon. Allengs het die Theravāda-leer wat sy hoogtepunt uiteindelik gevind het in die *Abhidhamma*-sisteem en die kommentariële tradisie, ontwikkel in 'n corpus van definitiewe positiewe waarhede.

Die Mahāyāna daarenteen het die aspek van wetende stilte en agnostisisme meer na vore laat kom en in die proses 'n sterker pragmatiese kleur aan die Boeddhistiese kenteorie gegee. Uiteindelik is selfs sentrale Boeddhistiese leerstukke filosofies as nuttige fiksies geïnterpreteer, nie as feitelik-ware proposisies nie. Ons kan insien hoedat die antieke Boeddhisme gevolg kon word deur die twee benaderings: die Theravāda wat ortodoks die Boeddhistiese leer korrek sou wou vaslê, en die Mahāyāna wat liberaal alle begripsmatige, geverbaliseerde sekerhede sou wou ontledig. Dit is ook fassinerend om waar te neem hoe twee groot Boeddholoë van ons eie tyd die twee aksente in hul interpretasies van die kennisleeer van die Boeddha lê: Jayatilleke wat dit oorwegend in terme van waarheid as ooreenstemming interpreteer[22], en Murti wat dit oorwegend in terme van die leegheid van alle positiewe kennis doen.[23].

Mens moet nietemin in gedagte hou dat hulle mekaar nie direk weerspreek nie. Jayatilleke werk histories-rekonstruerend oor die Pāli-kanon alleen, Murti werk tendens-interpreterend, uitgaande van die Mādhyamika-filosofie van Nagārjuna. Dit is in elk geval duidelik dat die Boeddha nie 'n dogmatiese of metafisies-spekulatiewe uitkyk gehad het nie. Die toon van sy spiritualisme was empiristies, nugter, prakties, analities helder en logies konsekwent.

Vir die moderne Westerse leser is die verrassendste aspek van die Boeddha se kennisweg sekerlik dat dit meditatiewe intuïsie erken as 'n legitieme manier om tot ware *empiriese* kennis te kom. In die moderne Weste is die begrip 'empirie' positivisties gereduseer tot sintuiglik-verbaal-konseptueel-inwisselbare ervaring. In die tradisionele religie van die Weste word dikwels weer 'n bo-natuurlike, onkontroleerbare openbaring daarteenoor gestel. Baie mense in die Weste meen dat hulle vasgevang is in 'n dilemma van òf eendimensionele positivisme òf supra-naturalistiese outoritarisme. Sommige probeer die derde weg van 'n naturalistiese spiritualisme volg, wat inderdaad as kort omskrywing van die Boeddha se weg kan geld.

Wat sy kenteorie betref, verskil die Boeddha ook van sy eie materialistiese, Vediese asook skeptiese tydgenote. Sy leer word aangebied as *ehipassika* (letterlik: kom-kyk-lik), kontroleerbaar deur enigeen wat die moeite wil doen om die kennisweg wat anderkant tradisionele gesag, bo-natuurlike openbaring, die sintuie en diskursiewe denke lê, te ondersoek. Die uiteindelike doel is die hoogste kennis *(naṇa, paññā, aññā, vipassanā)*, wat direk en persoonlik ervaarbaar is. Vandaar verbindinge soos *ñāṇadassana* ('kennis-insig') en *jānāti passati* (hy ken-hy sien). Hierdie kennis word op natuurlike wyse veroorsaak deur meditasie, wat met voldoende inspanning en oefening daarop sal uitloop.

Die uiteinde van die ontwikkeling van die mens se *natuurlike* kenvermoë is *absolute* kennis, waarin hy al die vorme van sy gekondisioneerdheid en gedetermineerdheid deur biologiese, psigologiese en sosiaal-kulturele faktore, kan oorstyg. Die insig in die waarheid van lyding en die verlossing daaruit waarop die (M) SPS uitloop, lê op hierdie vlak van absolute kennis. Hierdie hoogste kennis is nogtans nie vir elkeen beskore na 'n rukkie of selfs na 'n leeftyd se meditasie nie. Enigeen kan hom op hierdie weg begewe en ver daarop vorder, afhangende van sy natuurlike aanleg en inspanning en sy karmiese debiet of krediet, om miskien na baie geboortes eers die finale doel te bereik.

Dit is begryplik dat die aspek van geloof *in beginsel* heeltemal ondergeskik aan die persoonlike verifikasie van die leer kan wees, en nogtans *in die praktyk* 'n groot rol in die Therevāda-Boeddhisme kan speel. In die Pāli-kanon self het later mettertyd selfs die denkbeeld van 'n *arahant* met *saddhā* ontwikkel, wat die vier edel waarhede, *saṃsāra, kamma,* ensovoorts op 'n intellektuele vlak, op basis van die gesag van die Boeddha, sou aanvaar. So 'n gelowende heilige sou wel die ervaring van verlossing beleef, maar sonder om self die waarheid van die verlossingsweg voluit te kan verifieer of insien in die volle sin van die woord.

Teen die agtergrond van hierdie breë spektrum van realiseringsmoontlikhede moet ons die (M) SPS — wat begin met die baie maklike waarneming van jou eie liggaamsprosesse maar wat eindig met die ervaring van *aññā* en *nibbāna* — lees.

6.9 'n Sydelingse blik na die *perspektivistiese* teorie oor kennis wat deur die *Jainisme* gehuldig is, sal ook help om die relatiewe uniekheid van die vroeë Boeddhisme raak te sien. Die Jainisme, wat heelwat ouer as die Boeddhisme self is, is eweneens deur die kritisisme van die materialisme en skeptisisme beïnvloed, en het in 'n verhouding van wedersydse beïnvloeding tot die Boeddhisme gestaan. Hulle metafisika wat uit die gryse pre-Ariese verlede van Indië gedateer het maar wat eers later as die Boeddhistiese *Nikāyas* op skrif gestel is, het voorop gestel dat die siel van die mens intrinsiek suiwer en alwetend is. Wanneer die siel deur uiterste askese volkome van karmiese besoedeling gereinig is, word sy natuurlike, onfeilbare kenvermoë *(kevala)* herstel. Hierdie kenvermoë is uiteraard intuïtief van aard, radikaal onafhanklik en onbemiddeld deur die gewone, mindere kenwyses van sintuiglike persepsie, logiese afleiding, skriftuur en tradisie. Daarnaas bestaan dan ook nog ander nie-absolute, feilbare vorme van buite-sensoriese kennis (telepatie, ensovoorts). Tot sover is dit duidelik dat die Jainisme met die Boeddhisme ooreenstem minstens wat die moontlikheid van intuïtiewe persepsie as hoogste insig betref.

Daar is nogtans een groot verskil tussen die twee sisteme wat vir ons hier van belang is. Die Boeddhisme het op die standpunt gestaan dat kategories-ware kennis moontlik is. In terme van die vierwaardige logika kan *een* van die vier moontlikhede geken word as waar en die ander drie is dan sonder meer vals (òf... òf...). In terme van dieselfde logika sou die skeptikus beweer dat kategories-ware kennis onmoontlik is. *Geen* van die moontlikhede kan as waar of vals geken word nie (nòg ... nòg ...). Die Jains het hul eie logika ontwikkel, waarin nie minder nie as sewe logiese vorme van predikasie aanvaar is (die *syādvada).* Die getal is nie nou van soveel belang nie, maar wel dat die Jains aanvaar het dat al die logiese

moontlikhede waar kan wees (én ... én ...) — afhangende van die perspektief *(naya)* waaruit die oordeel telkens gemaak word.

Te midde van 'n veelheid van botsende standpunte oor lewensbeskoulike sake sou die skeptikus van die tyd die probleem waaroor dit gaan, as onoplosbaar van die hand wys en vermy; die Boeddhis sou wel geneig wees om 'n besliste keuse tussen standpunte te maak en een as waar te aanvaar; en die Jain sou 'n kompromis aangaan. Hy sou geneig wees om die *relatiewe* reg van almal te erken. 'n Standpunt kan natuurlik ook vals wees in terme van die uitgangspunt of perspektief daaragter. Die bekende beeld van die olifant wat ondersoek word en dan verskillend 'geken' word deur die ses blindes waarvan een die stert, een die ore, ensovoorts beetkry, druk die Jain-benadering uit. Almal kan in 'n mate, voorwaardelik, reg hê. 'n Standpunt kan ook waar wees in een perspektief, en vals in 'n ander. Die ooreenkomste wat hierdie drie strategieë toon met benaderings in ons eie tyd ten opsigte van lewensbeskoulike sake, is opvallend.

As ons hierdie hele kenteoretiese agtergrond in ag neem, moet ons tot die gevolgtrekking kom dat die Boeddhistiese meditasie soos ons dit in die Theravāda-tradisie aantref, in laaste instansie niks minder wil wees nie as 'n direkte kennisweg tot absolute, ware insig in die werklikheid.

7. God ...

Soos aan die begin gesê is, is dit nie ons doel om die Boeddhistiese meditasie en meditasie in die algemeen soos dit in ander religieë aangetref word, sistematies te vergelyk en saam in 'n teorie van meditasie op te vang nie. Ook nie om die Boeddhisme en ander meditasie-weë hier krities te vergelyk en te evalueer nie. Ons doel is slegs 'n informatiewe uiteensetting van die opvattinge van die Theravāda-Boeddhisme. Dit kan nietemin insiggewend wees om terloops aan te toon hoe hierdie vorm van meditasie ooreenstem met en verskil van sekere vorme van meditasie wat in die Christendom voorkom.

Dit stem byvoorbeeld verbasend baie ooreen met die *hesychastiese* tradisie van die Ortodokse Christendom, wat tot die vroegste eeue van die Christendom teruggaan. Die kern van hierdie spiritualiteit soos ons dit in die klassieke *Philokalia*[24] vind, is innerlike stilte en konsentrasie *(hesychia)*. Dit is nou verbind met aandag *(nipsis)*. Deur hierdie innerlike waaksaamheid ten opsigte van die gedagtes en fantasie, en die beoefening van 'n deugsame lewe, word die spirituele kontemplasie *(theoria)* moontlik. Namate die konseptualiserende, diskursiewe denke *(dianoia)* en uiterlike sensasies tot stilte gebring word en selfs dieper deurgedring word as die vrese en begeertes wat in die onderbewussyn verskuil lê, kom die moontlikheid van

spirituele kennis *(gnosis)*, van 'n onmiddellike spirituele, intuïtiewe persepsie van die waarheid deur die hoogste kenvermoë van die mens *(nous)*, vry.

Die transendering van die begripsmatige denke van die diskursiewe rede, die uitgaan uit en die gaan staan buite jouself en die dinge van die wêreld, staan bekend as ekstase *(ekstasis)*. Tot sover is die ooreenkoms met die Boeddhistiese meditasie duidelik. Die belangrikste verskil is dat die hesychastiese meditasie in 'n teïstiese raamwerk staan. Die geloof *(pistis)* van die hesychas, vanselfsprekend veel meer as 'n teoretiese aanname van dogmatiese proposisies, is 'n totale verhouding van liefde en vertroue tot God.

Dit verskil dus opmerklik van die geloof van die vroeë Boeddhistiese monnik (vgl A6.5). Ten diepste is hierdie meditasie gebed, gerig tot God of spesifiek tot Jesus Christus as die Seun van God. Miskien is die mees kenmerkende eienskap van die hesychasme die Jesus-gebed, die deurlopende aanroeping van die naam van Jesus in volkome persoonlike oorgawe, veral in die vorm "Heer Jesus Christus, Seun van God, wees my genadig."

Die verskil tussen Christelike teïsme en Boeddhistiese nie-teïsme lyk miskien met die eerste oogopslag groter as wat dit in werklikheid is. Vandag bestaan daar trouens verskeie pogings om 'n toenadering tussen die twee posisies te bewerkstellig. Dit staan egter vas dat die Boeddhisme altyd insnydende filosofiese kritiek gehad het op alle vorme van teïstiese sisteme. Terselfdertyd moet die Boeddhisme duidelik onderskei word van wat huidiglik in die Weste as 'ateïsme' bekend staan, met die ongunstige konnotasies van religievyandigheid, eendimensionele materialisme en sedelike losbandigheid[25].

Die Boeddha het die materialisme van sy tyd wat die verskil tussen goeie en slegte handelinge en die sedelike verantwoordelikheid van die mens tot niet gemaak het, van die hand gewys as valse 'religie' *(abrahmacariyavāsa)*[26]. Om dieselfde rede het hy ook die teïstiese determinisme van Makkhali Gosāla, wat die vrye wil van die mens en die belang van menslike sedelike inspanning ontken het, verwerp. Trouens, in die vroeë kanoniese tekste word dieselfde kritiek op die godsidee uitgespreek wat vandag ook dikwels gehoor word: konsekwente teïsme lei tot determinisme en fatalisme omdat dit die vrye wil en sedelike verantwoordelikheid van die mens by implikasie ophef, en omdat dit by implikasie God tot outeur van die bose maak[27].

Aan die ander kant het die Boeddha die Vediese openbaringsreligie onbevredigend en onvoldoende *(anassāsika)*[28] genoem, eerder as volkome vals. Filosofies mag hierdie geloof onaanvaarbaar wees, maar hy het dit tog met agting bejeën, omdat dit pragmaties tot 'n veredeling van die kwaliteit van lewe van sy aanhangers geïnspireer het. Die latere byna speelse vermenigvuldiging van goddelike wesens in die Mahāyāna (Manjusri, Avalokitesvara, Amitabha, ensovoorts) het dieselfde

pragmatiese funksie. Filosofies gesien, is hierdie wesens nuttige fiksies. Die opname en toleransie van gode en geeste selfs in die Theravāda-volksreligie het dieselfde pragmatiese agtergrond. Dit het dus 'n ander filosofiese status as die wat die godsbegrip gewoonlik in die Semitiese teïsmes (Judaisme, Christendom, Islam) het.

Die doel van die Boeddhistiese meditasie soos ons dit in die (M) SPS aantref, was nie om 'n eenheid met God tot stand te bring nie, maar om persoonlikheidsintegrasie, sedelike vervolmaking en ontsnapping aan die wiel van lyding te bewerkstellig. Vir die vroeë Boeddhis was die idee van 'n alwetende, almagtige, persoonlike Skeppergod vir die vreeslose soeker na waarheid onnodig, filosofies onhoudbaar en, potensieel altans, skadelik. Die Boeddha het nie die bestaan van wesens op ander vlakke van bestaan en bewussyn as ons gewone mense, wat in sommige opsigte hoër en magtiger as mense mag wees en wat hulself aan die mense mag meedeel of openbaar, ontken nie. Maar sulke wesens, selfs met insluiting van die groot God Brahmā, staan op die keper beskou as bewoners van dieselfde een heelal, onder dieselfde wette van veranderlikheid en natuurlike veroorsaking as die mense. Hulle moet ook gered word deur dieselfde insig wat die Boeddha sonder goddelike hulp verkry het.

Die religie van die Brahmanisme berus op die fout van *sassata-diṭṭhi*, d.w.s. die spekulatiewe konstruksie dat daar 'n ewige substansie/wese bestaan. Dit is 'n projeksie van die menslike drang tot ewigheid. (Die leser word hier herinner aan die moderne projeksie-teorieë soos die van Feuerbach, Freud en Marx). Dit staan lynreg teenoor die Boeddhistiese grondstelling van *anattā* ('nie-siel', niesubstansialiteit) wat so 'n moontlikheid radikaal verwerp: Daar is geen Ewige Substansie (hetsy siel, God, die wêreld, of wat ook al) nie. Dit is die mees basiese, mees unieke stelling van die Boeddhisme. Die denkbeeld van 'n Ewige Skepper-God het vir die Boeddha op die vlak van gekondisioneerde, onverifieerbare denkkonstruksies gelê. Die volgende langerige aanhaling is 'n voorbeeld van die Boeddha se benadering tot die godsbegrip[29]:

'Nou goed dan, Udayi, wat is jou leermeester se leer?'

'Ons leermeester se leer, waarde heer, lui soos volg: "Dit is die hoogste heerlikheid!"'

'Maar wat, Udayi, is die hoogste heerlikheid waarvan jou leermeester se leer melding maak?'

'Dit is 'n heerlikheid so groot en verhewe dat daar geen groter en meer verhewe is nie. Dit is die hoogste heerlikheid.'

'Maar Udayi, wat is daardie heerlikheid wat so groot en verhewe is?'

'Waarde heer, dit is die hoogste heerlikheid — daar is geen groter en meer verhewe nie.'

'Udayi, jy kan lank so aanhou om te sê "'n heerlikheid so groot en verhewe dat daar geen groter en meer verhewe is nie, is die hoogste heerlikheid". Maar jy sal daardie heerlikheid nog nie verduidelik het nie. Sê nou 'n man sê: "Ek bemin en begeer die mooiste vrou in die land" en hy word dan gevra: "Vriend, weet jy hierdie allermooiste vrou wat jy bemin en begeer, van adellike afkoms is, of uit 'n brahmaanse familie, of uit die handelsklas, of sudra?" en hy sê "Nee". "Maar, vriend, ken jy haar naam en die naam van haar familiegroep? Of sy lank, kort of van middelmatige lengte is, of sy baie donker, bruin of goudkleurig van vel is, en in watter gehug, dorp of stad sy woon?" en hy sê "Nee". Dan word hy gevra: "Vriend, jy bemin en begeer dus wat jy nie weet of sien nie?" en hy sê "Ja". Hoe dink jy, Udayi, as dit die geval is, praat daardie man nie onsin nie?'

'Waarde heer, in so 'n geval praat daardie man beslis onsin.'

'Maar op presies dieselfde manier, Udayi, sê jy "'n heerlikheid so groot en verhewe dat daar geen groter en meer verhewe is nie, is die hoogste glans", en tog het jy nie verduidelik wat daardie glans is nie.'

In hierdie geval kritiseer die Boeddha die poging om feitelike uitsprake te maak ('bestaan', 'heerlikheid') wat geheel en al die grense van die menslike taal en konseptuele vermoë te buite gaan. Sulke uitsprake kan, afgesien van betekenisloos (in die sin van 'wild', onkontroleerbaar, inhoudloos) ook nog vals (in die sin van misleidend, nie-ooreenstemmend met die werklikheid), eksistensieel-irrelevant en selfs skadelik wees. Die doel van Boeddhistiese meditasie is juis om die hele veld van konseptuele denkkonstruksies asook die gevoelens wat met sulke denkbeelde sou kon gepaard gaan, te oorstyg en radikaal agter te laat. Om hierdie rede sou die diepte en subjektiewe erns van 'n mistieke ervaring vir hom geen bewyskrag hê nie.

In die hoër sfere van die vroeg-Boeddhistiese meditasie (vgl. B5.5.3.4.8) word progressie juis bepaal deur die mate waarin denke en affektiewe belewenisse van *jhāna* tot *jhāna* progressief afgestroop en agtergelaat word. Volgens Dharmasiri stem die sublieme Boeddhistiese meditasie-sfeer van oneindige bewussyn *(viññāṇañcāyataṇa)*[30] ooreen met die mistieke ervaring van God in teïstiese religieë. In hierdie meditatiewe staat het die Boeddha self vreugde gevind. Tog moet dit volgens hom oorskry word, omdat ook dit nog steeds op die veld van empiries-gekondisioneerde ervaring bly steek. Dit is nog steeds 'n bewussynsproduk, gekonstitueer deur die kategorieë van die menslike ervaring, nie die finale transendensie-ervaring nie. Daarna kom nog hoër, yler dimensies, naamlik die ervaring van leegheid/niksheid *(ākiñcaññā)*[31], van nóg-persepsie-nóg-nie-persepsie *(nevasaññānāsaññāyatana)*[32], en uiteindelik van die verdwyning van alle persepsie en gevoel *(saññāvedayitanirodha)*[33].

Die Boeddha het geeneen van hierdie hoogste meditatiewe ervaringe vereenselwig met ervaringe van God nie. Volgens hom kan enigeen met voldoende volharding en konsentrasie hierdie vlakke bereik. 'Thus the Buddha maintained that all types of experiences that take place in depth experiences were mental imageries or mental creations due to the predispositions of the subjects. He would be strongly against positing the existence of anything on the basis that it was experienced so in the depth experience'[34]. Selfs die laaste fase, naamlik die verdwyning van alle persepsie en gevoel, is nog steeds 'n gekondisioneerde ervaring, nie absolute 'ervaring' nie. Die begrippe-paar 'absolute ervaring' is in feite 'n kontradiksie in terme: die kwalifikasie 'absoluut' impliseer die agterlating, transendering, oorstyging van alle ervaring, en 'ervaring' is per definisie empiries-sintuiglik-diskursief-affektief-sosiaal-ensovoorts-bepaald en -bemiddeld. *Nibbāna* word eers daarna bereik, as die veld van ervaring as sodanig verlaat word en absolute, ongekondisioneerde 'insig' 'plaasvind' — maar hier verloor taal en begrippe alle verwysing. *Nibbāna* is nie-ervaring.

'God' as 'n Persoon, Mag of Realiteit apart van die wêreldlike realiteit wat die wêreldlike realiteit tot stand gebring het, kom nêrens in die gesigsveld nie en word ontken. Daar is slegs die een realiteit, waar natuur-reëlmatighede geld. Oor die wyse waarop, en wanneer, hierdie realiteit, die heelal, tot stand gekom het, het die Boeddha hom nie uitgelaat nie. Dit was 'n onbeantwoorde vraag *(avyākata)*. Vir sover die wêreld volgens hom verklaar kan word en hoef te word, wou hy dit verklaar sonder om gebruik te maak van die godsbegrip, slegs met verwysing na hierdie een natuurlike, empiriese werklikheid.

Dit is duidelik dat die vroeë Boeddhisme ruimte daarvoor laat om na twee kante toe geaksentueer te word: die rasionele kant, en die mistieke kant. Die rasionele aksent beklemtoon kritiek en negasie van die godsbegrip wat as begrip per definisie gekondisioneerd is. Op die vlak van rasionele analise is die godsbegrip onhoudbaar. Die vroeë Boeddhisme moet egter nie verstaan word as rasional*isme* nie. Dit weet van 'n trans-rasionele dimensie. Dit is die mistieke aksent. Anderkant die denke, die gevoel, alle ervaring lê die on-denkbare, on-segbare, on-voelbare, on-ervaarbare, volkome absolute en transendente, bloot gesuggereer met die woord *nibbāna*. Oor die 'inhoud' daarvan wou die Boeddha nie spekuleer nie. Sy houding was die van wetende, radikale stilte, meer as rasionele kritiek op die godsidee (al het dit hierdie element ingesluit); radikaal anders as enige positiewe konseptualisering van die Absolute, in watter graad van verdunning ook al (al kon dit sekere vorme van godsidees tot op sekere hoogte pragmaties verdra); radikaler as alle vorme van teïstiese mistiek wat minstens op 'n emosionele vlak 'n relasie tot God poneer, en wat indirek gestut word deur 'n gods-begrip.

In ons interpretasie van die vroeë Boeddhisme is dit van groot belang dat ons albei hierdie aksente, die rasionele en die mistieke soos hulle hierbo geskets is, in ewewig sal hou. Te dikwels word in die interpretasies die een ten koste van die ander beklemtoon. Die gevolg is dat die Boeddhisme te vlot geassimileer word aan

òf Westerse rasionalistiese en positivistiese, òf Westerse teïsties-mistiese posisies. Net so min mag ons hulle op so 'n wyse op mekaar betrek dat die radikaliteit van albei afgewater word. Die uniekheid van die Boeddha in die godsdiensgeskiedenis is juis dat hy albei lyne op 'n onvergelyklik radikale wyse deurgetrek het en hulle op mekaar betrek het.

8. ... en die siel

Dieselfde benadering wat ten opsigte van die godsbegrip gebruik is, is toegepas ten opsigte van die mens. Ook hier moet ons rekening hou met die lang en ingewikkelde leerstellige ontwikkeling wat talle interne spanninge in die vroeë Boeddhisme moes verwerk. In die (M) SPS vind ons elemente van 'n reeds ver gevorderde stadium van Theravāda-refleksie oor die menslike gees. Die kern van die leerkompleks is nogtans baie oud.

8.1 Parallel aan die kritiek op die godsbegrip, loop die kritiek op die begrip 'self' of 'siel' *(attā)*. Die mens het nie 'n permanente of ewige, essensiële identiteit/siel/self/wese/substansie nie[35]. Sy persoonlikheid het geen onveranderlike, blywende komponent nie. Volgens die Boeddha het die geloof in die siel sy oorsprong in die mens se hartstogtelike drang na ewigheid. Die ponering van 'n substansiële 'Ek' is die wortel-illusie, wens-denkery, by uitstek. Afgesien daarvan dat dit 'n ongefundeerde en valse begrip is, is dit uit pragmatiese oogpunt 'n skadelike fiksie omdat dit die teoretiese basis van selfsug, haat, afguns en besitlikheid is. Omgekeerd is die afbraak van die menslike projeksie van homself in die ewigheid in, gesien as die grondslag van ware innerlike kalmte, gemeenskap tussen mense en kosmiese harmonie. Die doel van die (M) SPS is om deur verskillende oefeninge deur te dring tot die waarheid agter die denkbeeldige 'self' met sy kortstondige en oppervlakkige plesiertjies en sy groot lyding. Die weg van *sati* wil *anattā* realiseer: insigtelik besef én prakties verwerklik. Die mediteerder wil ontslae raak van 'Ek'. So ontkom hy ook aan lyding.

Dit beteken nie dat die Boeddha die nosie van 'n menslike persoon verwerp het nie. 'n Persoon is egter bloot 'n versameling van materiële en psigiese faktore *(nāmarūpa)*. Die bekendste voorbeeld wat gebruik is om hierdie opvatting te illustreer, was die van 'n wa: daar bestaan geen essensiële 'wa' nie; as die wiele en die ander komponente waaruit hierdie konkrete wa saamgestel is, uitmekaar val, val die wa self uitmekaar. Net so, as die samestelling van faktore wat saam hierdie konkrete menslike persoon vorm, ont-bind, ont-bind die persoon. Daar bly nie 'n permanente

attā oor wat abstrak bly voortbestaan of weer geïnkarneer word nie. Die Boeddha het hom sodoende opgestel teenoor die eternalisme *(sassatadiṭṭhi)* wat in die Upaniṣadisme van sy tyd gehuldig is. In plaas van identiteit, het hy gepraat van kontinuïteit.

Hy het hom eweseer opgestel teenoor die vernietigingsteorie *(ucchedadiṭṭhi)* wat deur die materialiste gehuldig is. Daar is wel hergeboorte *(punabbhava)* — nie in die sin van 'n reïnkarnasie of transmigrasie van dieselfde permanente siel nie, maar in die sin van 'n sekere deurlopende, kousaalbepaalde kontinuum *(santati)*. Die persoon wat hier en nou bestaan as 'n aggregaat van psigo-fisiese faktore, is die huidige produk van hierdie kousale stroom, gekondisioneer deur die kwaliteit van die proses wat aan 'hom' vooraf gegaan het. Net so is 'hy' verantwoordelik vir 'sy' toekoms, d.w.s. vir die voortwerking van die stroom en vir die karakter van die volgende knooppunt. Die sedelike en spirituele kwaliteit van 'n mens se lewe is derhalwe van die grootste belang met die oog op die toekoms na sy dood. Die konsep van 'n kontinue bewussynstroom *(viññāṇa-sota)* wil 'n alternatief wees tot die konsepte van permanente identiteit sowel as volkome diskontinuïteit/vernietiging.

Talle beelde is gebruik om die Boeddhistiese opvatting te illustreer. Een van die bekendstes is die proses waarin melk verander in dikmelk, botter, ensovoorts[36]. Al hierdie stadia staan nòg in 'n relasie van volkome identiteit, nòg een van volkome andersheid tot mekaar. 'n Persoon is 'n veroorsaakte moment, 'n tydelike knooppunt, in 'n proses waarvan die begin en die einde onkenbaar is. Die gevoel van persoonlike identiteit wat elke mens het, word in terme van die neerslag van die proses en die vorige momente daarin, in die onbewuste komponent van die bewussyn *(viññāna)* verklaar.

8.2 In die vroeë Boeddhisme vind ons 'n sterk ontwikkelde teorie van *veroorsaking (kondisionaliteit, idappaccayatā)*. Die beginsels van die niesubstansialiteit/leegheid van dinge en van veroorsaking/kondisionaliteit vul mekaar aan. Soos in so baie opsigte, neem die Boeddhisme 'n tussenposisie in, in hierdie geval tussen 'n streng determinisme/fatalisme *(niyativāda)* en 'n volledige indeterminisme *(adiccasamuppanna)* wat geleer het dat elke moment in die verloop van dinge absoluut diskontinu is met wat daaraan voorafgegaan het. Die teorie van kondisionaliteit neem inderdaad 'n baie sentrale plek in die Boeddhisme in, met 'n baie groot verskeidenheid van toepassings op talle gebiede, aangesien die Boeddhiste alle dinge uitsluitlik op 'n naturalistiese wyse wou verklaar. Die kosmiese orde, waarin die mens 'n spesifieke maar geensins 'n prinsipieel buitengewone plek nie, inneem, is kousaal gestruktureer. Alles hang met alles saam in die heelal, in 'n onbepaalbaar groot kompleks van wedersyds

gekondisioneerde verhoudinge. Die M (II.32) formuleer die algemene beginsel van kousale gekorreleerdheid soos volg:

Imasmiṃ sati, idaṃ hoti; imass'uppādā, idaṃ uppajjati; imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā, idaṃ nirujjhati.

'As dit is, ontstaan dat; uit die tot standkoming van dit, kom dat tot stand; as dit nie is nie, ontstaan dat nie; uit die verdwyning van dit; verdwyn dat'.

Dit is opmerklik hoedat in hierdie formulering substansialisering vermy word: dit gaan om voorwaardelike verhoudinge tussen gebeure en prosesse van totstandkoming en verdwyning, waarby dit wat ontstaan en verdwyn, heeltemal op die agtergrond tree. Die Theravāda, by name die *Abhidhamma*, het 'n realistiese kenteorie gekoppel aan 'n baie dinamiese kosmologie, waarin 'n universele kousaliteit geld.

Hierdie visie sluit die psigologiese prosesse van die mens heeltemal in. Hulle het 'n uit en uit naturalistiese psigologie daarop nagehou. Daar is dus geen plek vir 'n teologiese begrip soos bo-natuurlike genade om die gedrag van die mens in sy huidige lewe en sy lot na hierdie lewe, te verklaar nie. Sy gedrag nou, sy geërfde *kamma* uit die vorige lewe(ns) en sy lot hierna, hang kousaal saam.

In die Páli-kanon word 'n groot aantal woorde gebruik om die verskillende nuanses van hierdie veroorsaking uit te druk. Die algemeenstes is *hetu* en *paccaya*. 'n Ander uitdrukking wat dikwels gebruik word, is *dhammata* ('die aard van dinge', 'natuurlik'), wat ook op die menslike psige en etiek slaan. In MI.324 word byvoorbeeld gesê: *Dhammatā esā.. yaṃ avippaṭisārissa pāmujjam uppajjati.* 'Dit is natuurlik dat vreugde opkom in 'n persoon wat nie vol selfverwyt is nie'. Die woord *kamma* vat op 'n besondere manier die samehang van vryheid (verantwoordelikheid) en veroorsaking saam. *Kamma* impliseer nie determinisme nie. Die woord beteken 'handeling'. Elke handeling lei nogtans vir seker tot uitkringende konsekwensies, goeie handelinge tot goeie konsekwensies, slegte handelinge tot slegte konsekwensies. Van ongunstige konsekwensies kan die mens homself deur inspanning bevry, weer eens volgens die natuurlike orde van dinge. Daar is geen goddelike predestinasie, genade, versoening of reddende geloof nie. Die mens, met sy verantwoordelikheid en al, is volledig deel van die natuurlike orde van dinge, nie 'n ontologies aparte wese met 'n metafisiese uitsonderlikheid, naamlik 'n siel, nie. Hy is, soos alle ander dinge, *anattā*, sonder enige blywende substansie. Vandaar dat Buddhagosa (sien A9) die volgende ou strofe kon aanhaal om die vroeg-Boeddhistiese opvatting in al sy strakheid weer te gee:

'Daar is geen doener van die daad
Of een wat die vrug daarvan pluk nie;
Blote verskynsels rol voort:
Geen ander siening is waar nie'.[37]

Die ware insig bring onverbiddelik die aftakeling van beheptheid met die menslike persoon teweeg. Daar is in werklikheid slegs kousaal-geregeerde prosesse. Die individuele menslike persoon, sowel as die mensheid, word gelyk gemaak met die res van die kosmos. Om dit te besef, is heil. Hy wat die ware insig verwerf het, laat alle selfhandhawing, persoonlike ambisie, hoë verwagtings in hierdie lewe en na hierdie lewe, en verknogtheid aan dinge soos gesondheid, eer, rykdom, vriende, ensovoorts, agter. Hy hoop op niks, en hy vrees niks. Die hele doel van die *satipaṭṭhāna*-meditasie is om die illusie van 'n 'Ek' te vernietig. Die beoefening van aandag is daarop gerig dat die mediteerder 'homself' of 'haarself' radikaal sal kwytraak.

8.3 Die algemene beginsel van kousale gekorreleerdheid het 'n besondere toepassing gevind in die leer van *paṭiccasamuppāda* ('afhanklike medetotstandkoming; kousaliteit). Hierdie leer is in sy finale formulering nie van die Boeddha self afkomstig nie[38], maar is 'n latere sistematisering en integrasie van elemente wat deur hom gebruik is om hergeboorte te verklaar sonder om in die posisies van eternalisme of materialisme te beland; voorts, ook om die feit en die hoedanigheid van elke mens se bestaan empiries-kousaal te verklaar, d.w.s. sonder om die toevlug te neem tot meer as natuurlike, metafisiese oorsake. In sy volledigste, finale vorm word twaalf skakels in hierdie ketting van veroorsaking, wat mekaar in die volgende volgorde kondisioneer, onderskei:

1. *avijjā* (onkunde)
2. *saṃkhāra* (emosionele en wilsfaktore)
3. *viññāṇa* (bewussyn)
4. *nāmarūpa* ('naam-en-vorm'; die individuele persoonlikheid as eenheid van gees en liggaam)
5. *āyatana* (die ses sintuiglike sfere)
6. *phassa* (sintuiglike indruk, kontak)
7. *vedanā* (sensasie)
8. *taṇhā* (smagting, begeerlikheid)
9. *upādāna* (verknogtheid)
10. *bhava* (ontstaan)
11. *jāti* (her-geboorte)
12. *maraṇa* (dood)

Aangesien hierdie elemente oor so 'n lang tydperk tot 'n eenheid saamgegroei het uit so 'n wye agtergrond, staan enige poging tot 'n

sluitende, sistematiese interpretasie van hierdie reeks as 'n samehangende geheel, voor groot probleme[39]. Sulke interpretasies gaan onvermydelik ook verder as 'n historiese interpretasie, en ons hoef ons hand dus nie daaraan te waag nie.

Die breë intensie daarvan is nietemin duidelik en vat die Boeddha se posisie inderdaad saam. Die menslike persoon word verstaan as 'n dinamiese vloei van onpersoonlike prosesse (liggaamlikheid, sintuiglikheid, sensasies, drange, bewussyn, ensovoorts). Die menslike persoon is 'n hoogs veranderlike komposisie van sulke steeds hergroeperende funksies *(khandā)*, wat elkeen ook hoogs veranderlik is. Die mens word nie gereduseer tot die fisiese prosesse van sy liggaam nie. Die werklikheid van 'gees' en 'bewussyn' word nie ontken nie. Dit is onderskeibaar van die suiwer liggaamlike funksies, al staan dit in 'n verhouding van intieme wissel-werking met die liggaam.

Die mens is 'n psigo-fisiese eenheid. Die gees is egter ook dinamies en veranderlik, saamgestel uit veranderlike faktore en dus nie blywend ('n 'siel') nie. Hierdie psigo-fisiese stroom het 'n streng kousaal-bepaalde kontinuïteit. Die menslike begeerlikheid en verknogtheid aan die illusie van 'n permanente identiteit wat verkeerdelik, uit onkunde, geprojekteer word op die kontinuum van prosesse, loop inderdaad uit op telkens herhaalde vasknopings en ontknopings van die drade (ontstaan, hergeboorte, dood), waarby geen van hierdie momente in die proses finaal is nie. Die onverbiddelik-gekondisioneerde, nimmer-eindigende kringloop, van onkunde tot dood via die hele komplekse verstrengeling van faktore, is lyding *(dukkha)*. Die wortel van die kwaad is onkunde. Verlossing behels om volmaakte insig *(paññā)* in hierdie waarheid te verkry deur middel van morele loutering en meditasie.

Deur meditasie word die mens verlos van die netwerk van gekondisioneerdheid, wat inderdaad gesien word as baie wyd uitgespan. In die *Paṭṭhāna* (die laaste boek van die *Abhidhamma)* word nie minder nie as 24 tipes van kondisionaliteit waardeur die menslike bestaan bepaal word, uitgespel. Dit dek al die dinge wat in die moderne mens-wetenskappe bespreek is as faktore wat die menslike gedrag en kennis beïnvloed, en nog veel meer: eksistensiële wortels soos begeerte en haat; sosiale omgewing; oorerflikheid, wat in 'n baie breë sin opgeneem word — dit sluit in wat ons van ons voorouers geërf het, sowel as wat oorgelewer is vanuit ons vorige lewens *(kamma-paccaya);* sintuie; begeertes; gevoelens; geloofsveronderstellings; voeding; klimaat, ensovoorts.

Gekondisioneerdheid is 'n kwalifikasie van *saṃsāra* (die nimmereindigende kosmiese proses). Dit dui nie slegs op 'n verkleuring of skeeftrekking van ons perspektief op die werklikheid nie, maar op die wese van die

werklikheid en die menslike kondisie as sodanig. Dit het nie slegs 'n kenteoretiese en psigologiese implikasie, naamlik dat al ons kennis en gedrag deur allerlei faktore gekondisioneer word nie, maar dit is 'n ontologiese kwalifikasie van die heelal. Vandaar dat *nibbāna* noodwendig 'n ondefinieerbare begrip is wat 'verwys' na 'n ondefinieerbare 'toestand'. Dit dui op die ontsnapping aan die wiel van die gekondisioneerdheid as sodanig. Dit lê buitekant die tyd-ruimtelike net. Maar waarin dit 'bestaan' en hoe dit 'is', kan nie uitgespel word nie omdat enige verduideliking daarvan in die sfeer van gekondisioneerdheid moet bly vassit. Daarom het die Boeddha ten opsigte van die vraag of die *arahant* wat *nibbāna* binnegegaan het, na sy dood 'bestaan' of nie, onbeantwoord gelaat. Sowel die beskrywing 'uitwissing' as die beskrywing 'voortbestaan' sou te veel, en niks sinnigs nie, sê[40]. Duskant sy dood, word *nibbana* deur die *arahant* gerealiseer in volmaakte vryheid, sedelike en persoonlikheidsintegrasie, en letterlik onuitspreeklike 'geluk'. Presies hoe dit egter verstaan moet word, aangesien die *arahant* tog nog hier op aarde verkeer, eet, slaap, ensovoorts, was van vroeg af 'n baie moeilike punt wat in die vroeë *sangha* aanleiding gegee het tot ernstige leerstryde.

Om hierdie seksie af te sluit, word nog 'n strofe uit 'n ou gedig aangehaal:

> 'Daar is wel lyding, maar geen lyer;
> Die daad bestaan, maar geen doener van die daad;
> *Nibbāna* is, maar nie 'n iemand wat dit ervaar nie;
> Die weg is daar, maar nie 'n reisiger daarop nie'[41].

9. Die buite-kanoniese kommentariële tradisie en die *Visuddhimagga*

As ons vandag die (M) SPS lees, is daar afgesien van die *Tipiṭaka*, nog 'n genre literatuur van die Theravāda-skool wat ons nie mag ignoreer nie. Dit is die kommentariële tradisie wat sy afsluiting en bekroning in die vyfde en sesde eeue n.C. gevind het in die werke van die groot kommentators Buddhadatta, Buddhagosa, Dhammapāla, Upasena, Mahānāma en ander. Van hierdie eksegete was Bhadantācariya Buddhagosa, wat 'n tydgenoot van Augustinus in die Weste was, stellig die grootste. Sy monumentale *Vissuddhimagga* (letterlik: 'die weg van suiwering') wat uit die vyfde eeu dateer, is inderdaad die sistematiese voltooiing van die tradisie wat byna 'n duisend jaar tevore deur die Boeddha van stapel gestuur is.

Die geskrifte van Buddhagosa was die kulminasie van 'n proses wat al in die leeftyd van die Boeddha 'n aanvang geneem het. In die *Nikāyas* word die Boeddha of sy leidende dissipels dikwels genader om leerstellige punte op te klaar. Die antwoorde wat in sulke gevalle gegee is, was uit die aard van die saak nadere toeligtings of verklarings van uitsprake van die Boeddha self. Hy het die buitengewone vermoë van sommige van sy dissipels om sy leer te interpreteer en uit te lê, erken. Veral Mahākacānna, maar ook Ānanda, Sāriputta en ander het hierin uitgemunt. Die *Nikāyas* is deurspek met passasies van 'n kommentariële strekking en met eksegetiese fragmente van 'n uiteenlopende aard wat mettertyd in die kanon opgeneem is. Ons moet derhalwe rekening hou met die bestaan van 'n kommentariële tradisie wat tot die begin van die Boeddhisme teruggaan, wat parallel aan die kanoniese tradisie ontwikkel het en wat in 'n mate in die kanon geïnkorporeer is. Hierdie paralelle, ondersteunende tradisie het mettertyd gekristalliseer in 'n corpus van kommentare op die *Tipiṭaka.*

In Pāli staan die kommentare bekend as die *aṭṭhakathā* ('besprekings/opklarings van die betekenis'). Uiteindelik het elke teks van die *Tipiṭaka* sy eie begeleidende kommentaar gehad, en talle kommentare het nog weer sub-kommentare *(ṭikas)*, wat die kommentare toelig. Hierop het weer verdere sub-sub-kommentare *(anuṭikā)* gevolg. Hierdie kommentariële sisteem is van groot belang. Hulle hoofdoel was uiteraard om die oorgelewerde leer te verduidelik. Dit was onvermydelik dat die kommentariële sisteem verder as blote uitleg sou gaan. Die leer is tewens gesistematiseer en gepresiseer. Van die lewendige suttas af, het met die eeue 'n ontwikkeling plaasgevind in die rigting van toenemende konsolidasie. Van hierdie lang ontwikkeling kan, soos gesê, die *Visuddhimagga* van Buddhagosa beskou word as die uiteindelike afronding.

Die kommentare is inderdaad baie belangrik met die oog daarop om die kanon te verstaan. Variante lesings van gedeeltes in die Pāli-kanon kom aan die lig. Die betekenis van problematiese Pāli-woorde word opgeklaar. 'n Verhelderende lig val inderdaad op problematiese aspekte van die Boeddha se leer. Gedeeltes van die kanon wat oor dieselfde temas handel, word verhelderend op mekaar betrek. Die *aṭṭhakathā* bevat ook talle verhalende gedeeltes, selfs legendes en fabels. Saam vorm hulle 'n ware myn van inligting omtrent die politieke, sosiale, ekonomiese, filosofiese, geografiese en religieuse omstandighede wat in Indië en Sri Lanka gegeld het.

Volgens die Theravāda-oorlewering is die *aṭṭhakathā* tydens die Eerste Konsilie reeds finaal saamgestel in Pāli, maar hierdie weergawe van die verloop van sake moet nie letterlik geïnterpreteer word nie. Dit is wel moontlik, selfs waarskynlik, dat sekere bestaande of nuwe interpretasies van die leer tydens hierdie Konsilie vasgestel is en dat die betekenis van sekere begrippe vasgelê is. Die proses van presisering van die Boeddha se ware bedoeling het voortgegaan, dwarsdeur die tydperk van leerstellige stryd rondom die Tweede en Derde Konsilies. Kort na die Derde Konsilie is die kommentariële corpus, wat waarskynlik tydens daardie Kon-

silie bekragtig is, deur Mahinda (die seun van Asoka) en sy gevolg saam met die kanon na Sri Lanka gebring (ongeveer 246 v.C.). In Sri Lanka is die *atthakathā* baie gou, volgens die oorlewering deur Mahinda self, in Sinhalees, die taal van die plaaslike bevolking, vertaal. Die bedoeling was klaarblyklik dat die kommentare in die besonder toeganklik moet wees vir die gewone volk. Maar die kanon is intak in Pali gelaat. In Sri Lanka het die kommentare in Sinhalees aangegroei, en het uiteindelik in die eerste eeu n.C. hul voltooiing bereik.

Dit is hierdie Sinhalese kommentare wat in die vyfde eeu deur Buddhagosa en die ander in Pāli terugvertaal is. Waarom? Die agtergrond van hierdie ontwikkeling was die volgende: teen die eerste eeu n.C. het Sanskrit Pāli reeds sterk verdring as taal van Boeddhistiese denke en geleerdheid op die vasteland van Indië. Dit was die geval in die nuwe Mahāyāna, maar ook in die verskillende Hīnayāna-sektes. Nodeloos om te sê, moet die verval van Pāli nie verwar word of vereenselwig word met 'n verval van Boeddhisme nie. Boeddhisme in albei sy hoofstrome het op die vooraand van 'n glorieryke verowering van Asië gestaan, met Sanskrit as 'n nuwe internasionale taal.

In teenstelling hiermee was die eerste groot, die klassieke tydperk van die Pāli-letterkunde verby. Pāli het feitlik in onbruik verval as medium van konstruktiewe denke, selfs in Sri Lanka wat op daardie stadium die vesting by uitstek van die Thervāda-sekte en die Pāli-taal was. Afgesien van Sanskrit, het die ontwikkeling van die verskillende volkstale ook ten koste van Pāli plaasgevind. In die geval van Sri Lanka het die opkoms van Sinhalees as literêre taal, naas die opkoms van Sanskrit, die agteruitgang van Pāli meegebring. Dit kan egter nie weggeredeneer word nie dat die Theravāda self ook in Sri Lanka ongetwyfeld in hierdie tyd agteruit begin gaan het. Die verlies aan status van Pāli en die isolasie van die internasionale Boeddhisme wat daarmee gepaard gegaan het, het sy tol geëis. Interne gekibbel het toegeneem. Navorsing en kreatiewe denke het momentum verloor en het teen die einde van die derde eeu n.C. geheel en al tot stilstand gekom, selfs in die eilandtaal Sinhalees. Saam met Pāli was Theravāda in 'n toestand van verval.

In die vierde eeu het die keerpunt gekom. 'n Grootskaalse program is geloods om Pāli, immers die draer van die oudste Boeddhistiese tradisie en dus waardig om met die triomfantelike Sanskrit mee te ding, te laat herleef as akademiese voertaal van die ortodoksie. Dit het 'n tweede groot bloei-periode van Pāli, wat tot die 11e — 12e eeue sou duur, ingelui[42]. Hierdie herlewing het in Sri Lanka begin, maar was nie tot die eiland beperk nie. Sentrums van die Theravāda in Indië het hulp verleen. In die groot poging om weer impetus te gee aan die bestudering van die ortodoksie, is daar weer begin om in Pāli te skryf. 'n Baie belangrike aspek van die herlewing was die projek om die corpus van kommentare, wat op daardie stadium slegs in Sinhalees beskikbaar was, in Pāli te verwerk en in omloop te bring. Ons moet onthou dat die oorspronklike Pāli-kommentare nooit, soos die kanon, neergeskryf is nie. Dit het *as Pāli-kommentare* geheel en al van die aarde af verdwyn, al is dit in die Sinhalese weergawe voortgesit en aangevul. Op hul beurt is die Sinhalese kom-

mentare in die vyfde eeu weer in Pāli vertaal, om daarna ook spoorloos te verdwyn. Vandag het ons die Theravāda-kommentare slegs in hul vyfde eeuse Pāli-vorm.

Buddhagosa was van Indië afkomstig maar het sy lewenswerk in Sri Lanka, in die hoofstad Anurādhapura, verrig. Wat die *aṭṭhakathā* betref, was sy bydrae veel meer as 'n blote taalkundige vertaling uit Sinhalees. Gegewe die massa oorgelewerde kommentariële stof wat uiteenlopende en selfs botsende standpunte van verskeie faksies oor 'n baie lang tydperk bevat het, moes hy die rol van redaktor vervul. Ten opsigte van elke kommentaar waarmee hy gewerk het, het hy telkens die beste weergawe gerekonstrueer volgens die kritiese insigte wat in die tyd gegeld het. 'n Histories-kritiese insig was nie deel daarvan nie. Buddhagosa verraai nie 'n besef van die slingerweë van die geskiedenis nie. Hy bied sy rekonstruksies aan as die tydlose leer van die Boeddha self. In feite het hy die historiese rol vervul om wat finaal in die geskiedenis sou voortleef as 'Theravāda' te sintetiseer uit die ongeordende erfenis en om dit vir die eeue wat sou kom, te definieer. Alhoewel hy bewustelik afgesien het van die pretensie om 'n oorspronklike denker te wees, is sy kommentare tog meer as kompilasies. Hulle is in 'n hoë mate die produkte van sy geniale eksegetiese en sintetiese vermoëns.

Wat die (M) SPS betref, was Buddhagosa verantwoordelik vir die kommentaar op die *Majjhima* (die *Papañcasūdani).* Die gedeelte hieruit wat op die *Satipaṭṭhāna Sutta* (M10) betrekking het, is deur Soma Thera (1981) in Engels vertaal, met insluiting van ekserpte uit die sub-kommentaar *(Līnatthapakāsanā Tikā)* van Dhammapala[43]. Met die skryf van hierdie boek is grootliks daarvan gebruik gemaak.

Voordat hy sy arbeid aan die kommentare begin het, het Buddhagosa die *Visuddhimagga* voltooi. In die bestek van hierdie groot boek (selfs in 'n fisiese sin: in die Engelse vertaling van Ñāṇamoli beslaan dit meer as 800 bladsye) gee Buddhagosa 'n groots-opgesette en noukeurig-deurgevoerde samevatting van die ganse Theravāda-leerkompleks. Vir hierdie werk het hy geput uit die hele voorafgaande Boeddhistiese literatuur, met insluiting natuurlik van die drie *Piṭakas* en die Sinhalese kommentare. Die resultaat is 'n kompendium sonder weerga van die Theravāda-weg. Vir die vyftien eeue na sy dood was sy reputasie as die grootste uitlêer van die Theravāda onaangetas. Dit is ondenkbaar dat die moderne leser wat dieper as 'n oppervlakkige belangstelling in Theravāda-meditasie het, die *Visuddhimagga* sal verbygaan. Die inhoud word in drie hoofdele ingedeel, naamlik Deug, Konsentrasie en Insig. Meditasie ontvang uitgebreide aandag. Die styl word gekenmerk deur groot erudisie in die Boeddhistiese literatuur en 'n formele aanbiedingswyse. Dit was klaarblyklik bedoel as 'n deeglike, fyn-uitgebalanseerde naslaanwerk of handboek. Dit is inderdaad waarvoor dit met groot vrug gebruik kan word.

Met die groot kommentatore het Pāli sy hoogste bloei beleef. Daarna, ongeveer vanaf die einde van die vyfde tot die begin van die elfde eeu, het 'n tydperk van religieuse en intellektuele verval in die Pāli-wêreld gevolg. Vanaf die twaalfde eeu

het 'n nuwe goue eeu gevolg waarin talle werke van groot verdienste oor die leer in Pāli geskryf is. 'n Baie goeie verteenwoordiger van hierdie tydvak is die *Abhidhammattha Sangaha* van Anuruddha (wat waarskynlik in die twaalfde eeu geleef het), 'n skolastiese kompendium van die *Abhidhamma*[44].

10. *Satipaṭṭhāna* in die twintigste eeu

10.1 Vir ons doel kan ons van die lotgevalle van die *sati*-meditasie en van Theravāda in die vyftien eeue wat ons van Buddhagosa skei, afsien. Wat wel van groot belang is, is die herlewing van die Boeddhisme sedert die negentiende eeu. In daardie eeu het die Boeddhisme begin om die koloniale boeie na eeue af te werp. 'n Nuwe periode is binnegegaan, volgens die Boeddhistiese geleerde Walpola Rahula[45], die belangrikste tydperk in die geskiedenis van die Boeddhisme sedert Asoka. Die ou religie het in Asië herleef, en het ook begin om invloed in die Weste te verwerf.

Die herlewende Theravāda van die 19e — 20e eeue was natuurlik nie 'n repristinasie van die oer-Boeddhisme, die klassieke Theravāda of selfs die tradisionele Theravāda van voor die koloniale tydperk nie. Dit kon nie anders nie as om in die groot poging om tot 'n vergelyk te kom met die moderne, Westers-gedomineerde wêreld, sekere tipies-moderne, selfs Westers-geïnspireerde kenmerke, te ontwikkel. In hierdie verband het Obeyesekere (1970) die term "Protestantse Boeddhisme" geskep om die situasie in Sri Lanka te verduidelik: in sy protes teen die Christendom is die Theravāda tog ook beïnvloed deur Angel-Saksiese Protestantisme.

'n Aspek van hierdie moderne Theravāda is byvoorbeeld 'n nuwe klem op die religieuse behoefte van die leke, en selfs die toenemende rol van die leke in die leiding van die Boeddhisme. 'n Opvatting wat nogal dikwels gehuldig word (onder andere deur Lamotte[46]), naamlik dat die orde van *bhikkhus* en *bhikkhunis* aan die een kant, en die leke-volgelinge aan die ander kant, in die eerste tydperk van die Boeddhisme twee verskillende religieë uitgemaak het, is oordrewe.

Die monnike- en nonne-orde was nooit 'n eksklusiewe kategorie nie. Tog is dit onomstootlik waar dat die vroeë Theravāda mettertyd al sterker in die *sangha* gesentraliseer geraak het. Dit was ook die geval ten opsigte van meditasie. Om meditasie werklik voluit te beoefen, was uiteraard 'n voltydse bedrywigheid wat slegs deur besondere toegewyde monnike deurgevoer kon word. In beginsel was die leke egter nooit daarvan

uitgesluit nie. As geskrif het die (M) SPS altyd 'n ereplek ingeneem in die lewens van die gewone volk. Alhoewel die meditasie-weg van *sati* dus deur al die eeue in die Theravāda bly funksioneer het, het dit teen die einde van die negentiende eeu 'n baie sterk oplewing in Theravādalande begin ervaar, onder monnike sowel as leke.

Groot bydraes tot die nuwe bloei van belangstelling in die (M) SPS is in Birma, Thailand en Sri Lanka gemaak, en is ook na die Weste uitgedra. Die Birmese vernuwing word veral verbind aan *U Sobhana Mahathera,* ook bekend as *Mahasi Sayadaw* (gebore in 1904). As 27-jarige het hierdie Birmese monnik in 1931 die groot meditasie-meester *U Narada (Mingun Jetawun Sayadaw* die Eerste, 1868 — 1955) leer ken en onder sy invloed begin om *satipaṭṭhāna* vir monnike sowel as leke aan te bied. Sedert 1949 word hierdie intensiewe kursusse, wat van een tot twee maande duur, in Rangoen aangebied, by die hoofkwartier van die Boeddha Sasananuggaha Vereniging. Hierdie Birmese meditasie staan ook bekend as *vipassanā*-meditasie (insig-meditasie), omdat dit die beoefenaar wil lei tot die hoogste insig sonder om daarbenewens ook spesiale aandag te gee aan die beoefening van die tradisionele *jhāna*-meditasie (versinkings-meditasie, wat lei tot innerlike kalmte van gees, maar nie noodwendig tot die radikale insig nie).

Benewens ander boeke, het Mahasi Sayadaw ook 'n belangrike gespesialiseerde verhandeling oor *satipaṭṭhāna* vir gevorderde mediteerders in Pāli geskryf, wat in Engels vertaal is (1978). Die beoefening van hierdie *satipaṭṭhāna*-meditasie het in die jare na die Tweede Wêreldoorlog baie veld gewen. Oral in Theravādalande en in die Weste het talryke meditasie-sentra ontstaan waar gewone mense hulle vir periodes wat wissel van een dag tot 'n paar weke, kan terugtrek om onder leiding van 'n meditasie-meester *vipassanā*-meditasie te beoefen. In Suid-Afrika word *vipassanā*-meditasie in verskeie dorpe en stede beoefen. Die grootste sentrum vir hierdie soort meditasie is in Ixopo, waar gereeld kursusse aangebied word, ook deur oorsese meditasie-meesters.

Van die huidige, lewende tradisie van Theravāda-meditasie is die boek van Joseph Goldstein *(The Experience of Insight. A Natural Unfolding.* 1980) 'n besonder insiggewende voorbeeld, omdat dit 'n uitstekende insig gee in die opset van 'n moderne Westerse meditasiesentrum en in die wyse waarop Theravāda hier vir Westerlinge aangebied word. Die skrywer is 'n Amerikaner wat meditasie in die Ooste bestudeer het, en wat vandag as meditasie-instrukteur kursusse aanbied. Die leser kan 'n indruk kry van die intensiewe karakter van so 'n kursus deur bloot na die dagprogram te kyk, wat in hierdie geval vir 'n maand lank volgehou word[47].

04h30		—	opstaan
05h00	— 06h00	—	loopmeditasie en sitmeditasie
06h30	— 07h30	—	ontbyt
07h30	— 08h00	—	loopmeditasie
08h00	— 09h00	—	sitmeditasie
09h00	— 09h45	—	loopmeditasie
09h45	— 10h45	—	sitmeditasie
10h45	— 11h30	—	loopmeditasie
11h30	— 13h15	—	middagete en rus
13h15	— 14h00	—	sitmeditasie
14h00	— 14h45	—	loopmeditasie
14h45	— 15h45	—	sitmeditasie
15h45	— 17h00		loopmeditasie en sitmeditasie
17h00	— 17h30	—	tee
17h30	— 18h00	—	loopmeditasie
18h00	— 19h00	—	sitmeditasie
19h00	— 20h00	—	lesing
20h00	— 20h45	—	loopmeditasie
20h45	— 21h45	—	sitmeditasie
21h45	— 22h00	—	tee
22h00		—	verder oefen of slaap

Die sit- (d.w.s. asemhalings-meditasie) en loop-meditasie wat beoefen word, is niks anders nie as letterlike toepassings van die voorskrifte van die (M) SPS. In die lesings word dan die teoretiese konteks van hierdie oefeninge en die oordra van *sati* na die lewe in die algemeen verduidelik.

Die geskiedenis van die Westerse resepsie en verwerking van die Boeddhisme, wat nie noodwendig 'n bekeringservaring tot die Boeddhisme as georganiseerde instelling of as integrale lewensbeskouing behels nie, is 'n boeiende verhaal. Die proses is inderdaad vandag in volle swang, en speel op 'n verskeidenheid vlakke af, van volskaalse oorgaan tot die Boeddhisme as religie, tot akademiese bestudering daarvan en filosofiese verwerking van Boeddhistiese filosofiese insette.

10.2 Vanwaar die belangstelling by talle Westerlinge in Theravāda-meditasie? Ons moet daarmee rekening hou dat die moderne kultuursituasie in die Weste in sommige opsigte ooreenstem met die toestande in Indië in die tyd van die vroeë Boeddhisme. Albei is by uitstek tydperke van 'n breë sosiale en kulturele krisis. As faktore in die Weste wat die ontvangs van die Boeddhisme begunstig, kan die volgende opgenoem word: politieke onstabiliteit en sosiale wanverhoudinge op klein en groot skaal met, op die end, die dreiging van 'n atoomkatastrofe as gevolg van die magsobsessie van die supermagte wat alle lewe op die aarde kan uitwis; verbind met hierdie pessimisme by baie oor die vermoë van die mens om sy samele-

wing moreel goed te orden, pessimisme oor die gerasionaliseerde, geburokratiseerde, gerekenariseerde toekoms wat op ons wag; ontnugtering met die vlak materialisme en positivisme wat met die tegnokratiese samelewing geassosieer word, en vervreemding van die groot religieuse sisteme (Judaïsme en Christendom) wat hul gesag om verskeie redes vir baie verloor het. In die algemeen dus 'n oortuiging dat die Westerse kultuur bankrot is of ten minste baie kan leer by die Oosterse niemanipulatiewe uitkyk op die wêreld. In reaksie op hierdie vermeende Westerse tekortkominge, soek baie mense na 'n persoonlike, intuïtiewe ervaring van waarheid in plaas van die aanname van 'n outoritêre religieuse waarheid of 'n bloot rasionalistiese, positivistiese waarheid.

'n Interessante korrelasie tussen die belangstelling in Boeddhistiese meditasie en die hoër sosiale klasse in die Weste kan vermoed word. Dit is waarskynlik so dat Oosterse meditasie by uitstek aangegryp word deur welvarende Westerse mense wat ontnugter geraak het met die leegheid van 'n verbruikerskultuur, eerder as deur mense wat tot die armer klasse behoort. Indien dit die geval is, staan hierdie ontwikkeling oop vir die kritiek dat dit 'n vorm van ontvlugting of esoteriese vermaak is van gefrustreerdes wat alles het en nou nog iets nuuts soek om te ontsnap van die leegheid van hul lewens en selfs van die slegte gewete dat hulle profiteer van onreg in die samelewing. Meditasie word dan 'n esoteriese substituut vir sosiale geregtigheid, 'n geraffineerde vorm van pligsontduiking, 'n luukse van die bevoorregtes. Dit is presies waarop Pieris se kritiek op die kommersialisering en neo-kolonialistiese misbruik van Oosterse spiritualiteit wat hy waarneem, neerkom[48]. Hierdie voorstelling tref sonder twyfel sekere vorme van Oosterse meditasie-beoefening in die Weste. Dit is egter nie die hele waarheid nie. Boeddhisme en Boeddhistiese meditasie word vandag aangehang en beoefen of minstens met simpatie bejeën deur Westerse kunstenaars, wetenskaplikes en ander met hoë intellektuele en morele integriteit, wat juis op soek is na wat hulle beskou as 'n beter waarheid, 'n beter etiek, 'n beter kultuur, en 'n beter samelewing.

Afgesien van die faktore wat hierbo genoem is en wat ons kan saamvat as die persoonlik-eksistensiële vlak van ontmoeting met die Boeddhisme, is daar ook 'n meer teoretiese vlak van ontmoeting. Die Boeddhisme boei talle Westerse intellektuele omrede die kosmologiese, wetenskaplike en filosofiese implikasies daarvan. Sommige meen dat die Boeddhisme beter versoenbaar is met die moderne Westerse wetenskaplike uitkyk as met die Joods-Christelike teïsme, en dat dit beter versoenbaar is met die moderne Westerse wetenskaplike uitkyk as wat die teïstiese sisteme is. Dit sou byvoorbeeld van toepassing wees op die kosmologie, waar die Boeddhisme werk met die konsep van 'n evoluerende universum van onvoorstelbare groot dimensies van tyd en ruimte. Daar word ook soms

gewys op die Boeddhistiese siening wat verbasend baie met die moderne fisika ooreenstem daarin dat die werklikheid dinamies geïnterpreteer word as 'n samehang van inter-gerelateerde, nie-fikseerbare momente. Albei is bedug vir die beperkinge van konvensionele taal en begrippe om die aard van die werklikheid uit te druk, en albei werk uitsluitlik met 'n naturalistiese verklaringswyse van dinge[49]. Daarby kom nog dat die moderne natuurwetenskap sommige van sy prominente beoefenaars geïnspireer het tot vorme van mistiek wat nie inpas in die tradisionele Westerse religieë nie[50].

Daar bestaan in die hoër sfere van die abstrakte denke, waar die sê-bare oorgaan in die onsê-bare, klaarblyklik 'n gunstige klimaat vir 'n ernstige kennismaking met 'n baie verfynde lewensbeskouing uit die Ooste. Daarbenewens het die Boeddhisme in sommige opsigte filosofiese probleme behandel en filosofiese posisies ontwikkel eeue voordat vergelykbare probleme en posisies in die Weste aan die orde gekom het[51].

Dat hierdie lewensbeskouing meditasie as hart het (om Nyanaponika aan te haal) en dat dit baie goed weet van die beperkinge van die diskursiewe, teoretiese denke en dit wil oorstyg, sal nie ongemerk verbygaan by die mense wat gestuit het op die grense van die moderne wetenskaplike denke om lewensin te ontsluit nie.

'n Boeiende faset van die voortgaande ontdekking van die Boeddhisme in die Westerse intellektuele kringe is die psigologie. Van die kant van die Westerse psigologie word toenemend aandag gegee aan die betekenis van meditasie[52]. In hierdie kringe word aangevoer dat *satipaṭṭhāna* aanknopingspunte het met die Westerse diepte-psigologie. 'n Belangrike uitwerking van die beoefening van *sati* is dat namate die bewustelike prosesse van die menslike bewussyn afgerem en geneutraliseer word, die onbewuste domein van angste, projeksies, haat, skuldgevoelens, ensovoorts ongesensureerd boontoe dryf. Geen gevoel, gedagte of assosiasie word in *satipaṭṭhāna* onderdruk nie. Alles word bloot neutraal genoteer namate die verskynsels van oomblik tot oomblik kom en gaan in en aan die liggaam en gees.

'n Goeie voorbeeld van hoe *sati*-meditasie as 'n psigoterapeutiese prosedure aangepas is, word gegee deur Deatherage (1980). Hy gebruik die aandagtige konsentrasie op sy eie asemhaling deur die kliënt as agtergrond waarteen die faktore wat telkens die aandag aan die asem onderbreek, na vore spring. So word die kliënt bewus van sy of haar eie primêre onderbrekende faktore (herinneringe, fantasieë, ensovoorts) wat diagnosties en terapeuties van belang is. *Sati* word hier gebruik as 'n metode om verskuilde komplekse werkinge van 'n kliënt se gees aan die dag te bring, en om 'n heilsame afstand ten opsigte van sulke verskynsels tot stand te bring.

Natuurlik moet ons nie die aansienlike verskille in teoretiese agtergrond tussen *satipaṭṭhāna* in die klassieke Boeddhistiese sin en die moderne Westerse psigologie miskyk nie. In sy oorspronklike vorm wil die Theravāda-heilsweg op niks minder afstuur nie as die volkome transendering van alle gekondisioneerde denk- en gedragspatrone, nie op die lewering van welaangepaste mense vir die samelewing wat slegs 'n ander vorm van kondisionering kan wees nie. Die doel is uiteindelik *nibbāna* in die volle sin van die woord, wat heelwat meer is as waarna 'n gemiddelde Westerling streef as hy 'n psigiater besoek. Tog word die mindere doel in die huidige Theravāda nie misken nie.

Die uitwerking van meditasie om gelukkiger, beter funksionerende persone tot stand te bring, kan beskou word as 'n waardevolle aftreksel van die weg van *sati,* soos melasse in die vervaardigingsproses van suiker is. So gesien, is meditasie nie slegs bedoel vir die mediteerder wat soek na die finale klaarheid nie, maar ook vir die gewone man wat 'n meer beskeie vordering wil maak met die integrasie van sy eie lewe. Op hierdie vlak is dit besig om verbasende vordering te maak in meditasiesale, psigiatriese spreekkamers en gewone wonings in die Weste.

As ons vandag die (M) SPS lees, moet ons in gedagte hou dat dit inderdaad kalmte van gees, ontspanning en vertroue wat die alledaagse dinge van die lewe betref, wil bewerkstellig, maar dat dit uiteindelik meer wil bewerkstellig, naamlik radikale insig in die bestand van die werklikheid. Boeddhisties gesproke, is die psigoterapeutiese toepassing van *satipaṭṭhāna* 'n legitieme maar nie 'n volledige toepassing nie van die heilsweg.

As weg tot radikale insig en volle, finale verlossing, deel *satipaṭṭhāna* in die intensie van ander religieë. Die oplewing van die wêreldwye interreligieuse gesprek, waartoe die Theravada 'n aansienlike inset maak, is nog 'n belangrike faset van ons huidige kulturele situasie. Uiteindelik moet die (M) SPS gelees word in die konteks van hierdie ontmoeting. Op sommige temas van die gesprek tussen die Christendom en die Boeddhisme, wat in ons dag wel gevoer word, is in vorige afdelings van hierdie inleiding gewys. Verskeie bydraes deur Christelike sowel as Boeddhistiese denkers, wisselend in die mate waarin hulle die ooreenkomste of die verskille tussen die twee sisteme aksentueer, is gemaak en kan deur die belangstellende leser geraadpleeg word[53].

In die verbygaan word die aandag gevestig op 'n parallel wat in die twintigste eeuse Christendom sowel as Theravāda voorkom ten opsigte van die interpretasie van die heil. In die Theravāda, soos in die huidige Christendom, is daar 'n sterk beweging weg van 'n bloot *'jenseitige'* verlossing wat slegs buite, anderkant hierdie gewone werklikheid sou lê, in die rigting van 'n *'diesseitige''* verlossing binne-in hierdie gewone werklikheid.

Verlossing kan hier en nou verwerklik word, nie slegs eendag hierna nie. So 'n benadering laat uiteraard veel meer ruimte vir 'n positiewe waardering van die psigoterapeutiese gebruike van meditasie en die beoefening van meditasie deur die amateur, die gewone man en vrou, as wat die geval sou wees in 'n interpretasie van die heil wat dit geheel en al wil isoleer van die alledaagse lewe. 'n Uitstaande voorbeeld van 'n eksistensiële interpretasie van die Theravāda is die werk van Bhikkhu Buddhadasa in Thailand[54].