

De jainistische en boeddhistische nonnengemeenschap

een vergelijkende studie

Claire Maes

**Verhandeling voorgelegd voor het bekomen van de graad van
licentiaat in de Oosterse Talen en Culturen**

Academiejaar: 2004-2005

Universiteit Gent

Promotor: Prof. dr. Frank Van Den Bossche

Inhoudstafel

Dankwoord	i
Voorwoord	ii
Lijst van de afkortingen	v
<u>DEEL I: HISTORISCHE CONTEXT</u>	p.1
Hoofdstuk 1: De datering van Mahāvīra en Boeddha	p.1
1.1 De problematiek van de datering	p.1
1.2. Tijdgenoten	p.3
1.3. Besluit	p.4
Hoofdstuk 2: De opkomst van het boeddhisme en het jainisme	p.5
2.1 Inleiding	p.5
2.2 Het rijk van Magadha	p.5
2.3 Het brahmanisme	p.7
2.4 De heilsleer van Boeddha	p.11
2.5 De heilsleer van Mahāvīra	p.12
Hoofdstuk 3: De vrouw in de maatschappij van de vedische periode tot het jaar één	p.16
3.1 Inleiding	p.16
3.2 Evolutie	p.16
3.3 Nieuwe vooruitzichten	p.20
Hoofdstuk 4: Regelgeving voor de <i>bhikṣuṇī's</i>	p.22
4.1 Inleiding	p.22
4.2 Zeven <i>pātimokkha</i> categorieën	p.23
4.2.1 <i>Pārājika</i>	p.24

4.2.2	<i>Saṅghādisesa</i>	p.25
4.2.3	<i>Nissaggiya-pācittiya</i>	p.25
4.2.4	<i>Pācittiya</i>	p.26
4.2.5	<i>Pāṭidesanīya</i>	p.27
4.2.6	<i>Sekhiya-dhamma</i>	p.27
4.2.7	<i>Adhikaraṇa-samatha</i>	p.28
4.3	Besluit	p.29
Hoofdstuk 5: Het ontstaan van de boeddhistische		
<i>bhikṣuṇī saṅgha</i>; bespreking van de legende		p.30
5.1	De legende	p.30
5.2	De acht <i>gurudharma's</i>	p.30
5.2.1	Eerste <i>gurudharma</i>	p.30
5.2.2	Tweede <i>gurudharma</i>	p.32
5.2.3	Derde <i>gurudharma</i>	p.33
5.2.4	Vierde <i>gurudharma</i>	p.35
5.2.5	Vijfde <i>gurudharma</i>	p.36
5.2.6	Zesde <i>gurudharma</i>	p.37
5.2.7	Zevende <i>gurudharma</i>	p.43
5.2.8	Achtste <i>gurudharma</i>	p.44
5.3	Besluit	p.45
Hoofdstuk 6: Het ontstaan van de jainistische		
<i>bhikṣuṇī saṅgha</i>; bespreking van de legende		p.48
6.1	Het verhaal van Candanā	p.48
6.2	De vrouw en <i>mokṣa</i>	p.51
<u>DEEL II: VERTALING</u>		p.54
Hoofdstuk 1: Ascetentraditie in de Oudindische		
Samenleving		p.54
1.1	Ascetentraditie en vrouwen tijdens het	

Vedisch Tijdperk	p.54
1.2 Ascetentraditie en vrouwen tijdens de Upaniṣadenperiode	p.59
1.3 Ascetes tijdens de periode van het Rāmāyaṇa en het Mahābhārata	p.61
Hoofdstuk 2: De oprichting van een Nonnengemeenschap	p.66
2.1 Binnen de jainistische traditie	p.66
2.2 Binnen de boeddhistisch traditie	p.68
2.3 Vergelijking	p.76
Hoofdstuk 3: De beweegredenen om non te worden	p.77
3.1 In de jainistische gemeenschap	p.77
3.2 In de boeddhistische gemeenschap	p.81
3.3 Vergelijking	p.85
Hoofdstuk 4: Conditie die vrouwen ongeschikt maken om toe te treden	p.87
4.1 In de jainistische nonnengemeenschap	p.87
4.2 In de boeddhistische nonnengemeenschap	p.89
4.3 Vergelijking	p.92
Hoofdstuk 5: Pravrajyā en leeftijd	p.95
5.1 De leeftijd op het moment van het toetreden in de jainistische nonnengemeenschap	p.95
5.2 De leeftijd op het moment van het toetreden tot de boeddhistische nonnengemeenschap	p.96
Hoofdstuk 6: Dīkṣā-vidhī; Inwijdingsceremonie	p.97
6.1 Inwijdingsceremonie in de jainistische nonnengemeenschap	p.97

6.2 Inwijdingsceremonie in de boeddhistische nonnengemeenschap	p.99
6.3 Vergelijking	p.105
Nawoord	p.107
Bibliografie	p.109
Bijlage	p.116
Index	p.126

Dankwoord

Deze licentiaatsverhandeling zou niet mogelijk geweest zonder de hulpvaardigheid van mijn promotor Prof. Dr. Frank Van Den Bossche. Hierbij wil ik hem eerst en vooral bedanken om mij dit onderwerp aan te reiken. Ook wens ik hem te bedanken voor zijn suggesties en verbeteringen en, niet te vergeten, voor zijn interessante lessen gedurende de voorbije vier jaar.

Ik wil eveneens de voltallige staf van de vakgroep Talen en Culturen van Zuid- en Oost-Azië bedanken. In het bijzonder Prof. Dr. Eddy Moerloose voor de zeer bruikbare literatuur die hij mij heeft aangeraden. Zijn onderricht in het Sanskrit en de Oudindische geschiedenis vormde het fundament waarop mijn thesis gebouwd is. Ik ben ook Prof. Dr. Ann Heirman zeer erkentelijk om mij te adviseren bij het kiezen van gespecialiseerde werken over de boeddhistische nonnengemeenschap. Zonder de inspirerende lessen van Dra. Christine Everaert was mijn vertaling uit het Hindi een onmogelijke opdracht geweest. Verder gaat mijn dank ook uit naar Dr. Eva De Clercq wier kennis van het Rāmāyaṇa mij geholpen heeft bij mijn bronnenonderzoek. Ook Hilde De Keukelaere verdient een woord van dank.

Voor het nalezen van mijn thesis wil ik mijn oprechte dank betuigen aan Gudrun Pinte en Sophie Vanonckelen.

Tenslotte wil ik mijn ouders, mijn broers, Nils en Nicolas, en Erica Abi-Karam bedanken om hun vertrouwen en steun.

Mijn vier jaren als studente Indologie zullen een mooie herinnering blijven.

Voorwoord

Voor mijn licentiaatsverhandeling ben ik vertrokken van de vertaling van hoofdstuk één van het boek '*jain aur bauddh bhikṣuṇī saṅgha; ek tulanātmaka adhyayana*' ('De jainistische en boeddhistische nonnengemeenschap; een vergelijkende studie'), geschreven door Dr. Aruṅ Pratāp Sinh. In dit hoofdstuk behandelt de auteur vooreerst de ascetentradities, beschreven in de Veda's, de Upaniṣaden, het Rāmāyaṇa en het Mahābhārata. Hij probeert in deze werken eventuele sporen terug te vinden van het bestaan vrouwelijke asceten (verder door mij kortweg ascetes genoemd). Aan de hand van de jainistische Āgama's en de boeddhistische Theravādageschriften vergelijkt hij de oprichting van de nonnengemeenschap in de respectievelijke tradities. Dr. Pratāp Sinh geeft ook een vergelijking van de inwijdingsprocedures die een vrouw moet ondergaan om een volwaardig lid te worden van de jainistische of boeddhistische gemeenschap.

Aangezien ik dit door mij vertaalde hoofdstuk in een bredere sociohistorische context wens te plaatsen, leken de historische data van Mahāvīra en Boedha mij een essentieel vertrekpunt. Vervolgens behandel ik de politieke en economische ontwikkelingen waarin de opkomst van het boeddhisme en het jainisme geplaatst moeten worden. Ik probeer hierbij te achterhalen of de oprichting van beide nonnengemeenschappen nieuwe perspectieven bood voor de Indische vrouw. In hoofdstuk drie wordt daarom een beeld geschetst van de positie van de vrouw vanaf de vedische periode. Ik wil ook de legendes, die de oprichting van beide nonnengemeenschap verhalen, in het licht van deze maatschappelijke praktijken beschouwen. Zo probeer ik te achterhalen of de

toenmalige samenleving invloed uitoefende op de manier hoe de nonnen in beide gemeenschappen behandeld werden.

Dr. Pratāp Sinh maakt gewag van een aantal voorschriften specifiek voor de boeddhistische nonnen. Ik achtte het noodzakelijk om deze regelgeving uitgebreider te behandelen in een afzonderlijk hoofdstuk. Dit om twee redenen: vooreerst omdat deze materie, zoals beschreven in het werk van Dr. Pratāp Sinh, voor niet gespecialiseerden quasi onbegrijpelijk is en, ten tweede, omdat de legende over de oprichting van de boeddhistische nonnengemeenschap onlosmakelijk verbonden is met de specificiteit van deze regelgeving. Dit is de reden waarom ik de regelgeving voor de boeddhistische nonnen bespreek, vooraleer ik de legende behandel over de oprichting van de boeddhistische nonnengemeenschap, hoewel deze - volgens de overlevering - historisch gezien ouder is. Deze thema's worden in deel I behandeld.

Tenslotte wens ik nog enkele bijzonderheden in mijn vertaling, opgenomen in deel II, te verantwoorden. Voor een vlotte leesbaarheid heb ik ervoor gekozen passieve zinnen uit het Hindi als actieve Nederlandse zinnen te vertalen. Om dezelfde reden heb ik relatiefzinnen in twee of meer afzonderlijke zinnen gesplitst en meer leestekens ingevoegd. Soms achtte ik het noodzakelijk om in de Nederlandse vertaling enkele woorden toe te voegen om het begrip te verhogen. Eigen toevoegingen vindt u steeds tussen rechte haken.

Omwille van de gespecialiseerde inhoud van het werk, heb ik - daar waar het mogelijk was - beroep gedaan op de uitgaves van de Ṛgveda, enkele Upaniṣaden, het Rāmāyaṇa, de Theravāda- en Mahāsāṃghika-Lokottaravādinteksten en de Sthānāṅga. Naar deze bronnen wordt er verwezen in de voetnoten (indien de brontekst Devanāgarī gaf, heb ik ook de wetenschappelijke transcriptie meegegeven). Deze

kritische benadering bleek al gauw noodzakelijk om het betoog van Dr. Pratāp Sinh te kunnen volgen. De Sanskrit- en Pālitermen waarvoor geen Nederlands equivalent bestaat, heb ik in mijn vertaling behouden. Deze staan steeds in de wetenschappelijke transcriptie, *cursief* en worden minstens één maal in een voetnoot verklaard. In de voetnoten vermeld ik eveneens achtergrondinformatie over een aantal historische feiten en legendes die Dr. Pratāp Sinh aanhaalt. Verder heb ik de titelverdeling van Dr. Pratāp Sinh lichtjes gewijzigd met het doel een duidelijk en overzichtelijk onderverdeling van de inhoud te bekomen. Tenslotte nog dit: de bibliografie bevat alle geraadpleegde werken en in de index zijn eigennamen, plaatsnamen, trefwoorden en belangrijke Sanskrit- en Pālitermen opgenomen.

Gent, 2005

Lijst van de afkortingen

EB	Encyclopaedia of Buddhism
BrĀ Up	Brhadāraṇyaka Upaniṣad
BSOS	Bulletin of The School of Oriental Studies
conj.	Conjunctief
JIABS	Journal of International Association of Buddhist Studies
lett.	letterlijk
m.	mannelijk
MB	Mahābhārata
McGr.	McGregor (The Oxford Hindi-English Dictionary, 2001)
MEW	Moderne Encyclopedie van de Wereldliteratuur
MW	Monier Williams (A Sanskrit-English Dictionary, 2002)
n.	voetnoot
nom.	nominatief
pl.	pluralis
PrU	Praśna Upaniṣad
RV	Ṛgveda
sg.	singularis
Skr.	Sanskrit
Up	Upaniṣad
√	wortel

DEEL I

Hoofdstuk 1: De datering van Mahāvīra en Boeddha

1.1 De problematiek van de datering

Over de datering van Mahāvīra en Boeddha bestaat er geen consensus onder de wetenschappers. Wanneer we naar de jainistische canon kijken, zien we dat de twee belangrijkste stromingen, de Digambara's en de Śvetāmbara's¹, er elk een eigen datering op nahouden. Volgens de Śvetāmbara traditie leefde Mahāvīra van 599 v.o.T. tot 527 v.o.T., terwijl de Digambara's zijn sterfjaar plaatsen in 510 v.o.T.² Hoewel de jainistische canon verwijzingen bevat naar verscheidene historische gebeurtenissen (zie infra), is het geen gezaghebbende bron wat betreft Mahāvīra's datering. Volgens een latere traditie, gebaseerd op Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalāpuruṣacarita*³, ligt er een periode van 155 jaar tussen Candragupta's⁴ troonsbestijging en Mahāvīra's *nirvāṇa*. Professor Jacobi volgt deze traditie en concludeert dat 467 v.o.T. Mahāvīra's sterfjaar moet

¹ Rond 360 v.o.T. brak er in Noord-India een hongersnood uit. Een groep jaina's vluchtte o.l.v. Bhadrabāhu naar het Zuiden. Na twaalf jaar keerden zij terug naar Pāṭaliputra en ontdekten dat een recensie van de heilige teksten tijdens hun afwezigheid was samengesteld o.l.v. Sthūlabhadra. Deze groep, die later de Digambara's of de 'in lucht gehulden' werden genoemd, verketterden niet alleen de volledige canon, maar riepen zich ook uit als de enige ware jaina's. Ze zetten zich volledig af tegen Sthūlabhadra en zijn volgelingen, die later de Śvetāmbara's of de 'in wit gekleden' genoemd werden. Cf. Jaini, P.S. [1979], p.4-5.

² Cf. Dundas, P. [1992], p.21-22.

³ Hemacandra (1088-1172) was een beroemde jaina intellectueel, filosoof en schrijver van o.a. de *Triṣaṣṭiśalāpuruṣacarita* of 'De levensverhalen van de Drieënzestig Voortreffelijke Mannen'. Dit is een groot episch gedicht dat het levensverhaal van de ouderlingen (*sthavira's*) beschrijft. Cf. Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.316;324.

⁴ Candragupta Maurya schakelde de Macedonische garnizoenen in de Indusvallei uit met de hulp van de noordelijke staten. Hierop stichtte hij in Magadha het Maurya-imperium (zie bijlage 1-2), hij besteeg de troon vermoedelijk in 322 v.o.T.

geweest zijn.⁵ Dit betekent dat Candragupta's troonsbestijging in 312 v.o.T. zou plaatsgevonden hebben. Maar zoals K. Jain opmerkt⁶ is 312 v.o.T. eerder het jaartal waarin Candragupta zijn rijk uitbreidde over het gebied Ujjayinī (zie bijlage 1). Ook J. Charpentier plaatst Mahāvīra's *nirvāṇa* in 467 v.o.T. Hiervoor vertrekt hij vanuit de veronderstelling dat Boeddha's overlijden ongetwijfeld plaatsvond in 477 v.o.T.⁷ Zijn theorie staat echter op losse schroeven aangezien de data van de historische Boeddha nog steeds een groot discussiepunt onder boeddhologen vormen.

De verschillende boeddhistische tradities houden er elk een andere chronologie op na. De Sri Lankese plaatst de dood van Boeddha in 544 v.o.T.; de Birmaanse in 501 v.o.T.; de Tibetaanse in 488 v.o.T. en de Kantoneze in 486 v.o.T.⁸ De meeste moderne wetenschappers bepalen de data van de historische Boeddha aan de hand van Aśoka's⁹ wijding die in 268-267 v.o.T. geschiedde. Met dit als uitgangspunt worden twee chronologieën aangenomen: de lange en de korte. De lange chronologie plaatst Boeddha's *nirvāṇa* 218 jaar vóór de koningswijding van Aśoka, terwijl de korte chronologie Boeddha's sterfjaar 100 jaar vóór Aśoka's wijding situeert. Zo komen we tot twee verschillende data voor Boeddha's *nirvāṇa*: 486 v.o.T. en 368 v.o.T.¹⁰

Het weze duidelijk dat er nog steeds grote onzekerheid bestaat omtrent de precieze datering van Mahāvīra en Boeddha. Toch kunnen we met zekerheid stellen dat beide hervormers tijdgenoten waren.

⁵ Cf. BSOS, [1930-1932], p.860.

⁶ Cf. Jain, K.C. [1991²], p.74.

⁷ Ibid.

⁸ Id., p.73.

⁹ Aśoka, Candragupta's kleinzoon, regeerde tussen ca. 270 en 230 v.o.T. over het Maurya-imperium (zie bijlage 3). Onder zijn bestuur kende het boeddhisme een grote bloei. Hij zond verschillende boeddhistische missies uit, waarbij die van zijn zoon Mahinda naar Sri Lanka de belangrijkste was. Cf. Thomas, J.E. [1969³], p.171.

¹⁰ Cf. Desein, B. & Heirman, A. [1999], p.39-40.

1.2. Tijdgenoten

Dat Mahāvīra en Boeddha tijdgenoten waren, wordt bewezen door de synchronisatie van een aantal historische feiten. Op het moment dat beiden hun doctrine begonnen te prediken, waren Bimbisāra en zijn zoon Ajātaśatru machtige vorsten in Magadha (zie bijlage 4). In de jaina teksten worden beide heersers respectievelijk vermeld onder de naam Śreṇika en Kūṇika.¹¹ Mahāvīra bracht veertien moessons door in Rājagṛha (zie bijlage 4), de eerste hoofdstad¹² van Magadha. Volgens de Daśavaikālikasūtra¹³, de Anuttaraupapātikaśā¹⁴ en de Jñātādharmakathā¹⁵ werd hij daar door Śreṇika, Kūṇika en de andere leden van de koninklijke familie, steeds respectvol behandeld.¹⁶ Bovendien wordt Kūṇika in de jaina teksten voorgesteld als een aanhanger van het jainisme. In de boeddhistische teksten worden Bimbisāra en Ajātaśatru dan weer voorgesteld als boeddhistische volgelingen. Volgens de Vinaya zou Bimbisāra het Veluvana park aan Boeddha en zijn volgelingen geschonken hebben.¹⁷

Dat de boeddhistische en jainistische canon elkaar tegenspreken over de geloofsovertuiging van Bimbisāra en Ajātaśatru doet geen afbreuk aan het historisch feit dat beiden gepredikt hebben tijdens hun regeerperiode. Het blijkt namelijk een algemene bestuursvorm van de

¹¹ Cf. Jain, K.C. [1991²], p.65.

¹² Later werd Pāṭaliputra (zie bijlage 4) de hoofdstad van Magadha.

¹³ De Daśavaikālikasūtra is de tweede Mūlasūtra van de jaina canon. Het bestaat uit spreuken over het monastieke leven en uit regels voor asceten. Het is bedoeld als een samenvatting van het juiste ascetische gedrag. Cf. Dundas, P. [1992], p.66. Voor een uitgebreidere bespreking van de inhoud van deze sūtra, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.270-9.

¹⁴ De Anuttaraupapātikaśā is de negende aṅga van de Āgama. Het is opgebouwd uit verhalen over heiligen die door hun strenge ascese herboren worden als goden in de hoogste hemelen. Cf. id., p.65. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze aṅga, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.95-107.

¹⁵ Voor een bespreking van de inhoud van de Jñātādharmakathā zie n.289.

¹⁶ Cf. Jain, K.C. [1991²], p.65.

¹⁷ Id., p.66.

toenmalige heersers te zijn geweest om eer te bewijzen aan de predikers van verschillende sekten.¹⁸ Dat de samenstellers van de religieuze teksten van het boeddhisme of het jainisme, niet getwijfeld zullen hebben om de toenmalige heersers als aanhangers van respectievelijk Boeddha en Mahāvīra voor te stellen, is duidelijk.

Andere historische gebeurtenissen die plaatsvonden tijdens hun leven zijn de annexatie van de republiek Aṅga door Magadha; de vorming van twee machtige confederaties, met name de Vṛjī-Licchavi en de Malla-Pāvā; en de annexatie van de republiek Kāśī door het koninkrijk Kośala¹⁹.²⁰

1.3. Besluit

Aangezien Mahāvīra en Boeddha tijdgenoten waren, zijn boeddhologen die de exacte data van de historische Boeddha proberen te achterhalen, genoodzaakt om rekening te houden met de data van Mahāvīra en vice versa. Vele theorieën lopen spaak wanneer het *nirvāṇa* van Mahāvīra berekend wordt aan de hand van Boeddha's sterfjaar, dat -zoals hierboven reeds gezegd is- nog niet met zekerheid is bepaald. Om de data te kunnen achterhalen, mag men niet alleen gebruik maken van de heilige teksten van de jaina's en de boeddhisten. Men moet ook rekening houden met de data van de historische gebeurtenissen die tijdens en na hun leven hebben plaatsgevonden en met de datering van archeologische vondsten. Wanneer, door verder onderzoek, een herdatering van Boeddha noodzakelijk zou worden, dan zal dit een wijziging in Mahāvīra's datering teweegbrengen.

¹⁸ Cf. Jain, K.C. [1991²], p.64.

¹⁹ Later zal de monarchie van Magadha Kāśī en Kośala veroveren en de macht van de Vṛjī-confederatie breken.

²⁰ Id., p.72.

Hoofdstuk 2: De opkomst van het boeddhisme en het jainisme

2.1 Inleiding

De zesde eeuw v.o.T. luidt een periode in van fundamentele veranderingen voor India. Economische ontwikkelingen in het noordoosten gingen gepaard met politieke verschuivingen. Het markeerde het einde van de Arische stamorganisatie en de opkomst van zestien grote rijken of de *solasamahājanapada* (zie bijlage 5).²¹ Deze rijken vormden welomlijnde territoriale eenheden en bestonden uit republieken en monarchieën. Twisten tussen verschillende republieken en oorlogen tussen monarchieën onderling, leidden in het algemeen tot een toename in omvang en macht van de monarchieën ten koste van de republieken. Dit zorgde voor de ondergang van de republikeinse bestuursvorm, de opgang van het absolutisme en voor het groeiend succes van Magadha's imperialisme (zie infra).

2.2 Het rijk van Magadha

Ten tijde van Mahāvīra en de historische Boeddha ontwikkelde de Gangesvlakte zich tot het belangrijkste centrum van de Indische beschaving. Eén van de aanwijzingen hiervoor is dat het gebied zowel in de brahmaanse als in de boeddhistische literatuur aangeduid werd met respectievelijk Madhyadeśa en Majjhimadesa of

²¹ De zestien rijken worden in de Purāṇa's, de jainistische en boeddhistische teksten met de term *solasamahājanapada* (Skr. *ṣoḍaśa mahājanapada*) aangeduid. Volgens de Aṅguttara Nikāya of het 'Corpus van [de teksten in de volgorde van] een term en meer' (het vierde deel van de Pāli Suttapiṭaka) zijn de zestien rijken: Kāśī, Kośala, Aṅga, Magadha, Vṛjji, Malla, Ceḍi, Vaṃsa, Kuru, Pañcāla, Matsya, Sūrasena, Assaka, Avanti, Gandhāra en Komboja. Cf. Jain, K.C. [1991²], p.196-7.

'het Middenland' (zie bijlage 6).²² De zesde eeuw v.o.T. werd gekenmerkt door de opkomst en bloei van steden in deze streek.²³ De economische factoren die aan de oorsprong lagen van de steden, brachten ingrijpende veranderingen op politiek en sociaal vlak. Het is in het kader van deze veranderingen dat de heterodoxe reacties tegen de vedische traditie gesitueerd moeten worden. We zullen daarom de opkomst van het jainisme en boeddhisme bespreken aan de hand van de ontwikkelingen die plaatsvonden in het koninkrijk Magadha.

Het koninkrijk Magadha werd in het noorden begrensd door de Ganges en in het westen door de Śoṇa-rivier. Ondoordringbaar woud, dat zich uitstreckte tot het Chotā Nagpur plateau, vormde de zuidelijke grens. Tijdens de regering van Bimbisāra was Rājagṛha of Girivraja²⁴ de hoofdstad. Ten noorden van Rājagṛha lag een belangrijke handelsweg die leidde naar Śrāvastī²⁵ (zie bijlage 4) en van daaruit verder liep naar noordwest-India. Zuidwaarts leidde deze handelsweg naar de ijzerhoudende heuvels van Zuid-Bihār. Het koninkrijk Magadha verwierf een monopolie in de ontginning van ijzererts. Men gebruikte het ijzer voor de productie van landbouwwerktuigen en oorlogswapens. Dit zorgde ervoor dat het rijk zich militair en landbouwkundig sneller ontwikkelde dan de andere noordindische staten. De aanvoer van erts naar de andere koninkrijken moest bovendien over Magadha's grondgebied plaatsvinden, waardoor het ook de controle over de

²² Cf. Ling, T. [1976], p.34.

²³ De boeddhistische teksten vernoemen zes grote steden: Śrāvastī, Sāketa, Kauśāmbī, Kāśī, Rājagṛha en Campā. Andere grote steden waren Kapilavastu, Vaiśālī, Mithilā en Gayā. Id., p.40.

²⁴ Vijf lage heuvels fungeerden als een natuurlijk bolwerk van de stad, daarom had het ook de naam Girivraja wat lett. 'ingesloten (vraja) door bergen (giri)' betekent. Cf. Jain, K.C. [1991²], p.204.

²⁵ Śrāvastī was de hoofdstad van Kosala. Boeddha was een prins van de Śākya-clan. De Śākya's waren vazallen van koning Prasenajit van Kosala en woonden in diens rijk. Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.14.

ijzervoorziening van de andere staten in handen had. Ook de vruchtbare gebieden rond de Ganges droegen bij tot de welvaart van het rijk. Ontbossing legde nieuwe gronden bloot die, dankzij de ontwikkeling van irrigatiesystemen, overvloedige rijstooigsten voortbrachten. De toename van de voedselproductie zorgde voor een bevolkingsexplosie in de Gangesvlakte. Dit, gecombineerd met de georganiseerde ijzerontginning, zorgde voor een toenemende complexiteit van de samenleving. Er ontstond een grote verscheidenheid aan beroepen en arbeiders gingen zich organiseren in gilden. T. Ling merkt op dat volgens Durkheims sociologisch onderzoek "de groei van het individualisme"²⁶ één van de gevolgen is van de ontwikkeling van verschillende gespecialiseerde beroepen. De overgang van de familiale stamgeorganiseerde maatschappij naar de nieuwe onpersoonlijker monarchale staatsvorm, ging vergezeld van een "psychische malaise, een verhoogd gevoel van ontevredenheid met het leven zoals dat geleid moest worden."²⁷ Het uiterst complexe offerstelsel van de brahmanen die in deze hervormde beschaving nog steeds het religieuze en juridische leven domineerden, bood geen soelaas voor de gewone bevolking. Er ontstonden heterodoxe²⁸ reacties, zoals deze van Mahāvīra en Boeddha, die zich verzetten tegen de gevestigde brahmanistische orde. Ook binnen de orthodoxie echter zien we de opkomst van nieuwe filosofische speculaties.

2.3 Het brahmanisme

De belangrijkste werken van het brahmanisme zijn de Brāhmaṇa's, de Āraṇyaka's en de Upaniṣaden. Reeds in het begin van de vedische periode waren er filosofische

²⁶ Cf. Ling, T. [1976], p.60.

²⁷ Id., p.61.

speculaties over het begin van de wereld, over haar samenstelling en haar oorspronkelijke substantie.²⁹ Dit leidde onder andere tot het ontstaan van de Scheppingshymne in de Ṛgveda.³⁰ In de Brāhmaṇa's werden deze speculaties verdergezet. Het vertrekpunt vormde de samenhang van alle dingen en de verbondenheid van de mens met de natuur. Deze kennis was echter zeer praktisch gericht en resulteerde in een exponentiële groei van het aantal offers. De offers kregen bovendien een dwingend karakter: ze moesten de mens geluk en voorspoed bezorgen en werden als essentieel beschouwd voor het handhaven van de kosmische orde of *ṛta*^{31.32} Het offer, dat beschouwd werd als "iets met een mystieke macht, zelfs groter dan de goden"³³, evolueerde naar een uiterst complex ritueel dat enkel - volgens de brahmanen - door de brahmanen uitgevoerd kon worden. Uit hun aanspraak op de suprematie over het offer volgde dat zij de belangrijkste klasse³⁴ van de samenleving vormden. Immers, enkel zij hadden de kennis en het recht om de offers uit te voeren die de roem van de koning verzekerde, de mens voorspoed bezorgde en de kosmische orde in stand hield. Zowel Boeddha als Mahāvīra zouden het offerstelsel van de brahmanen verwerpen (zie infra).

De Āraṇyaka's worden gekenmerkt door een magisch-ritualistische inhoud. Men probeert oplossingen te vinden voor de existentiële problemen van de mens. Hierbij wordt vooral belang gehecht aan de kennis of *jñāna*.³⁵ Dit is eveneens een hoofdkenmerk van de Upaniṣaden.

²⁸ De nieuwe denkrichtingen die de Veda niet erkenden werden heterodox of *nāstika* (ontrouw) genoemd, in tegenstelling tot de orthodoxe of *āstika* (trouw) scholen die de Veda wel erkenden.

²⁹ Cf. Hume, R.E. [1934²], p.9.

³⁰ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001²]), X/129.

³¹ Volgens de brahmaanse opvatting was de wereld ontstaan door een oeroffer en haar instandhouding berustte op de offers die door de brahmanen gebracht werden. Cf. Ling, T. [1976], p.66.

³² Cf. MEW, Vol.X, p.27.

³³ Cf. Ling, T. [1976], p.66.

³⁴ Zie n.243.

³⁵ Cf. MEW, Vol.X, p.27.

De oudste Upaniṣaden, die men kan situeren tijdens de opkomst van het boeddhisme en het jainisme, vormen geen coherent filosofisch geheel. Hier werden de filosofische speculaties over het ultieme oerbeginsels van alles verdergezet in dialogen waar niet langer enkel brahmanen aan deelnamen, maar ook en vooral leken.³⁶ Doorheen de dialogen wordt geleidelijk aan het concept *brahman* gedefinieerd en gepostuleerd als het oerbeginsel waaruit alles is voortgekomen en waarnaar alles terugkeert. Zo stelt de Chāndogya³⁷ 3.14 dat deze wereld *brahman* is. Zijn lichaam is het leven, zijn vorm is het licht, zijn conceptie is de waarheid, zijn ziel (*ātman*) is het universum. Het omvat alle geuren, geschriften, en smaken. Het is kleiner dan een rijstkorrel, maar groter dan de aarde, de atmosfeer en de hemel. De Kaṭha Upaniṣad (3.15) schrijft bovendien dat het geluidloos, vormloos, kleurloos en onvergankelijk is. Het is zonder begin en zonder eind.³⁸ Het *brahman* wordt aldus voorgesteld als een tijdloze toestand en een ongedifferentieerde eenheid. Dit universele *brahman* manifesteert zich in het individu als *ātman* (het zelf). *Brahman* en *ātman* zijn in wezen identiek. Zo lezen we in de Śvetāśvatara Upaniṣad dat de ziel (*ātman*) die alles doordringt, *brahman* is.³⁹ Door onze zintuiglijke waarnemingen wordt deze eenheid van *brahman* en *ātman* echter niet ervaren. De uiterlijke werkelijkheid wordt daarom als illusoir en onwerkkelijk verworpen.

Een andere opvallende vernieuwing is dat volgens de Upaniṣaden de aard van iemands hergeboorte niet alleen afhangt van zijn daden of *karman*, maar ook afhankelijk is van de kennis (*jñāna*) die hij bezit.⁴⁰ In de

³⁶ Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.8-9.

³⁷ Gebaseerd op Hume's vertaling van de Chāndogya Upaniṣad: Hume, R.E. [1934²], p.177-274.

³⁸ Id., p.353.

³⁹ Id., p.397.

⁴⁰ Cf. Kaṭha Upaniṣad 5.7: id., p.357.

Bṛhadāraṇyaka⁴¹ 3.2.13 wordt er in een gesprek tussen de wijze Yājñavalkya en Ārtabhāga beweerd dat na de dood de verschillende elementen van een persoon terugkeren tot de verschillende elementen van de natuur. Zelfs de ziel (*ātman*) verlaat de persoon en gaat op in de ruimte. Slechts *karman* of het resultaat van zijn daden blijft over. Dit is overeenkomstig de boeddhistische doctrine⁴² en, zoals Hume opmerkt⁴³, een bewijs van boeddhistische invloeden. Wie de verlossing (*mokṣa*) uit de cyclus van hergeboortes wil bereiken, moet, volgens de Upaniṣaden, *ātman* laten opgaan in *brahman*. Hoewel dit theoretisch verwezenlijkt kan worden door louter metafysische kennis⁴⁴, kan deze eenheid slechts tijdens de slaap, of na de dood bereikt worden.⁴⁵ Wanneer een persoon inziet dat hij niet verschillend is van *brahman*, zou hij strikt genomen geen verlangens meer mogen hebben, want "van hem die de Ziel onderkend heeft [...] is de wereld: inderdaad, hij is de wereld zelf."⁴⁶ In het alledaagse leven blijven verlangens een individu echter verder kwellen, waardoor geen *mokṣa* bereikt kan worden. De Upaniṣaden bieden een oplossing voor dit probleem, namelijk het beoefenen van *yoga*. Zo lezen we in de Maitri Upaniṣad: "het voorschrift om dat [i.e. de eenheid met het *brahman*] te bereiken is dit: de beheersing van de ademhaling (*prāṇāyāma*), de terugtrekking van de zintuigen (*pratyāhāra*), meditatie (*dhyāna*), concentratie (*dhāraṇā*), contemplatie (*tarka*) [en] absorptie (*samādhi*)."⁴⁷

Alvorens deze korte uiteenzetting van de Upaniṣaden af te sluiten, dienen er nog twee zaken te worden opgemerkt. In de Brāhmaṇa's nam het offer een centrale

⁴¹ Vertaling van de Bṛhadāraṇyaka: id., p.73-176.

⁴² De boeddhistische leer ontkent wel het bestaan van een eigen zelf of ziel.

⁴³ Id., p.6.

⁴⁴ Namelijk de kennis over het *brahman* en weten dat het diepste van de mens, het zelf (*ātman*) identiek is aan *brahman*.

⁴⁵ Id., p.66.

⁴⁶ Cf. Bṛhadāraṇyaka 4.4.13, vertaling van Hume: id., p.142.

plaats in. De offers moesten de kosmische orde handhaven en dienden om verschillende gunsten van verschillende goden te bekomen. In de Upaniṣaden echter is het neutrale, onpersoonlijke *brahman* het oerbeginsel, de ultieme oorzaak van alles. Door deze nieuwe monistische filosofie, verdween de noodzaak van het offerstelsel. Ook voor het bereiken van *mokṣa* wordt het belang van de ritus (*yajña*) verlegd naar de (metafysische) kennis (*jñāna*). De ultieme verlossing die men bekomt door *ātman* te laten opgaan in *brahman*, is alleen mogelijk voor de klasse van de brahmanen.⁴⁸ De leer in de Upaniṣaden heeft zich op vele punten onderscheiden van deze in de Brāhmaṇa's en de Āraṇyaka's, maar was nog steeds gericht tot een beperkte groep van de samenleving. Mahāvīra en Boeddha zullen beiden een leer verkondigen die zich tot een zo ruim mogelijk publiek richtte.

2.4 De heilsleer van Boeddha⁴⁹

Zoals hierboven reeds is opgemerkt, ging de overgang van de stamgeorganiseerde maatschappij naar de monarchale staatsvorm gepaard met een psychische malaise. Deze malaise vormde het uitgangspunt van Boeddha's leer. Boeddha stelde namelijk dat lijden of *duḥkha* inherent is aan alle leven. De leer die Boeddha ontwikkelde, had -net als het brahmanisme - tot doel de cyclus van hergeboortes stop te zetten. De brahmanistische doctrine, zoals uiteengezet in de Brāhmaṇa's, zocht een weg naar verlossing via het offerritueel. Het gehele offerstelsel werd door Boeddha -en Mahāvīra - echter volledig van de hand gewezen op grond van economische verspilling, wreedheid jegens de (geofferde) dieren en bovendien werd

⁴⁷ Cf. Maitri Upaniṣad 6.18, vertaling van Hume: id., p.435.

⁴⁸ Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.8.

⁴⁹ Dit deel is vrij gebaseerd op B. & Heirman, A. [1999], p.83-113.

het als ontoereikend beschouwd voor het beoogde doel.⁵⁰ Voor Boeddha kan het *nirvāṇa* of 'de totale uitdoving' bereikt worden door begeerte en onwetendheid te verwijderen. De begeerte (*tṛṣṇā*) is namelijk de oorzaak van alle lijden en onwetendheid is de oorzaak van het dorsten. De onwetendheid (*avidyā*) steunt op de foutieve visie dat er een permanent zelf (*ātman*) is. De mens is slechts een samenstelling van vijf aggregaten: materie, gewaarwording, voorstellingen, vormende krachten en bewustzijn. Deze vijf aggregaten zelf zijn ontstaan uit oorzaken en condities en zijn inherent verbonden met 'lijden door verandering'. Bij het overlijden ontbindt deze samenstelling zich en, afhankelijk van de daden (*karman*) die men gesteld heeft, verbinden de vijf aggregaten zich tot een nieuw leven. Het volgen van het achtvoudige pad⁵¹ leidt uiteindelijk tot de eliminatie van de onwetendheid en het dorsten. Om de ultieme verlossing te bereiken was het echter noodzakelijk om aan de wereld te verzaken.⁵² Daar Boeddha met zijn heilsleer een zo ruim mogelijk publiek probeerde te bereiken, predikte hij in de volkstaal en was de *saṅgha* voor iedereen open. Zowel mannen als vrouwen, ongeacht de sociale afkomst, konden tot de gemeenschap toetreden.

2.5 De heilsleer van Mahāvīra⁵³

Ook Mahāvīra verwierp openlijk het onderscheid tussen de verschillende kasten, waardoor elke man en vrouw uit de samenleving kon toetreden tot zijn *saṅgha*. De verlichting kon, volgens zijn doctrine, bereikt worden door het

⁵⁰ Cf. Ling, T. [1976], p.68.

⁵¹ i.e. het beoefenen van de juiste visie, de juiste overweging, de juiste spraak, de juiste handelingen, de juiste levenswijze, de juiste inspanning, de juiste bedachtzaamheid en de juiste concentratie.

⁵² Cf. Thomas, E.J. [1971²], p.12.

⁵³ Dit deel is vrij gebaseerd op Dundas, P. [1992], p.74-95.

aannemen van een deugdzame houding⁵⁴, het beoefenen van strenge ascetische praktijken en het onderdrukken van negatieve mentale processen. Dit bevrijdde de aangeboren eigenschappen, zoals alwetendheid en eeuwig geluk, van de *jīva* of ziel. De *jīva* die eeuwig en zonder vorm is, bestaat uit zuiver bewustzijn. Het heeft een vrije wil waardoor het in staat is te handelen. Het is de *jīva* die verantwoordelijk is voor alle intellectuele en spirituele handelingen en niet het lichaam, dat slechts een amalgaam is van atomen (*pudgala*). De atomen voorzien de *jīva's* enkel van een lichamelijke en niet-spirituele dimensie: via de opeenstapeling van atomen vormt de *jīva* een lichaam. De *loka*⁵⁵ is eeuwig gevuld met *jīva's*. De belichaamde *jīva's* zijn opgedeeld in twee soorten. Deze die stationair zijn (*sthavara*), zoals planten en deze die bewegend zijn (*trasa*), zoals insecten, goden, hellewezens, dieren en mensen. Waarom de *jīva* belichaamd wordt en hierdoor zijn oorspronkelijke eigenschappen zoals alwetendheid en eeuwig geluk verliest, moet begrepen worden binnen de theorie van het *karman*. Het is *karman* dat de opeenstapeling van atomen veroorzaakt. Het is verantwoordelijk voor de duidelijke verschillen in verworvenheden en geluk van levensvormen. *Karman* wordt in het jainisme -in tegenstelling tot het boeddhisme- beschouwd als een materiële substantie. Door de handelingen die de *jīva* stelt, wordt *karman* aangetrokken. De aard van de handelingen die de kwaliteit van *karman* bepaalt, kan men grofweg in twee categorieën indelen: de

⁵⁴ i.e. het principe van *ahimsā* respecteren. Dit is zich onthouden van elke vorm van agressiviteit en geweld ten opzichte van elk levend wezen.

⁵⁵ Het uitgestrekte maar begrensde universum waarin actie, hergeboorte en het bereiken van de verlichting plaatsvindt, noemt men de *loka*, soms ook de *triloka* of *loka-ākāśa* genoemd. De term *triloka* impliceert dat het universum, volgens de jaina's, een driedimensionale structuur heeft. Net over de grenzen van deze structuur zijn er drie atmosferische lagen: deze met vochtige lucht, compacte lucht en ijle lucht. De *loka* zelf is opgedeeld in vijf delen (zie bijlage 10). Cf. Jaini, P.S. [1979], p.29; 127-130.

verdienstelijke daden (*puṇya*) en de moreel verwerpelijke daden (*pāpa*). De influx van *karman* (*āsrava*) is dus veroorzaakt door fysieke, mentale en verbale activiteit. De eigenlijke binding van *karman* aan de *jīva* gebeurt echter wanneer iemand negatieve eigenschappen bezit. Deze zijn onder andere haat, sterke gehechtheid, vals geloof, gebrek aan discipline, woede, trots, hebzucht en bedrog.

Wie de verlossing (*mokṣa*) uit de bestaanskringloop wil bereiken, moet zich bevrijden van alle *karman*. Dit betekent dat niet alleen de *karman*-influx stopgezet moet worden, maar dat de *karman*-deeltjes die zich reeds aan de *jīva* hebben vastgehecht (*bandha*), vernietigd moeten worden (*nirjarā*). Deugdzaamheid is echter niet voldoende om dit doel te bereiken. *Tapas* of strenge ascese beoefenen is noodzakelijk. In de jainistische leer zijn er zes vormen van uitwendige (*bāhya*) *tapas* en zes vormen van inwendige (*ābhyantara*) *tapas*.⁵⁶

De zes *bāhya tapas* worden zo genoemd omdat deze uit verschillende soorten lichamelijke zelfkastijdingen bestaan. Deze hebben echter enkel een zuiverend effect wanneer ze de uitdrukking zijn van een innerlijke toestand. De zelfkastijdingen zijn: (1) zich tijdelijk onthouden van te eten (*anaśana*); (2) voor een vooraf bepaalde periode minder eten (*avamaudarya*); (3) zich beperkingen opleggen met betrekking tot de *bhikṣā-caryā* (het bedelen van aalmoezen) (*vṛttiparisankhyānas*); (4) zich voor een periode onthouden van proteïnerijk voedsel zoals melk, wrongel of boter (*rasaparityāga*); (5) zich terugtrekken in een afgezonderde plaats, weg van alles wat de geest en zintuigen verstoort (*viviktaśayyāsana*); (6) bepaalde lichamelijke zelfkastijdingen plegen, zoals het lichaam langdurig blootstellen aan hitte of koude (*kāyakleśa*).

⁵⁶ Cf. Shāntā, N. [1997], p.269-277; 368-72.

Een *bhikṣu* (of *bhikṣuṇī*) kiest zelf, rekening houdend met zijn fysieke weerstand, welke vorm van zelfkastijding hij pleegt.

De zes vormen van *ābhyantara tapas* omvatten verschillende vormen van renuntiatie of innerlijke ascese: (1) boetedoening voor begane overtredingen (*prāyaścitta*), dit impliceert een eerlijke houding van de asceet om zijn fouten te erkennen⁵⁷; (2) zich eerbiedig gedragen ten opzichte van zijn leermeester en de juiste kennis (*samyak-jñāna*), het juiste inzicht (*samyak-darśana*) en het juiste gedrag (*samyak-cārita*); (3) een gevoel van plichtsbesef en dienstbaarheid jegens zijn leermeester en de andere leden van de *saṅgha* hebben (*vaiyāvṛtya*); (4) zich toeleggen op de studie van de Āgama's (*svādhyāya*), (5) afstand doen van elke vorm van bezit, inclusief het lichaam (*vyutsarga*); (6) mentale concentratie (*dhyāna*).

Bij *mokṣa* rijst de *jīva* op naar de sfeer van de verlorene *jīva's*, die zich aan de top van het universum bevindt, zonder in contact te komen met de entiteiten die de *loka* doordringen. De *loka* zal steeds voorzien blijven van niet bevrijde *jīva's*, omdat verlossing slechts geldig is wanneer zijn tegenpool bestaat.

⁵⁷ De Chedasūtra's bevatten de voorschriften die bepalen welke boetedoening ondergaan moet worden naargelang de begane overtreding. Er zijn acht vormen van boetedoening: de opbiechting van een begane fout (*ālocanā*); het tonen van berouw dat gepaard gaat met een opbiechting (*pratikramaṇa*); zowel de *ālocanā* als de *pratikramaṇa* uitvoeren; discriminatie ondergaan (*viveka*); zich tijdelijk weerhouden van elke vorm van lichamelijke activiteit en de *namaskāra-mantra* (zie n.176) stilzwijgend reciteren (*kāyotsarga*); een vorm van uitwendige zelfkastijding plegen (*tapas*); een verkorting van de duur van het ascetisch leven, dat berekend wordt vanaf het moment van de inwijding, waardoor de persoon aan anciënniteit verliest (*cheda*); bij het begaan van een zware overtreding wordt de inwijding (*dīkṣā*) ongeldig gemaakt en wordt de asceet opnieuw ingewijd (*upasthāpana*). Id. p.369-70.

Hoofdstuk 3: De vrouw in de maatschappij van de vedische periode tot het jaar één

3.1 Inleiding

Zowel Boeddha als Mahāvīra hadden de *saṅgha* opengesteld voor vrouwen. We kunnen ons de vraag stellen of dit nieuwe mogelijkheden aan de vrouwen bood en of dit haar emancipatie bevorderde. Alvorens deze vragen te kunnen beantwoorden, is het noodzakelijk om een idee te hebben over de heersende sociale praktijken en verplichtingen van de vrouw in de toenmalige Indische samenleving. In dit hoofdstuk heb ik daarom geprobeerd om een algemeen overzicht te geven van deze praktijken en verplichtingen vanaf het begin van de vedische periode tot rond het begin van onze tijdrekening.

3.2 Evolutie⁵⁸

Tijdens de vedische periode tot ongeveer de derde eeuw v.o.T. konden meisjes tot hun zestien jaar ongehuwd blijven. Hoewel het huwelijk beschouwd werd als een sociale en religieuze plicht, drong de maatschappij er niet op aan om koste wat het kost een huwelijksband af te sluiten. Meisjes die niet wensten te trouwen, werden niet tegen hun wil in uitgehuwelijkt. De term voor huwelijk in de vedische literatuur is '*udvāha*' wat letterlijk 'het wegdragen [van de bruid]'⁵⁹ betekent. Dit toont aan dat onmiddellijk na het huwelijk de bruid naar het huis van haar echtgenoot ging om er als zijn vrouw te leven. Daar werd er van haar verwacht dat ze de huishoudelijke taken vervulde.⁶⁰

⁵⁸ Dit deel is vrij gebaseerd op Altekar, A.S. [1938].

⁵⁹ Cf. MW [2002], p.191.

⁶⁰ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001]), X/86/46:

De periode voor het huwelijk konden meisjes wijden aan studies. De ceremoniële initiatie in de studie van de Veda – dit werd *upanayana* genoemd – was tot het begin van onze tijdrekening gebruikelijk voor zowel jongens als meisjes. Na de initiatie ceremonie volgde een periode van discipline en onderricht. Studentes uit deze periode kunnen opgedeeld worden in twee groepen: de *brahmavādinīs*, zij wijdden hun hele leven aan de studie van theologie en filosofie, en de *sadyodvāhās*, die hun studies tot aan hun huwelijk voortzetten. Zij leerden de vedische hymnen, die geciteerd moesten worden tijdens het dagelijks gebed en tijdens de rituelen waar zij actief moesten aan deelnemen.

Vanaf ongeveer de derde eeuw v.o.T. werd het huwelijk verplicht. Verschillende redenen lagen aan de basis hiervan. Het zinde de maatschappij niet dat vele jonge, ongehuwde meisjes tot de boeddhistische of jainistische gemeenschap toetraden zonder de ouderlijke toestemming of spirituele motieven. Ten tweede begon men het huwelijk van meisjes te vergelijken met de *upanayana* van jongens. Indien de *upanayana* voor de jongens verplicht was, dan moest het huwelijk absoluut bindend zijn voor meisjes. Die huwelijksverplichting zorgde ervoor dat meisjes uitgehuwelijkt werden aan ongewenste personen, wanneer een geschikte bruidegom niet gevonden kon worden. De huwbare leeftijd werd bovendien verlaagd tot twaalf à dertien jaar. Dit betekende een grote terugslag voor de opvoeding en de educatie van het meisje. Daar zij reeds op de leeftijd van twaalf-dertien jaar moest trouwen, was er geen plaats voor voortgezette studies. Zelfs het *upanayana* ritueel werd slechts een formaliteit voor

सम्राज्ञी श्वशुरे भव सम्राज्ञी श्वश्रवां भव ।
samrājñī śvāsure bhava samrājñī śvaśrvāṃ bhava;
 नानन्दरि सम्राज्ञी भव सम्राज्ञी अधि देवेषु ॥
nānāndari samrājñī bhava samrājñī ādhi devṛṣu.

meisjes. Geleidelijk aan werd ook een einde gesteld aan de vedische studies. Hierdoor waren vrouwen niet in staat de hymnen voor het dagelijks gebed of rituelen te reciteren. Dit verzwakte hun positie in de maatschappij en net als de *śūdra's*⁶¹ werden ze ongeschikt bevonden om de vedische gebeden te reciteren of deze zelfs te aanhoren.

De *āśura vivāha*, of het huwelijk waarbij de echtgenoot een bruidsprijs betaalde aan de schoonvader, was een gebruik dat in de oudindische maatschappij weinig respect genoot. Desalniettemin werden steeds meer meisjes door hun vader uitgehuwelijkt met het oog op een zo hoog mogelijke bruidsprijs. Dit kwam het vinden van een geschikte echtgenoot voor het meisje niet ten goede. Ook dit was een gevolg van het feit dat de huwbare leeftijd verlaagd werd tot twaalf-dertien jaar. Immers, wanneer meisjes pas rond hun zestien jaar trouwen, zijn ze reeds volwassen en beter geschoold waardoor ze direct of indirect een inspraak hadden in hun huwelijksregeling.

Het huwelijk van het meisje werd, zoals reeds vermeld, als haar *upanayana* beschouwd. Hierdoor werd de echtgenoot als haar leermeester (*guru*) aanzien en haar verblijf in zijn huis als de tegenpool van het verblijf van de jongen in het huis van de *guru*. Evenals een *guru* beschikte een echtgenoot over een zekere macht tot fysieke correctie wanneer zijn vrouw een fout of een overtreding had begaan.

Volgens de Dharmaśāstra-literatuur⁶² was echtscheiding tot voor het begin van onze tijdrekening mogelijk onder welbepaalde omstandigheden. Manu zelf schrijft dat een

⁶¹ De *śūdra's* waren slaven en dienaren. Zij vormden de laagste van de vier standen die zich in de laatvedische periode ontwikkelden (zie n.243). Volgens de *Ṛgveda* ontstonden ze uit de voeten van Puruṣa (de oermens waaruit alles ontstaan is). Cf. MW [2002], p.1085.

⁶² De Dharmaśāstra is een wetboek. De term omvat het volledige corpus van de hindoewet, maar is vooral toepasbaar op de wetten van Manu, Yājñavalkya en andere denkers die eerst de *smṛti's* ('herinnering')

vrouw geen schuld treft wanneer zij haar echtgenoot verlaat die "impotent of gek is, of lijdt aan een ongeneeslijke of besmettelijke ziekte."⁶³ De vrouw mag, aldus Manu, in deze omstandigheden hertrouwen indien haar vorig huwelijk nog niet geconsumeerd was. In de praktijk echter gebeurde het regelmatig dat vrouwen uit elke laag van de samenleving hertrouwden, ook wanneer hun eerste huwelijk reeds geconsumeerd was.

De opvallende afwezigheid van verwijzingen naar het *satī* ritueel⁶⁴ in vedische en boeddhistische teksten, doet vermoeden dat dit gebruik niet bestond tijdens de vedische periode. Vanaf ongeveer de derde eeuw v.o.T. vinden we een aantal sporadische verwijzingen naar het gebruik. Rond het begin van onze tijdrekening ontstond echter de opvatting dat indien de weduwe onmiddellijk na haar echtgenoot stierf, haar ziel de ziel van haar overleden echtgenoot zou volgen naar het hiernamaals. Met deze opvatting deed het *satī* ritueel definitief haar intrede. Het gebruik werd evenwel nog niet als een religieuze plicht beschouwd. Het is pas rond de vierde eeuw dat het een algemeen gebruik wordt onder de *kṣatriya's*.

Van de vedische periode tot ongeveer de derde eeuw v.o.T. kwam het *satī* ritueel dus waarschijnlijk niet voor in de Indische samenleving. Bij het overlijden van de echtgenoot, had een weduwe toen drie mogelijkheden om haar leven verder door te brengen: in volledig weduwschap; via een zwagerhuwelijk (*niyoga*) kinderen krijgen of hertrouwen. Hoewel het eerste de meest eerbare manier was, namen veel vrouwen hun toevlucht tot het tweede en derde alternatief. Het zwagerhuwelijk was een wijd verspreid gebruik. Immers, de vrouw werd als een vorm van

die aan hen geopenbaard werden, te boek gesteld hebben. Cf. Dowson, J. [1968], p.89.

⁶³ Cf. Altekar, A.S. [1938], p.98.

bezit beschouwd, die op het moment van haar huwelijk, in het huis van de echtgenoot terecht kwam. Wanneer haar echtgenoot stierf, nam zijn broer, of een andere naaste verwant, haar tot vrouw. Dit gebeurde vooral wanneer een persoon heenging zonder mannelijke nakomelingen te hebben verwerkt. Sterven zonder een zoon te hebben, werd als een spirituele calamiteit aanzien. Het was de heilige plicht van de broer om bij zijn schoonzuster een zoon te verwerken om aldus de nagedachtenis van zijn broer te vereeuwigen. Indien dit niet werd gedaan, was er het gevaar dat de weduwe met een vreemde zou hertrouwen wat een verlies voor het gezin betekende.

Rond de derde eeuw echter zien we de opkomst van kritiek op zowel het *niyoga* huwelijk als op de mogelijkheid te hertrouwen. Dit maakte het lot van de weduwe haast ondraaglijk. Wie dit sombere vooruitzicht uitzichtloos vond, pleegde *satī*.

3.3 Nieuwe vooruitzichten

Het is duidelijk dat in de vedische periode de studiemogelijkheden eerder beperkt waren. Bovendien kon een meisje in het algemeen slechts tot rond haar zestien jaar studeren. Vanaf de derde eeuw krijgt de reeds beperkte educatie een grote terugslag door de invoering van het puberteitshuwelijk. Het boeddhisme en het jainisme boden meisjes die dit wensten, de kans om zich te wijden aan studie. Vanaf het moment dat een meisje toetrad tot één van beide gemeenschappen, kon ze zich wijden aan de studie van de leer en dit onder persoonlijke begeleiding van een *parvartinī* (lesgeefster, zie infra). Verder kon de boeddhistische en jainistische gemeenschap een eerbiedwaardig toevluchtsoord worden voor weduwen. De

⁶⁴ *Satī* is het ritueel waarbij de vrouw als het ware zichzelf offert door zich op de brandstapel van haar overleden echtgenoot te werpen.

vrouw werd, zoals reeds gezegd, beschouwd als een bezit van haar echtgenoot. Bij het overlijden van haar echtgenoot was tijdens de vedische periode het zwagerhuwelijk het meest voorkomend gebruik. Het is duidelijk dat niet elke weduwe dit een aangenaam vooruitzicht vond. Het toetreden tot één van de *saṅgha's* was hoogstwaarschijnlijk een beter alternatief, rekening houdend met het feit dat het verlies van een echtgenoot vaak een spontaan gevoel van onthechting ten opzichte van de wereld veroorzaakte. Wanneer men ziet dat rond de derde eeuw v.o.T. het *satī* ritueel haar intrede doet in de Indische maatschappij, hoeft het geen betoog dat de mogelijkheid tot een ascetisch leven een verademing voor de weduwe was. Tenslotte bieden de boeddhistische en jainistische gemeenschap de mogelijkheid aan een devote en deugdzame vrouw om aan de wereld te verzaken en zich aan hogere spirituele doelen te wijden.

Hoofdstuk 4: Regelgeving voor de *bhikṣuṇī*'s

4.1 Inleiding

Wanneer een kandidate haar twee jaar durende proefperiode als aspirante (*śikṣamāṇā*) had doorlopen, kon ze toetreden tot de volle ordinatie (*upasampadā*).⁶⁵ Nadat ze de *upasampadā* door zowel de nonnengemeenschap als door de monnikengemeenschap had ontvangen, werd ze een volwaardig lid van de *saṅgha*. Vanaf dat moment moest ze de voorschriften die beschreven staan in de *Pātimokkha*⁶⁶, in acht nemen. De set van *pātimokkha*-regels voor nonnen – daarnaast bestaat ook een set voor monniken – is opgenomen in de *Bhikkhunīvibhaṅga*. De *Bhikkhunīvibhaṅga* behoort tot de *Suttavibhaṅga*, dat een onderdeel is van van de *Vinayapiṭaka*.⁶⁷

Lulius van Goor schrijft⁶⁸ dat men in de samenstelling van de *Pātimokkha* drie lagen kan onderscheiden. De oudste laag bestaat uit de *pātimokkha*-voorschriften zelf. De tweede is een commentaar op ieder woord en elke zin. De jongste laag tenslotte, bevat verhalen die de aanleiding tot het ontstaan van de verschillende regels omschrijven. Immers, een welbepaald voorval lag telkens aan de basis van een *pātimokkha* voorschrift. Wanneer een non zich misdragen had in de ogen van een andere non, monnik, of leek, werd dit bericht aan

⁶⁵ Zie p.98-104 voor een bespreking van de inwijdingsceremonie voor nonnen met aandacht voor het onderscheid tussen novice (*śrāmaṇerī*), aspirante (*śikṣamāṇā*) en non (*bhikṣuṇī*), en tussen het toetreden (*pravrajyā*) en de volle ordinatie (*upasampadā*).

⁶⁶ De interpretatie van de term *pātimokkha* (Skr. *prātimokṣa*) is niet duidelijk. Voor een weergave van enkele verklaringen zie Heirman, A. [2002], p.227-8, n.6.

⁶⁷ De *Vinayapiṭaka* is één van drie korven (*Tipiṭaka*) waarin de boeddhistische literatuur opgedeeld is. De twee overige korven zijn de *Suttapiṭaka*, die het levensverhaal van Boedha en zijn eerste predikingen bevat en de *Abhidhammapiṭaka*, die bestaat uit filosofische traktaten. Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.27.

Boeddha. Naar aanleiding hiervan formuleerde Boeddha een voorschrift om te voorkomen dat dergelijk onbetamelijk gedrag zich zou herhalen onder zijn volgelingen. Dit bevorderde immers noch de eenheid van de *saṅgha* noch het respect van de lekgemeenschap ten opzichte van de boeddhistische *saṅgha*. De persoon wiens gedrag de oorzaak was van de formulering van een regel, werd onschuldig bevonden en kreeg geen straf. Anders gezegd, geen enkel voorschrift uit de disciplinaire code had een retroactieve werking. Bovendien werd een non ook onschuldig bevonden indien zij op het moment van haar overtreding ontoerekeningsvatbaar was.⁶⁹

Tijdens de tweewekelijkse *uposatha* ceremonie werden de *pātimokkha*-voorschriften door een bekwame non gereciteerd.⁷⁰ Dit was voor de *bhikṣuṇī* niet alleen de gelegenheid om zich te bezinnen over elk artikel van de disciplinaire code, maar ook om een begane inbreuk op een voorschrift op te biechten. Wie een fout had begaan, moest dit dus openlijk bekend maken en zich vervolgens voornemen niet meer in hetzelfde foutief gedrag te vervallen. Het had geen zin om er berouw over te hebben aangezien spijt en wroeging in de boeddhistische filosofie als belemmering worden beschouwd voor de innerlijke vooruitgang. De *Pātimokkha* wijst ook duidelijk aan dat het doel van het openlijke opbiechten het bekomen van gemoedsrust is.⁷¹

4.2 Zeven *pātimokkha* categorieën

De *pātimokkha* regels zijn opgedeeld in zeven categorieën: *pārājika*, *saṅghādisesa*, *nissaggiya-pācittiya*,

⁶⁸ Van Goor, M.E.L. [1915], p.52-3.

⁶⁹ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.87.

⁷⁰ Zie ook p.32; n.268.

⁷¹ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.84-87.

pācittiya, *pāṭidesaniya*, *sekhiya-dhamma* en *adhikaraṇa-samatha*.⁷²

4.2.1 Pārājika

Wie een inbreuk pleegde op één van de acht *pārājika* voorschriften⁷³ beging een zware fout. Voor de non die zich schuldig gemaakt had aan een overtreding van deze categorie, was er immers geen rehabilitatie mogelijk. Zij werd definitief uit de gemeenschap verstoten.⁷⁴ Vier van deze regels gelden zowel voor de monniken als voor de nonnen.⁷⁵ De overige vier *pārājika* regels: het aanraken van een man uit begeerte; het verborgen houden van een *pārājika* inbreuk van een non voor de gemeenschap; het behouden van contact met een *bhikṣu* die uit de *saṅgha* is verstoten en met een verliefde man naar een afgezonderde plaats gaan, zijn enkel van toepassing voor *bhikṣuṇī*'s.⁷⁶ Dit betekent echter niet dat deze vier voorschriften niet gelden voor monniken. Wanneer een *bhikṣu* een inbreuk begaat op één van deze regels wordt hij niet definitief verstoten uit de gemeenschap, maar krijgt hij een lichtere straf.⁷⁷ Dit voorbeeld toont aan dat nonnen intstitutioneel gebonden waren aan een strengere disciplinaire code dan monniken. Bovendien waren er in totaal 311 *pātimokkha* voorschriften voor nonnen, terwijl er slechts 227 waren voor monniken (zie bijlage 9). Dit verschil valt deels te verklaren door het feit dat een groot aantal van de regels die reeds gevestigd waren voor

⁷² Merk op dat de *pātimokkha* voor monniken verdeeld zijn over acht categorieën. De twee *aniyatanā* voorschriften zijn namelijk niet van toepassing op de nonnen. In beiden wordt een monnik, die gezien is in het gezelschap van een vrouw, door een leek beschuldigd van ongeschikt gedrag. Cf. Heirman, A. [2002], p.118.

⁷³ Voor een bespreking van de etymologie van de term *pārājika* zie Heirman, A. [2002], p.119-124.

⁷⁴ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.80-1.

⁷⁵ De acht *pārājikā* breuken worden op p.103 opgesomd.

⁷⁶ Cf. Heirman, A. [2002], p.124.

⁷⁷ Cf. Dessenin, B. & Heirman, A. [1999], p.249.

monniken, later ook opgenomen zijn in het corpus van voorschriften voor nonnen.⁷⁸

4.2.2 Saṅghādisesa

De zeventien *saṅghādisesa*⁷⁹ regels vormden een tweede categorie *pātimokkha* voorschriften. Wie een inbreuk pleegde op een regel uit deze categorie beging eveneens een zware fout, maar dit resulteerde niet in een definitieve uitsluiting uit de gemeenschap. Er zijn zeventien *saṅghādisesa* voorschriften waarbij onenigheid zaaien binnen de *saṅgha* en aanleiding geven tot mogelijk onkuis gedrag de twee overheersende themata zijn.⁸⁰ Bij een overtreding van één van deze regels moest de non een *mānatta*-strafperiode van twee weken doorlopen. Tijdens deze periode werden haar een heel aantal rechten ontzegd. Zo kon ze bijvoorbeeld niet deelnemen aan de formele activiteiten van de gemeenschap. Zij moest zich tevreden stellen met de laatste plaats in de refter en met het laatste bed in de slaapzaal. Verder moest zij dagelijks de gemeenschap eraan herinneren dat ze een strafperiode doorliep. Zij was dus de facto gedurende de *mānatta*-strafperiode gedeeltelijk uit de *saṅgha* geschorst: ze was geen volwaardig lid meer van de *saṅgha*. Niettemin werd zij niet volledig uit de gemeenschap gesloten, aangezien zij nog steeds onderworpen was aan de reglementeringen van het kloosterleven.⁸¹

4.2.3 Nissaggiya-pācittiya

Een derde *pātimokkha* categorie bestond uit de *nissaggiya-pācittiya* voorschriften. *Nissaggiya* (Skr. *niḥsargika*) betekent 'wat moet opgegeven worden'.⁸² Deze voorschriften bepaalden immers welke voorwerpen een

⁷⁸ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.83.

⁷⁹ Voor een bespreking van de etymologie van de term *saṅghādisesa* zie Heirman, A. [2002], p.128-134.

⁸⁰ Cf. Dessen, B. & Heirman, A. [1999], p.250.

⁸¹ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.91.

⁸² Cf. Dessen, B. & Heirman, A. [1999], p.250.

bhikṣuṇī niet mocht aanvaarden, en hoe zij deze ten onrechte bekomen objecten aan de gemeenschap moest afstaan. Deze afstand kon formeel uitgevoerd worden voor de verzamelde *saṅgha*, voor een groep nonnen of voor slechts één non. Op het einde van de formele procedure gaf de gemeenschap het voorwerp dat de non op een onrechtvaardige wijze had bekomen, terug aan haar. Dit lijkt vreemd, maar de *saṅgha* had niet het recht het voorwerp te behouden aangezien zij er niet de bezitter van was. Een trouwe leek had dit aan de non zelf gegeven, waardoor zij de eigenlijke eigenares van het voorwerp was. Zij bezat het recht én de plicht om dit voorwerp, bijvoorbeeld een lap stof, aan een non te geven die het op dat moment nodig had. Indien echter geen enkele non daaraan een gebrek had, kon zij het ook plaatsen in de winkel van het klooster als collectief eigendom. Het is duidelijk dat de procedure van de teruggave symbolisch was en als les diende voor de *bhikṣuṇī* die een *nissaggiya-pācittiya* voorschrift overtreden had.⁸³

4.2.4 Pācittiya

De vierde categorie bestond uit de 166 *pācittiya* voorschriften. Wie een *pācittiya* inbreuk had begaan, moest hierover spijt betuigen aan de gemeenschap. De voorschriften behandelen uiteenlopende onderwerpen. De meest terugkerende themata zijn, net zoals bij de *saṅghādīśesa* regels, onenigheid zaaien binnen de *saṅgha* en aanleiding geven tot mogelijk onkuis gedrag. Zich vasthechten aan wereldse zaken; een gebrek aan respect vertonen ten opzichte van giften; een *śikṣamāṇā* foutief onderrichten en ordineren; de *gurudharma's* (zie infra) niet naleven; en zich slecht gedragen ten opzichte van leken, behoren ook tot de voornaamste themata.⁸⁴ Deze

⁸³ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.93-4.

⁸⁴ Cf. Heirman, A. [2002], p.145-6.

onderwerpen zijn, zoals A. Heirman schrijft⁸⁵, verbonden met drie principes: renuntiatie van wereldse zaken, eenheid en orde in de boeddhistische *saṅgha* en het onderhouden van een goede relatie met de lekgemeenschap.

4.2.5 Pāṭidesaniya

Ten vijfde, waren er in de disciplinaire code acht regels die tot de *pāṭidesaniya* categorie behoorden. *Pāṭidesaniya* (Skr. *pratideśaniya*) is een causatieve gerundivum die 'wat is moedende worden opgebiecht' betekent.⁸⁶ Wie een fout beging op een *pāṭidesaniya* voorschrift, moest dit namelijk aan de gemeenschap opbiechten. De acht regels gaan over het bedelen om lekker voedsel.

4.2.6 Sekhiya-dhamma

Als voorlaatste categorie bevatte de Patimokkha de vijfenzeventig *sekhiya-dhamma* voorschriften. De *sekhiya-dhamma* of 'regels van goed gedrag' komen volledig overeen met deze in de Patimokkha voor monniken. Deze regels bepaalden de etiquette waaraan *bhikṣuṇī's* en *bhikṣu's* zich moesten houden.⁸⁷ Wie een delict pleegde op een *sekhiya-dhamma*-voorschrift beging een *dukkāṭa*⁸⁸, dit is één van de lichtste overtredingen die men kon begaan.⁸⁹ De regels schreven voor hoe men zich moest gedragen in het openbare leven: hoe men naar een dorp moest gaan zonder lawaai te maken; hoe men voedsel moest bedelen en eten⁹⁰; hoe en aan wie men de doctrine moest prediken, enz.⁹¹.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Het suffix *-aniya* gevoegd aan de wortel (hier *prati-√diś*) vormt een gerundivum. Cf. Whitney, W.D. [2000⁵], p.963.

⁸⁷ Cf. Heirman, A. [2002], p.148.

⁸⁸ Een *dukkāṭa* (Skr. *duṣkṛta*) betekent lett. een 'slechte daad'.

⁸⁹ Cf. Heirman, A. [2002], p.149/160.

⁹⁰ Een *bhikṣu* of *bhikṣuṇī* moest bijvoorbeeld eten zonder geluid te maken, zonder de handen af te likken, zonder aan de lippen te likken en zonder te fluiten. Cf. Wijyaratna, M. [1991], p.82.

⁹¹ Idem.

4.2.7 Adhikaraṇa-samatha

De zevende en laatste categorie van de Patimokkha bestond uit de *adhikaraṇa-samatha-dhamma*-regels. Deze regels 'tot het bedaren van onenigheid' waren enigszins anders dan de voorschriften uit de vorige zes categorieën. Zij behandelden methoden om onenigheid in de gemeenschap te bedaren. Deze konden bijgevolg niet overtreden worden door een individuele *bhikṣu* of *bhikṣuṇī*, maar enkel door de gemeenschap in zijn totaliteit.⁹²

Hoe kon men nu weten dat een non een voorschrift niet had nageleefd? Het kloosterleven berustte op waarheid en eerlijkheid ten opzichte van zichzelf en ten opzichte van anderen. Voor haar die besloten had haar leven te wijden aan de boeddhistische doctrine, was er geen plaats voor hypocrisie of voor een privéleven. Daarom moest een beschuldiging, idealiter, komen van de persoon die de overtreding had begaan.⁹³ Dit sluit ook aan op de 'verklaring van zuiverheid' (*pārisuddhi*) die door elke *bhikṣuṇī* afgelegd moest worden voor de aanvang van de *uposatha*-ceremonie.⁹⁴ Een non die een begane inbreuk nog niet had opgebiecht en bijgevolg de bijhorende straf nog niet had ondergaan, mocht niet deelnemen aan de *uposatha*-ceremonie. Dit houdt in dat, theoretisch gezien, geen enkele overtreding tijdens de eigenlijke ceremonie opgebiecht werd.⁹⁵

Een *bhikṣuṇī* moest de *pātimokkha*-voorschriften goed kennen, want onwetendheid over een bepaalde regel

⁹² Cf. Heirman, A. [2002], p.149.

⁹³ Een non kon ook beweren dat ze een overtreding bij een andere non had gezien. Zij kon dit ook gewoonweg vermoeden of gehoord hebben van iemand anders. Wanneer dat het geval was, werden er door de gemeenschap specifieke procedures ondernomen om de waarheid van de beschuldiging te achterhalen. Indien een consensus werd bereikt over de waarheid en de aard van de beschuldiging, werd de aangeklaagde een overeenkomstige straf opgelegd. Cf. Wijyaratna, M. [1991], p.84; Heirman, A. [2002], p.157 e.v.

⁹⁴ Cf. Wijyaratna, M. [1991], p.83.

⁹⁵ Cf. Heirman, A. [2002], p.149.

rechtvaardigde geen vrijspaak.⁹⁶ Een zieke non echter, had het recht om een aantal voorschriften, die vooral betrekking hadden op voedsel en kledij, te overtreden.⁹⁷

4.3 Besluit

Zoals hierboven reeds is opgemerkt, was het aantal *pātimokkha* voorschriften voor *bhikṣuṇī*'s aanzienlijk hoger dan deze voor *bhikṣu*'s. Dit betekende dat vrouwen institutioneel gebonden waren aan een strengere disciplinaire code. Dit mag echter, mijns inziens, niet geïnterpreteerd worden als een bewuste discriminatie van vrouwen. Integendeel, de voorschriften wilden vooral de boeddhistische gemeenschap beschermen en versterken. Ze vormden bovendien een richtlijn voor de renunciatie van wereldse zaken en een middel om eenheid en orde in de *saṅgha* te bewerkstelligen.⁹⁸

Wie een overtreding had begaan, moest daarover geen wroeging koesteren. Het openlijk opbiechten had tot doel (opnieuw) gemoedsrust te bekomen. De weg naar het arhatschap was moeilijk en de set *pātimokkha* voorschriften beoogde dit te vereenvoudigen.

⁹⁶ Cf. Bhikkhunīvibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.313: *pācittiya* 151.

⁹⁷ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.84.

⁹⁸ Cf. Heirman, A. [2002], p.117/150.

Hoofdstuk 5: Het ontstaan van de boeddhistische *bhikṣuṇī saṅgha*; bespreking van de legende.

5.1 De legende

De oprichting van de boeddhistische nonnengemeenschap of *bhikṣuṇī saṅgha*, zoals het is opgenomen in de Vinaya, ontstond op aandringen van Mahāprajāpati Gautamī. Mahāprajāpati, Boeddha's tante en min, vroeg samen met vijfhonderd Śākya vrouwen de toestemming tot ordinatie. Nadat Boeddha dit echter drie maal had geweigerd, schoor Mahāprajāpati zich kaal, tooide zich met een monniksgewaad en volgde Boeddha naar Vaiśalī. Daar huilde ze bij de toeganspoort van de Kūṭāgāra-zaal waar hij verbleef en informeerde de volgeling Ānanda over Boeddha's weigering. Ānanda besloot hun zaak op te nemen en vroeg Boeddha hen toestemming te verlenen om toe te treden. Opnieuw weigerde Boeddha driemaal. Pas nadat Ānanda zijn aanpak veranderde en Boeddha vroeg of vrouwen de vrucht van het arhatschap kunnen bekomen, herzag Boeddha zijn mening. Hij erkende dat vrouwen net als mannen het vermogen bezitten om *arhat* te worden. Hierop gaf hij de toestemming aan Mahāprajāpati om toe te treden tot de *saṅgha* op voorwaarde dat zij acht regels, de *gurudharma*, zou aanvaarden.⁹⁹ Deze acht *gurudharma's* zal ik nu in de volgende paragrafen één voor één gedetailleerd bespreken.

5.2 De acht *gurudharma's*

5.2.1 Eerste *gurudharma*

Vassasatupasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa
bhikkhuno abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ
sāmicikammaṃ kātabbaṃ [...]. (uit: H. Oldenberg, The

⁹⁹ Op p.68-76 wordt er een meer uitgebreide en kritische bespreking van het ontstaan van de boeddhistische nonnengemeenschap gegeven met verwijzing naar de Cullavagga en de Bhikṣuṇī Vinaya van de Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin.

Vinaya Piṭakam: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255)

"Een non, ook al is zij reeds honderd jaar geordineerd, moet een monnik respectvol begroeten. Zij moet opstaan van haar stoel, haar handpalmen samenbrengen en hulde bewijzen aan hem, ook indien hij pas geordineerd is."

Deze regel moeten we beschouwen in het licht van de toenmalige Indische maatschappij. Tijdens de Oudheid - en nu nog steeds- was de sociale wereld in India patriarchaal gestructureerd. Vrouwen werden verondersteld te trouwen, kinderen te baren en mannen in hun families te gehoorzamen en te dienen.¹⁰⁰ Verder is het ook niet onbelangrijk op te merken dat begroeting, bij wijze van eerbetoon aan iemand met een hogere sociale afkomst of met een hogere leeftijd, een intrinsiek kenmerk was van de omgangs- en beleefdheidsvormen.¹⁰¹ Deze *gurudharma* moet dus eerder beschouwd worden als een weerspiegeling van de gangbare genderrelaties binnen de Indische maatschappij dan een voorzorg om vrouwen op hun plaats te houden.¹⁰²

De Cullavagga¹⁰³ schrijft dat Mahāprajāpati Gautamī, via Ānanda, later Boeddha verzocht heeft om toe te staan dat het eerbetoon tussen monniken en nonnen zou plaatsvinden in overeenstemming met de anciënniteit en dus niet in overeenstemming met hun geslacht. Boeddha antwoordde Ānanda dat dit onmogelijk was. Hij argumenteerde dat volgelingen van andere gemeenschappen ook niet opstonden voor vrouwen en hen noch begroetten noch eerbied betuigden. Dit toont aan dat Boeddha ook rekening hield met de voorschriften van andere gemeenschappen om zijn *saṅgha* te organiseren. Indien Mahāprajāpati's wens zou zijn ingewilligd dan zou, zoals

¹⁰⁰ Cf. Blackstone, K.R. [2000], p.39.

¹⁰¹ Cf. Horner, I.B. [1930], p.121.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.257-8.

I.B. Horner opmerkt¹⁰⁴, volledige gelijkheid in de *saṅgha* tussen *bhikṣu's* en *bhikṣuṇī's* het resultaat geweest zijn. Boeddha had vrouwen en mannen op dezelfde intellectuele hoogte geplaatst, door te erkennen dat ook vrouwen *arhat* kunnen worden. Desondanks had hij ze institutioneel ondergeschikt gemaakt aan monniken, door hen deze regel en ook andere, die hieronder besproken zullen worden, op te leggen.

5.2.2 Tweede *gurudharma*

Na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasitabbaṃ [...]. (uit: H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255*)

"Tijdens het regenseizoen mag een non niet verblijven in een gebied waar geen monniken zijn."

Deze *gurudharma*, die overeenkomt met het zesenvijftigste *pācittiya* voorschrift¹⁰⁵, was een rechtsteeks gevolg van de noodzaak van de aanwezigheid van monniken, opdat nonnen ceremonies zoals de *uposatha*¹⁰⁶, volwaardig zouden kunnen uitvoeren. Ook voor het tweewekelijks onderricht was de aanwezigheid van monniken een noodzaak.¹⁰⁷

Indien we deze *gurudharma* aan Boeddha toeschrijven, dan mogen we niet vergeten dat Mahāprajāpati Gautamī de eerste non was. Sinds het begin van Boeddha's predikingen waren er reeds vrouwen die trouwe lekenvolgelingen werden. De eerste vrouwen die lekenvolgelingen werden, waren de moeder en de echtgenote van Yasa¹⁰⁸.¹⁰⁹ Voor de vijf jaar

¹⁰⁴ Cf. Horner, I.B. [1930], p.121.

¹⁰⁵ Cf. Bhikkhunīvibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.313: *pācittiya* 56. Op p. 22 e.v. werden de *pātimokkha* voorschriften voor nonnen besproken.

¹⁰⁶ Zie ook n.268.

¹⁰⁷ Cf. Horner, I.B. [1930], p.122.

¹⁰⁸ Yasa was de wel opgevoede zoon van een belangrijke koopman in Benares. Cf. Mahāvagga (Oldenberg, H. [1879]), p. 15: *tena kho pana*

die tussen deze gebeurtenis en de oprichting van de nonnengemeenschap lag, is er in de boeddhistische canon geen vermelding te vinden van een andere vrouw die lekenvolgelingen werd, of het arhatschap bereikte. Dit betekent dat op het ogenblik van Mahāprajāpati's initiatie er geenszins vrouwen konden geweest zijn, die voldoende bekwaam waren in de leer om Mahāprajāpati en de vijfhonderd Śākya vrouwen te onderrichten. Boeddha was bijgevolg genoodzaakt om deze taak aan monniken op te leggen.

5.2.3 Derde *gurudharma*

Anvaddhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṃghato dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapucchakaṇ ca ovādūpasamkamaṇ ca [...]. (uit: H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255*)

"Om de veertien dagen moeten nonnen telkens de monnikengemeenschap vragen naar de datum van de *uposatha*-ceremonie en van de *avavāda*."

Zowel *bhikṣu's* als *bhikṣuṇī's* waren verplicht tweemaal per maand de *uposatha*-ceremonie bij te wonen. Op dat vlak was er dus geen ongelijkheid op basis van geslacht. De ongelijkheid treedt echter in over wie het recht bezat om de datum¹¹⁰ van de ceremonie te bepalen. Enkel de *bhikṣu's* mochten dit vastleggen, omdat enkel zij de gave hadden om de stand van de maan te lezen.¹¹¹ Dit verraadt een gebrek aan vertrouwen in het karakter en inzicht van vrouwen.

De *pātimokkha*-voorschriften die de essentie vormen van de ceremonie, werden aanvankelijk door monniken

samayena Bārāṇasīyaṃ Yaso nāma kulaputto seṭṭhiputto sukhumālo hoti [...].

¹⁰⁹ Id., 18.

¹¹⁰ De ceremonie vond plaats tijdens de nachten van de volle maan en de nieuwe maan. Cf. Horner, I.B. [1930], p.124.

¹¹¹ Ibid.

gereciteerd. Zij moesten zich hiervoor begeven naar de verblijfplaats van de nonnen. Dit lokte echter kritiek uit bij de lekgemeenschap. Zij spraken¹¹²: "Zij zijn hun echtgenotes, zij zijn hun minnaresses, ze zullen nu van elkaar genieten."¹¹³ Hierop besloot Boeddha dat de recitatie voor nonnen door een bekwame non gedaan moest worden. Dit toont eens te meer aan dat Boeddha een zo goed mogelijke relatie probeerde te onderhouden met de omringende lekgemeenschap. We mogen niet vergeten dat het ascetenleven van de *bhikṣu's* en *bhikṣuṇī's* vooral mogelijk werd gemaakt door de giften van trouwe leken.

Waar de *bhikṣuṇī's* zich aanvankelijk op een ongelijk niveau bevonden, hadden ze nu, door dit voorval, dezelfde rechten verkregen als de *bhikṣu's*. Zoals hierboven reeds is vermeld, moesten zij in het begin een inbreuk opbiechten aan de *bhikṣu's*. In deze context dient te worden opgemerkt dat een *bhikṣu* een *dukkata*¹¹⁴ beging wanneer hij, tijdens een samenkomst van monniken, de Pātimokkha reciteerde voor een non.¹¹⁵

Het onderricht (*avavāda*)¹¹⁶ werd beschouwd als een belangrijke taak. De inhoud van de *avavāda* waren de acht *gurudharma's*.¹¹⁷ De monnik die de nonnen onderrichtte moest acht essentiële kenmerken bezitten. "Hij moest een nobele man zijn; wijs en hij moest vertrouwd zijn met elk detail van de regels voor nonnen en monniken; hij moest deugdzaamere woorden en taal gebruiken; hij moest over het vermogen beschikken om met zijn preek over de Dhamma de

¹¹² Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.259: *manussā ujjhāyanti khīyanti vipācenti: jāyāyo imā imesaṃ, jāriyo imā imesaṃ, idān' ime imāhi saddhiṃ abhiramissantīti.*

¹¹³ Vertaling van Horner: Horner, I.B. [1952], p.360.

¹¹⁴ Een *dukkata* (Skr. *duṣkṛta*) begaan, is een foutieve actie verrichten.

¹¹⁵ Cf. Mahāvagga (Oldenberg, H. [1879]), p.135. De Mahāvagga is het eerste deel van de Khandhakas. Het bevat regels voor de toelating tot de *saṅgha*, de regeling voor de *uposatha* ceremonie en regels m.b.t. kledij, medicijnen, voedsel enz. Cf. Thomas, E. j. [1951], p.22. De Mahāvagga is vertaald door Horner: Horner, I.B. [1951].

¹¹⁶ De overeenkomstige term in de Pali Vinaya is *ovāda*.

¹¹⁷ Cf. Van Goor, M.E.L. [1915], p.57.

nonnengemeenschap te stimuleren, aan te moedigen en te verheugen; hij moest geliefd zijn door de nonnengemeenschap [...]; hij mocht zich nog nooit hebben misdragen met iemand die de *pravrājya*¹¹⁸ had ondernomen en het geel gewaad had aangetrokken; en hij moest reeds twintig jaar of langer in de *saṅgha* zijn."¹¹⁹ Zoals Horner opmerkt¹²⁰, is deze regel een voorbeeld van Boeddha's grote bezorgdheid omtrent de belangen van vrouwelijke ingewijden.

5.2.4 Vierde *gurudharma*

Vassaṃ vutthāya bhikkhuniyā ubhatosaṃghe tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ diṭṭhena vā sutena vā parisāṅkāya vā [...]. (uit: H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255*)

"Bij het verstrijken van de periode van het regenseizoen moet elke non, in de aanwezigheid van beide gemeenschappen, de *pravāraṇā*-ceremonie verrichten voor geziene, gehoorde of vermeende fouten."

Tijdens de *pravāraṇā*- of invitatieceremonie moest elke non, eerst in de *bhikṣuṇī saṅgha* en vervolgens in de *bhikṣu saṅgha*, de anderen verzoeken haar te wijzen op geziene, gehoorde of vermeende inbreuken. Eén van de doelen van deze ceremonie was de zuiverheid van elk lid van de *saṅgha* te bevestigen alvorens zij hun rondzwerven hervatten¹²¹.¹²² Het is voor de hand liggend dat de

¹¹⁸ De *pravrājya* ondernemen i.e. toetreden tot de gemeenschap. Voor de uitleg van de term *pravrājya* zie n.225;257.

¹¹⁹ Horner, I.B. [1930], p.127.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Tijdens de moesson waren de monniken en nonnen, wegens klimatologische omstandigheden, genoodzaakt hun rondzwervend bestaan tijdelijk op te geven. Meestal verbleven zij toen in steden of dorpen. Aan Boeddha en zijn gemeenschap werd er vaak ook een park of een tuin geschonken, waarin er dan een verblijf voor hen werd gebouwd.

¹²² Cf. Dessenin, B. & Heirman, A. [1999], p. 236-7.

pravāraṇā-ceremonie ook het vreedzaam samenleven onder de volgelingen bevorderde en de persoonlijke wroeging probeerde te elimineren.

Daar waar de *bhikṣuṇī*'s aanvankelijk¹²³ verplicht waren de ceremonie voor beide gemeenschappen te verrichten, was dit niet het geval voor de *bhikṣu*'s. Zij moesten de *pravāraṇā* namelijk niet in de aanwezigheid van *bhikṣuṇī*'s uitvoeren. Het recht om hun fouten niet openlijk te bekennen aan de gehele *saṅgha*, kan opnieuw gezien worden als een reflectie van de omringende patriarchale maatschappij. Horner echter, suggereert dat de innerlijke ontwikkeling, volgens het achtvoudige pad¹²⁴, van vele *bhikṣu*'s, zich nog in een beginstadium bevond. Hierdoor was het mogelijk dat ze zich zouden schamen¹²⁵ tijdens het opbiechten van hun verdorven gedragingen. Hierdoor zouden ze verzocht kunnen hebben om hun misdragingen voor zich te mogen houden, hetzij uit welvoeglijkheid, hetzij uit verlangen de *bhikṣuṇī*'s niet te choqueren.¹²⁶ Indien we Horner in haar redenering volgen, dan was het recht van de monniken om de *pravāraṇā* slechts voor de *bhikṣu saṅgha* uit te voeren, in het voordeel en in het belang van de *bhikṣuṇī*'s.

5.2.5 Vijfde *gurudharma*

Garudhammaṃ ajjhāpanāya bhikkhuniyā ubhatoṣaṅghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ; [...]. (uit: H. Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255)

¹²³ Boeddha liet later toe, omwille van dezelfde reden als bij de recitatie van de *pātimokkha* voorschriften, dat een *bhikṣuṇī* haar fouten enkel aan de *bhikṣuṇī saṅgha* opbiechtte. Cf. Horner, I.B. [1930], p.137.

¹²⁴ Voor een bespreking van 'het achtvoudige pad' zie: Dessen, B. & Heirman, A. [1999], p.91-3.

¹²⁵ Dit diende vermeden te worden aangezien dit, in de boeddhistische doctrine, als een obstakel op het pad naar het arhatschap beschouwd werd.

¹²⁶ Cf. Horner, I.B. [1930], p.135.

"Bij het begaan van een zware fout, moet de non voor beide gemeenschappen een *mānatta* strafperiode ondergaan."

Een *mānatta* strafperiode¹²⁷ moest worden ondergaan wanneer een *bhikṣuṇī* een inbreuk had begaan op een *saṃghāvaśeṣa* voorschrift.¹²⁸ Er waren zeventien *saṃghāvaśeṣa* voorschriften voor *bhikṣuṇī's* en dertien voor *bhikṣu's*.¹²⁹ Wanneer een monnik één van deze voorschriften had overtreden, moest hij twee¹³⁰ strafperiodes ondergaan. De eerste, de *parivāsa*, duurde even lang als de periode waarin de monnik de inbreuk verborgen had gehouden. De tweede strafperiode was de zes dagen durende *mānatta*.¹³¹

Ook de uitvoering van de *mānatta* strafperiode werd, op basis van dezelfde reden als voor de recitatie van de *pātimokkha* voorschriften en de *pravāraṇā* ceremonie, gewijzigd.¹³² Uiteindelijk liet Boeddha toe dat nonnen de disciplinaire handelingen, ten voordele van nonnen, uitvoerden.¹³³ Hoewel Boeddha deze toegevingen steeds formuleerde naar aanleiding van kritiek uit de leken-gemeenschap, betekende dit voor de *bhikṣuṇī saṅgha* een groeiende onafhankelijkheid van de *bhikṣu saṅgha*.

5.2.6 Zesde *gurudharma*

dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṃghe upasampadā pariyesitabbā; [...]. (uit: H. Oldenberg, The Vinaya Piṭakam: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255)

¹²⁷ Op p.25 werd de *mānatta* (Skr. *mānatva*) strafperiode besproken.

¹²⁸ Voor de bespreking van de *saṃghāvaśeṣa* voorschriften zie p.25.

¹²⁹ Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.83.

¹³⁰ Voor de *bhikṣuṇī's* was er enkel de veertien dagen durende *mānatta*.

¹³¹ Cf. Desein, B. & Heirman, A. [1999], p.250.

¹³² Cf. Horner, I.B. [1930], p.137.

¹³³ Cf. Cullavagga, (Oldenberg, H. [1880]), p.260: *anujānāmi bhikkhave bhikkhunīhi bhikkhuninaṃ kammaṃ kātun ti.*

"Na twee jaar moet een aspirante (*śikṣamāṇa*), die de zes regels bestudeerd heeft, de ordinatieceremonie door beide gemeenschappen verwerven."

De ordinatie van Mahāprajāpati Gautamī en de vijfhonderd Śākya vrouwen vormden een uitzondering op deze regel. Hun acceptatie van de acht *gurudharma's* werd als hun ordinatie beschouwd.¹³⁴ In gewone omstandigheden moest een novice, wanneer zij achttien jaar was¹³⁵, de gemeenschap verzoeken haar toestemming te verlenen om gedurende twee jaar de voorschriften als aspirante te bestuderen. Indien de *saṅgha* instemde met haar verzoek, kon zij haar studie onder begeleiding van een onderwijzeres (*pavattinī*) aanvagen.

De eerste vier regels: geen levende wezens doden; niet stelen; zich onthouden van seksuele relaties en niet liegen aangaande mentale verwezenlijkingen, komen overeen met vier *pārājika* voorschriften voor *bhikṣu's* en *bhikṣuṇī's*.¹³⁶ Dit wijst op een "nauwe verbondenheid van de *śikṣamāṇa* met de volwaardige leden van de *saṅgha*."¹³⁷ De overige twee regels waren: zich onthouden van bedwelmende dranken en eten op een verkeerd tijdstip¹³⁸. Enkel de *śikṣamāṇa* die deze zes regels gedurende de twee jaar ononderbroken had nageleefd, kwam in aanmerking voor de volle ordinatie (*upasampadā*). Aanvankelijk kon een *śikṣamāṇa* de ordinatie verkrijgen door één enkel lid, of door een groep volwaardige leden van de *saṅgha*. Het

¹³⁴ Id., p.257: *yadaggena Ānanda Mahāpajāpatigotamiyā aṭṭha garudhammā paṭiggahitā, tad eva sā upasampannā 'ti.*

¹³⁵ Volgens *pācittiya* voorschrift nr. 71 beging men een overtreding wanneer men een aspirante jonger dan twintig jaar ordineerde. Dit betekent dat een novice minstens achttien jaar moest zijn wanneer zij haar studie als aspirante aanvatte. Een uitzondering werd gevormd voor gehuwde kandidates: zij konden de ordinatie reeds op hun twaalf jaar ontvangen. Cf. Bhikkhunīvibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.327,329: *pācittiya* 71,74.

¹³⁶ Voor een bespreking van de *pārājika* voorschriften, zie p.24.

¹³⁷ Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.230.

¹³⁸ Dit was vanaf het middaguur tot aan de dageraad van de volgende ochtend. Cf. Wijyaratna, M. [1991], p.52.

gedrag van Thullanandā veroorzaakte echter de formulering van een *pācittiya*-voorschrift¹³⁹, dat bepaalde dat een fout werd begaan wanneer de ordinatie aan een *śikṣamāṇa* verleend werd, zonder de toestemming van de gehele *saṅgha*. Thullanandā¹⁴⁰ had namelijk eerbiedwaardige monniken bijeengeroepen om een *śikṣamāṇa* te ordineren. Na hen voedsel aangeboden te hebben, heeft zij hen echter weggestuurd en in hun plaats vier dubieuze monniken, waaronder Devadatta¹⁴¹, ontboden. Zij voerden de ordinatie van de aspirante uit. Deugdzame *bhikṣuṇī*'s deden hierover hun beklag, waarop Boeddha het hierboven vermelde *pācittiya*-voorschrift formuleerde.¹⁴² Het is duidelijk dat hij hiermee een verenigd en vreedzaam *saṅgha*-leven beoogde. Hij probeerde te verhinderen dat een groep binnen de gemeenschap dominant zou worden en zo bevoorrechting te ontmoedigen.

Tijdens de ordinatieceremonie werden aan de aspirante zesentwintig vragen gesteld (zie *infra*), waarvan er vierentwintig '*antarāyike dhamme*'¹⁴³ waren. Dit betekent dat de aspirante aan deze vierentwintig vragen of 'hindernissen' moest voldoen om de initiatie te kunnen verkrijgen. De hindernissen bestonden uit elf gynaecologische misvormingen, vijf ziektes en acht andere zaken. In het begin werden de aspirantes over de hindernissen ondervraagd door monniken. De *śikṣamāṇa*'s waren echter zo in verlegenheid gebracht, dat ze niet in

¹³⁹ Cf. Bhikkhunīvibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.335: *pācittiya* 81.

¹⁴⁰ Veel verbodsbepalingen zijn naar aanleiding van Thullanandā's gedrag en deze van zes andere nonnen ontstaan. Deze zes nonnen worden in de Vinaya weergegeven met '*chabbagiyo bhikkhuniyo*'. We vinden hun tegenhangers bij de monniken met een dergelijk zestal. Het is dus mogelijk dat het hier om een fictieve naam gaat.

¹⁴¹ Devadatta wordt ervan beschuldigd een scheuring binnen de boeddhistische gemeenschap te hebben veroorzaakt. Cf. Jain, K.C. [1991²], p.72.

¹⁴² Cf. Horner, I.B. [1930], p.140.

¹⁴³ Cf. Cullavagga, (Oldenberg, H. [1880]), p.271: [...] *upasampādentiyā catuvīsatiṃ antarāyike dhamme pucchituṃ*. '*catuvīsatiṃ antarāyike dhamme*' kan vertaald worden met 'de vierentwintig hindernissen'.

staat waren te antwoorden. Boeddha werd hierover geïnformeerd en zei¹⁴⁴: " Monniken, ik sta toe dat zij geordineerd wordt in de *bhikṣu saṅgha*, nadat zij geordineerd is in de *bhikṣuṇī saṅgha* en zuiver is bevonden [ten opzichte van de hindernissen]."¹⁴⁵

Een aantal van de zesentwintig vragen zouden denigrerend voor vrouwen kunnen overkomen, indien ze niet worden beschouwd in het licht van hun ontstaansgeschiedenis. Daarom zullen we deze nu wat uitgebreider bespreken.¹⁴⁶

Ben jij een menselijk wezen (manussāsi)?

Volgens een nogal lichtzinnig verhaal, opgenomen in de Mahāvagga¹⁴⁷, werd deze vraag gesteld naar aanleiding van een slang die, in de gedaante van een man, toegetreden was tot de *saṅgha*. Toen de slang 's nachts in slaap viel, werd zijn ware gedaante voor de andere monniken zichtbaar. Toen Boeddha dit vernam, sprak hij: "Monniken, indien een dier niet geordineerd is, dan mag het ook niet geordineerd worden, indien het [reeds] geordineerd is, dan moet het verstoten worden [uit de gemeenschap]."¹⁴⁸ Hoewel Boeddha zich tegen elke vorm van bijgeloof verzette, heeft dit niet belet dat tijdens de optekening van de boeddhistische teksten elementen van het volksgeloof werden opgenomen.

Ben jij een vrouw (itthi 'si)?

Deze vraag werd vermoedelijk gesteld om zeker te zijn dat geen eunuch geordineerd werd. Volgens een relaas in de Mahāvagga¹⁴⁹ had een eunuch, die toegetreden was tot de *bhikṣu saṅgha*, monniken gevraagd om samen met hem een

¹⁴⁴ Id., p.271: *anujānāmi bhikkhave ekatoupasampannāya bhikkhunīsaṅghe visuddhāya bhikkhusaṃupasampadan ti.*

¹⁴⁵ Vertaling van Horner, I.B. [1930], p.375.

¹⁴⁶ Op p.90-1 worden alle zesentwintig vragen opgesomd.

¹⁴⁷ Cf. Mahāvagga (Oldenberg, H. [1879]), p 86-8.

¹⁴⁸ Id., p.88: *tiracchānagato bhikkhave anupasampanno na upasampādetabbo, upasampanno nāsetabbo 'ti.* Vertaling van Horner, I.B. [1951], p.110.

¹⁴⁹ Id., p.85-6.

overtreding te begaan. Deze weigerden, waarop hij novieten vroeg om met hem een overtreding te begaan. Ook zij weigerden. Afgewezen door de monniken en novieten, richtte hij zijn verzoek tot voorbijkomende knechten en kornaks. Zij gingen erop in. Dit voorval werd echter rondverteld, wat commotie bij de lekengemeenschap veroorzaakte. Hierop sprak Boeddha: " Monniken, indien een eunuch niet geordineerd is, dan mag hij ook niet geordineerd worden, indien hij [reeds] geordineerd is, dan moet hij verstoten worden [uit de gemeenschap]."¹⁵⁰

Jij bent toch niet in dienst van de koning (na 'si rājabhaṭṭī)?

Deze vraag werd ook gesteld tijdens de ordinatieceremonie van *bhikṣu's*. Een aantal soldaten die in dienst waren van koning Bimbisāra van Magadha waren toegetreden tot de *bhikṣu saṅgha*. Toen de koning dit hoorde, vroeg hij Boeddha persoonlijk om geen soldaten die in dienst waren van een koning, toe te laten tot de gemeenschap. Boeddha had er alle baat bij om een goede relatie te onderhouden met het koninkrijk. Hij formuleerde dan ook onmiddellijk een voorschrift dat bepaalde dat een monnik een overtreding beging, indien hij iemand in dienst van de koning ordineerde.¹⁵¹ Mijns inziens werd deze vraag, met hetzelfde doel, ook tijdens de ordinatie van *bhikṣuṇī's* gesteld. Op die manier werden koninklijke interventies voorkomen.

De twee jaar durende proefperiode tussen het toetreden en de eigenlijke ordinatie was niet van toepassing voor de monniken. Bij hen moest een kandidaat slechts twee stadia (i.e. het toetreden en de ordinatie) doorlopen om een volwaardig lid van de gemeenschap te

¹⁵⁰ Id., p.86: *paṇḍako bhikkhave anupasampanno na upasampādetabbo, upasampanno nāsetabbo 'ti*. Vertaling van Horner, I.B. [1951], p.109.

worden. Bij het toetreden werd de kandidaat noviet (*sāmaṇera*). Vanaf dat moment moest hij zich in het bijzonder aan tien voorschriften¹⁵² houden. De eerste zes komen volledig overeen met de zes regels die de aspirante moest naleven. Meer gelijkenissen tussen een noviet en aspirante vinden we terug bij de procedures van de ordinatieceremonie. Ook een noviet werd onderworpen aan een ondervraging om na te gaan of er geen hindernissen waren voor zijn ordinatie.¹⁵³ De overeenkomsten zijn hier duidelijk. Veel van de voorschriften die het *bhikṣuṇī*-leven in de *saṅgha* regelden werden, mijns inziens, naar analogie met de *bhikṣu* voorschriften opgesteld.

Hoewel het finale besluit om een aspirante te ordineren bij de monnikengemeenschap lag, werden de voorbereidende en vormende fases aan de nonnen toevertrouwd. Bij hen lag de macht om een kandidate te aanvaarden of te weigeren, en zij hadden, net als de monniken, de kennis over de kwaliteiten die vereist waren om het pad naar het arhatschap te kunnen bewandelen. In de boeddhistische canon vinden we echter geen enkel voorbeeld van een kandidate wier ordinatie afgewezen werd door de *bhikṣu saṅgha*.¹⁵⁴ Het is dus mogelijk dat de ordinatieceremonie van een aspirante bij de monnikengemeenschap louter een formeel gebeuren was, en dat de macht om een kandidate te weigeren bijgevolg

¹⁵¹ Id., p.74: *na bhikkhave rājabhaṭṭo pabbājetabbo. Yo pabbājeyya, āpatti dukkaṭassā 'ti.*

¹⁵² Deze tien voorschriften waren: niet doden; niet stelen; zich onthouden van onkuis gedrag; niet liegen; geen alcohol drinken; niet eten op een verkeerd tijdstip; niet naar een dans-, zang-, en muziekvoorstelling gaan; geen bloemenkrans, parfum, zalf of mooie kleren dragen; geen hoog of breed bed gebruiken en geen goud of zilver aanvaarden. Id., p.83-4.

¹⁵³ De ondervraging naar hinderpalen of *antarāyike dhamme* voor een noviet bestond uit de vragen: heb je ziektes als melaatsheid, steenpuisten, eczema, tering, epilepsie? Ben je een menselijk wezen? Ben je een man? Ben je een vrij man? Ben je zonder schulden? Ben je niet in dienst van de koning? Heb je de toestemming van je ouders? Ben je reeds twintig jaar? Ben je voorzien van een bedelkom en gewaad? Wat is jouw naam? Wat is de naam van je leermeester? Id., p.93-4.

¹⁵⁴ Cf. Horner, I.B. [1930], p.143.

volledig bij de nonnengemeenschap lag. Maar al was het slechts een formeel gebeuren, het toont de onwil van de *bhikṣu saṅgha* om de *bhikṣuṇī saṅgha* los van hun controle te laten ontwikkelen.

5.2.7 Zevende *gurudharma*

Na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsitaḥ; [...]. (uit: H. Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880, p.255)

"Een non mag in geen geval een monnik berispen."

Ook deze *gurudharma* moet, mijns inziens, beschouwd worden als een weerspiegeling van de Indische omgangscode. Dat India een patriarchale maatschappij was - en nog steeds is - kunnen we ook in het taalgebruik zien. Waar een man zijn verzoek tot een vrouw, ook al is zij van dezelfde sociale afkomst, in de gemeenzame imperatief kan formuleren, wordt er van een vrouw verwacht de beleefdheidsimperatief te gebruiken.¹⁵⁵ Dat een vrouw niet geschikt werd geacht om een man te berispen, beschouwde men waarschijnlijk als een vanzelfsprekend element van de sociale etiquette. Nonnen hadden enkel het recht een monnik terecht te wijzen, wanneer hij tegen de *dhamma* en de doctrine in sprak.

De zevende *gurudharma* komt overeen met de tweeënvijftigste *pācittiya* voorschrift voor nonnen. Een groep van zes nonnen (*chabbaggiya bhikkhuniyo*)¹⁵⁶ had een stupa opgericht ter ere van een vooraanstaande non die overleden was. Toen Kappitaka, de leermeester van Upāli,

¹⁵⁵ In het Hindi zijn er vier imperatieven. De stamimperatief drukt minachting van de spreker t.o.v. de geadresseerde, of een hoge graad van familiariteit uit. De gemeenzame imperatief wordt gebruikt tegen hiërarchische gelijken of tegen hiërarchische minderen. De beleefdheidsimperatief drukt respect uit en wordt gebruikt tegen een meerdere. De algemene imperatief is beleefder en formeler dan de gemeenzame imperatief en wordt vaak gebruikt om een groep te adresseren. Cf. Everaert, C. [2004], p.62-4.

¹⁵⁶ Zie n.140.

de stupa opzettelijk had vernietigd, besloten de zes nonnen hem te vermoorden. Upāli die hun samenzwering gehoord had, waarschuwde zijn leermeester. De zes nonnen verweten en berispten hiervoor Upāli. Hun optreden veroorzaakte de formulering van de tweeënvijftigste *pācittiya* voorschrift.¹⁵⁷ De Bhikkhuvibhaṅga bevat een gelijkaardig *pācittiya*-voorschrift voor *bhikṣu's* dat hen verbiedt monniken te belasteren.¹⁵⁸ Hoewel we geen voorschrift vinden voor *bhikṣu's* die hen verbiedt nonnen te berispen, werden monniken die zich grof gedroegen ten opzichte van nonnen, geweerd uit de *uposatha*-ceremonie.¹⁵⁹ Dit betekent dat de *bhikṣu saṅgha* zo'n monnik onwaardig vond om deel te nemen aan één van de belangrijkste ceremonies, wat getuigt van een wederzijds respect.

5.2.8 Achtste *gurudharma*

Ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnam bhikkhūsu vacanapatho,
 anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho;
 [...].(uit: H. Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ: one of
 the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli
 language. Vol. II. The Cullavagga. London, 1880,
 p.255)

"Geen enkele non mag een monnik onderrichten, maar de monniken hebben het recht om de nonnen te onderrichten."

Deze *gurudharma* maakt vrouwen beslist inferieur aan mannen en toont nog eens de onwil om hen onafhankelijkheid ten opzichte van de monnikengemeenschap te verlenen. Tot vóór de vierde eeuw v.o.T. waren er geen openbare scholen.¹⁶⁰ Het onderricht werd toen vooral in het gezin georganiseerd: broers, zussen en neven studeerden waarschijnlijk samen onder het toezicht van de vader of moeder. Wie zich echter wenste te verdiepen in theologie, filosofie of geneeskunde, moest dit gaan volgen bij een

¹⁵⁷ Cf. Bhikkhuvibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.308: *pācittiya* 52.

¹⁵⁸ Id., p.12: *pācittiya* 3.

¹⁵⁹ Cf. Horner, I.B. [1930], p.126.

¹⁶⁰ Cf. Altekar, A.S. [1938], p.17.

specialist. Dit gespecialiseerd onderwijs werd vooral gegeven door leermeesters, lesgeefsters waren eerder een uitzondering.¹⁶¹ Indien Boeddha nonnen zou hebben toegestaan om monniken te onderrichten, zou dit verontwaardiging bij de lekgemeenschap hebben veroorzaakt aangezien dit tegen de heersende normen was. Zoals reeds is opgemerkt, werd het *saṅgha*-leven vooral door de giften van leken mogelijk gemaakt. Boeddha had er dus alle belang bij om de lekgemeenschap niet te verontwaardigen en de goede relatie met hen te onderhouden. Deze *gurudharma* moet, mijns inziens, begrepen worden vanuit deze invalshoek.

5.3 Besluit

Toen Boeddha de acht *gurudharma's* aan Mahāprajāpati en aan de vijfhonderd Śākya vrouwen als voorwaarde voor hun toetreden tot de *saṅgha* had opgelegd, richtte hij zich vervolgens tot Ānanda en sprak - althans volgens de overlevering - : "Indien, Ānanda, vrouwen niet hadden kunnen toetreden [...], dan zou de *dharma* [...] duizend jaar hebben voortbestaan. Maar vrouwen zijn toegetreden [...] waardoor de zuivere *dharma* slechts vijfhonderd jaar zal bestaan," en "zoals een man een dijk (*ālī*) bouwt opdat het water niet overstroomt, zo heb ik voor het voorkomen van onrechtvaardig gedrag, de acht *gurudharma's* voor de nonnen gevestigd."¹⁶²

Aan de hand van deze woorden en de acht *gurudharma's* concludeert M. Wijayaratna dat Boeddha de *gurudharma's* waarschijnlijk formuleerde om zo te voorkomen dat de gemeenschap zou degraderen door de aanwezigheid van vrouwen.¹⁶³ Eerst en vooral wil ik opmerken dat er een wetenschappelijke discussie heerst over de historiciteit

¹⁶¹ Id. p,16.

¹⁶² Cf. p.75.

¹⁶³ Cf. Wijayaratna, M. [1990], p.28-30.

van dit relaas.¹⁶⁴ Ten tweede weten we door het verslag van de eerste boeddhistische synode¹⁶⁵ dat de monnik Ānanda berispt werd voor zijn tussenkomst ten behoeve van de initiatie van vrouwen in de gemeenschap. Hoewel de historiciteit van deze synode eveneens twijfelachtig is, impliceert het niettemin dat niet elke *bhikṣu* gelukkig was met de aanwezigheid van vrouwen in de *saṅgha*.¹⁶⁶ We moeten misschien de hierboven vermelde opmerkingen eerder toeschrijven aan misogynie monniken die later de boeddhistische teksten hebben neergeschreven dan aan Boeddha die de vrouw in staat achtte het *arhatschap* te bereiken en bereid was zijn mening te herzien in haar voordeel.

Ten derde wordt er, mijns inziens, teveel belang gehecht aan het feit dat Boeddha aanvankelijk getwijfeld had om vrouwen toe te laten. N. Shānta stelt dat Mahāvīra progressiever was dan Boeddha aangezien de eerst genoemde bij aanvang van zijn predikingen als *tīrthaṅkara* vrouwen onmiddellijk en zonder discriminatie toegelaten had tot zijn *saṅgha*.¹⁶⁷ Het is waar dat de acht *gurudharma's* nonnen institutioneel ondergeschikt maakten aan monniken. Deze moeten echter, zoals in de vorige paragrafen uiteengezet is, op de eerste plaats gezien worden als een weerspiegeling van de normen en gebruiken van de toenmalige Indische samenleving. Wanneer we de *gurudharma's* vanuit die invalshoek analyseren zien we dat ze eerder een goede relatie met de lekengemeenschap beogen dan dat ze een bewuste poging zijn om vrouwen te discrimineren. Wanneer we bovendien enkele regelgevingen bekijken die specifiek voor de jaina ascetes zijn

¹⁶⁴ Cf. Blackstone, K.R. [2000], p.38.

¹⁶⁵ Die zou volgens de overlevering kort na de dood van Boeddha in Rājagṛha plaatsgevonden hebben. Tijdens deze synode zou Ānanda de schriftuurlijke teksten (*sūtra*) geciteerd hebben en Upāli de teksten over de kloosterregels (*vinaya*). Cf. Dessen, B. & Heirman, A. [1999], p.70.

¹⁶⁶ Cf. Blackstone, K.R. [2000], p.39.

¹⁶⁷ Cf. Shāntā, N. [1997], p.109.

opgesteld, zien we dat zij evenmin beschouwd worden als gelijkwaardig aan de jaina asceten. Zo bijvoorbeeld worden zij, in tegenstelling tot de asceten, niet geschikt geacht om de *Dṛṣṭivāda*¹⁶⁸ te studeren.¹⁶⁹ De climax wordt echter bereikt met de regel die bepaalt dat een asceet die slechts sinds drie jaar toegetreden is een ascete kan onderrichten die reeds sinds zestig jaar toegetreden is tot de *saṅgha*.¹⁷⁰ Een ascete kan bovendien slechts na dertig jaar een *upadhyāyanā* - iemand die een candidate die wenst toe te treden, in haar studies begeleidt - worden terwijl een asceet reeds na drie jaar een *upadhyāyana* kan worden.¹⁷¹

Het is duidelijk dat zowel in het boeddhisme als in het jainisme vrouwen aan een strengere disciplinaire code onderworpen waren dan mannen. Hoe het ook zij, we mogen niet vergeten dat zowel Boeddha als Mahāvīra vrouwen nieuwe vooruitzichten hebben gegeven door hun gemeenschap ook voor hen open te stellen (zie supra).

¹⁶⁸ De *Dṛṣṭivāda* of de 'Discussie over de Zienswijzen' is de twaalfde en verloren gegane *aṅga* van de jain *Āgama*. Het bestond uit vijf delen. De (1) *Parikarmāṇi* beschrijven de zestien voorbereidingen voor het begrijpen van de *sūtra*'s. De (2) *Sūtrāṇi* zijn 88 *sūtra*'s waarin ketterse doctrines weerlegd worden. De (3) *Anuyoga* bevat legendes over de *tīrthaṅkara*'s, de (4) *Cūlikā*'s zijn aanvullingen en de *Pūrvagatam* zijn de veertien *Pūrva*'s. Cf. Dundas, P. [1992], p.65; Chanchreek, K.L. & Mahesh, K. [2004], p.20-3.

¹⁶⁹ Cf. Jain, J.C. [1947], p.153.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Cf. Shāntā, N. [1997], p.417.

Hoofdstuk 6: Het ontstaan van de jainistische *bhikṣuṇī saṅgha*; bespreking van de legende

6.1 Het verhaal van Candanā¹⁷²

Vrouwen uit elke laag van de samenleving waren ten tijde van Vardhamāna¹⁷³ Mahāvīra toegetreden tot de jainistische gemeenschap. Onder hen waren ook dochters van koninklijke families. Zo was, volgens de jainistische traditie¹⁷⁴, de eerste vrouw die toetrad tot de jaina *saṅgha* een prinses uit Aṅga (zie bijlage 5). Haar ouders, koning Dadhivāhana en koningin Dhāriṇī, hadden haar de naam Vasumatī gegeven.

Vasumatī groeide op in een culturele atmosfeer. Zij leerde alle kunsten die eigen waren aan haar stand. Toen op een dag haar huwelijk ter sprake kwam, vertelde Vasumatī dat zij wenste maagd te blijven en haar leven te wijden aan studie. Kort daarna droomde ze over de stad Campā, de hoofdstad van Aṅga, die in vuur en vlam stond. De gebeurtenissen die kort daarna volgden, bevestigden haar droom.

Koning Śatānīka uit Kauśāmbī, hoofdstad van het naburig koninkrijk Vatsa (zie bijlage 5), wilde de stad Campā aanvallen en annexeren. Koning Dadhivāhana, die elke daad van geweld verafschuwde, weigerde zich te verdedigen. Hij leverde bijgevolg zijn rijk over aan koning Śatānīka en trok zich in het woud terug. Zijn ministers, fiere *kṣatriya*'s keurden daarentegen zijn vertrek af en besloten te vechten tegen Śatānīka's leger. Er volgde een bloederige veldslag waarin Campā geplunderd en geannexeerd werd. Dhāriṇī en Vasumatī werden door een

¹⁷² Deze paragraaf is vrij gebaseerd op Shāntā, N. [1997], p.107-128.

¹⁷³ Lett.: 'hij die voorspoed brengt'.

¹⁷⁴ De legende is opgenomen in de Kalpasūtra. Cf. Jain, J.C. [1947], p.155. Voor een bespreking van de inhoud van de Kalpasūtra zie n.

wagenmenner, één van de soldaten van Śatānīka, ontvoerd. Dhāriṇī verkoos haar leven te beëindigen in plaats van zich te moeten onderwerpen aan de macht van de ontvoerder. Toen de wagenmenner echter zag dat de deugdzame Vasumatī haar moeders voorbeeld wilde volgen, kreeg hij berouw en adopteerde haar als zijn dochter. Zijn vrouw echter, verveeld door de aanwezigheid van de bekoorlijke en vrome Vasumatī, beval haar echtgenoot Vasumatī te verkopen als slavin op de markt. Hij weigerde, maar Vasumatī verzocht hem nederig gehoor te geven aan de wens van zijn vrouw.

Op de markt aangekomen, wenste een rijke courtisane de mooie en rechtschape Vasumatī te kopen. De wagenmenner, wetend welk soort leven haar te wachten zou staan, weigerde. Hierop probeerde de courtisane haar met geweld mee te sleuren. Dit tafereel bracht de wagenmenner van streek en hij trok zijn zwaard. Vasumatī vroeg hem om deze terug te plaatsen in de schede, "want", sprak ze, "de *dharma* zal zorgen voor de *dharma*." Ze was nog maar net uitgesproken, of een groep apen viel de courtisane aan. Uit vrees voor de apen durfde niemand haar te verdedigen, maar Vasumatī kreeg medelijden met haar en beval de apen weg te gaan, wat ze onmiddellijk deden. De courtisane vertrok, zegenwensen prevelend voor Vasumatī.

De rijke handelaar Dhanāvaha, die sterk onder de indruk was van Vasumatī's deugdzaamheid, bood de vereiste som aan. Vasumatī was bereid hem te volgen omdat hij een trouwe *śrāvaka*¹⁷⁵ was. In de ogen van de handelaar was Vasumatī eerder een geadopteerde dochter dan een slavin en hij noemde haar Candanā, naar *candana*, sandelhout, omdat zij een aangename geur en een rustige atmosfeer

¹⁷⁵ De term *śrāvaka* of 'hij die luistert naar het onderricht van wijzen' wordt in de jainistische teksten gebruikt om een lekenvolgeling aan te duiden die, in tegenstelling tot de volwaardige leden van de *saṅgha*, zich niet wijdt aan radicale ascese. Shāntā, N. [1997], p.63.

verspreidde. Mūlā, de echtgenote van Dhanāvaha, was echter sinds de eerste dag van Vasumatī's aankomst, vijandig jegens haar. Zij bedacht een plan om zich van haar te bevrijden. Toen haar echtgenoot voor enkele dagen afwezig was, gaf ze haar dienaren verlof. Ze sneed het haar af van Candanā, kleepte haar in vodden, ketende haar handen en voeten en sloot haar op in een donkere kelder. Vervolgens vertrok ze, met de sleutels, naar haar geboortestad in de hoop dat Candanā bezwijken zou.

Candanā bleef gevangen gedurende drie dagen. Ze koesterde geen haat jegens Mūlā. Integendeel, zij reciteerde de *namaskāra-mantra*¹⁷⁶ en negeerde haar hevige pijnen. Op de vierde dag keerde Dhanāvaha terug. Toen hij Candanā in de kelder vond en haar toestand zag, begon hij luid te huilen. Zij troostte hem. Zij was zo verzwakt dat ze hem om eten vroeg. In het huis was er slechts een overgebleven maaltijd van zwarte bonen die voor de paarden was bewaard. Dhanāvaha gaf het haar en vertrok snel naar de stad om een smid te halen om haar te bevrijden uit de ketens. Alvorens Candanā begon te eten, kwam de gedachte bij haar op dat op dit uur een *śramaṇa*¹⁷⁷ langs kon komen om voedsel te bedelen. Nu, in die dagen was Śramaṇa Mahāvīra, die zichzelf een *abhigraha*¹⁷⁸ had opgelegd, reeds vijf maanden aan het vasten. De *abhigraha* bepaalde dat hij slechts het vasten zou breken indien een prinses, maagd, huilend en vastgeketend, hem zwarte bonen zou aanbieden. Rondzwerfend door Kauśāmbī, bereikte hij

¹⁷⁶ De *namaskāra* of 'begroeting'-*mantra* is één van de oudste en belangrijkste *mantra* van de jaina's. Het drukt diepe eerbied, respect, devotie en nederigheid uit en is gericht tot alle mensen die de *mokṣa* hebben bereikt, of het pad volgen om dit te realiseren. Id., p.33.

¹⁷⁷ *śramaṇa*, afgeleid van √*śram* "exert one's self (esp. in performing acts of austerity), to make weary, fatigue" (MW, 1096), wordt in de jainistische teksten gebruikt om een asceet aan te duiden die zich volledig toelegt op ascetische praktijken, met het doel zich te onthechten van elke vorm van bezit. Id., p.60.

¹⁷⁸ *Abhigraha*: het aanvaarden van voedsel onder welbepaalde voorwaarden die de *śramaṇa* zelf vastlegt. Dit is een vorm van uitwendige ascese, meer bepaald een *vṛttiparisāṅkhyānas* (zie supra).

het huis van Dhanāvaha. Hij benaderde Candanā, maar keerde op zijn schreden terug. Immers, één voorwaarde was niet vervuld: de prinses was niet in tranen. Candanā was zo overstuurd door Mahāvīra's vertrek, dat de tranen in haar ogen opwelden. Op hetzelfde moment keek Mahāvīra om en toen hij haar wenend zag, strekte hij de hand uit en aanvaardde haar offer.

Het nieuws verspreidde zich snel in Kauśāmbi: "Mahāvīra heeft zijn vasten gebroken en degene die hem de aalmoes aanbood is prinses Vasumatī van Campā." Koning Śatānīka ging naar Dhanāvaha's huis om Candanā naar zijn paleis mee te nemen. Zij weigerde en verzocht Mahāvīra om haar de *dīkṣā* te verlenen. Hij stemde toe en aldus werd zij de eerste *sādhvī*¹⁷⁹ volgeling in de jainistische *saṅgha* en de spirituele Moeder voor al de komende *sādhvī*'s. Zij bereikte enige tijd na het toetreden de volmaakte kennis en werd aldus een *kevalin*¹⁸⁰.

6.2 De vrouw en *mokṣa*

Opmerkelijk aan deze legende is hoe Candanā's persoonlijkheid omschreven wordt. Zij wordt voorgesteld als een deugdzame vrouw waarvan het handelen en denken een inspiratiebron vormen voor elke aanhanger van het jainisme. Zij koestert geen haat jegens het onrecht dat mensen, zoals de wagenmenner en Mūlā, haar hebben aangedaan. Integendeel, zij beschouwt het als een resultaat van haar opgestapelde *karma*'s. De lichamelijke pijnen die zij doorstaat, kunnen we als symbool beschouwen voor één van de prominente kenmerken van de jainistische leer, namelijk: het plegen van *tapas* (ascese).

¹⁷⁹ Zie n.329.

¹⁸⁰ *Kevalin* betekent lett.: de alwetende. Immers, de verlichting wordt in het jainisme beschouwd als het resultaat van een proces van zelfontwikkeling. Hierbij evolueert een individu, dankzij het beoefenen van ascetische praktijken, van een staat van inadequate

Ascese is een noodzakelijk element voor het bereiken van *mokṣa*. Het stelt het individu immers in staat om volledige onthechting jegens elke vorm van bezit, inclusief het lichaam, te ontwikkelen. Dit is een belangrijke stap op weg naar de verlichting (zie supra).

Het feit dat Candanā, volgens de overlevering, erin slaagde de alwetende kennis te verwerven, betekent dat het vrouw-zijn ten tijde van Mahāvīra geen hindernis vormde voor het bereiken van *mokṣa*¹⁸¹. Deze kwestie echter werd later, rond de vierde eeuw v.o.T., één van de vele controversen tussen de Digambara's, de 'in lucht gehulden', en de Śvetāmbara's, de 'in wit gekleden'.

Volgens de Digambara's bezitten vrouwen niet het geschikte lichaam om *mokṣa* te bereiken. Om dit doel te kunnen verwezenlijken, zal een vrouw vooreerst herboren moeten worden als man. De Śvetāmbara's nemen hierover een ander standpunt in en stellen dat een vrouw in staat is om dezelfde spirituele verwezenlijkingen te bereiken als een man. Inderdaad, de negentiende *tīrthaṅkara*, Malli, was - volgens de Śvetāmbara's - een vrouw. Deze verschillen in beide doctrines kan men als een sociale complicatie zien van de houding van de Digambara's ten opzichte van kledij. Immers, de Digambara's, in tegenstelling tot de Śvetāmbara's, beschouwen naaktheid als een absolute vereiste voor het bewandelen van het ascetenpad. Het is namelijk de enige manier om zich volledig te kunnen verlossen van schaamte en seksualiteit en aldus *mokṣa* te bereiken. Het is vanzelfsprekend dat de idee van een vrouw die naakt verschijnt in het openbaar, in het bijzonder tijdens haar menstruatie¹⁸², volkomen

perceptie van de wereld tot het bereiken van alwetende kennis. Cf. Dundas, P. [1992], p.75-6.

¹⁸¹ Merk op dat het hoogste ideaal in de leer gepredikt door Boeddha, namelijk het arhatschap, eveneens door vrouwen verwezenlijkt kon worden.

¹⁸² Immers, een vrouw wordt in de Indische samenleving tijdens haar menstruatie als tijdelijk onrein beschouwd. Hierdoor mag een

onaanvaardbaar is in de Indische maatschappij. De Digambara ascetes zijn bijgevolg verplicht om een gewaad te dragen. Dit vormt een belemmering om *mokṣa* te bereiken, want zij behouden een bezit, namelijk het gewaad. Voor de Digambara's is het behouden van één bezit gelijk aan het zich vasthouden aan *alle* bezittingen. Dit vormt eveneens een obstakel voor *mokṣa* omdat dit een volledige onthechting belemmert.¹⁸³ Daar vrouwen ten tijde van Mahāvīra aanvankelijk net als mannen de *mokṣa* konden bereiken, zien we aldus bij de Digambara's een verandering van hun potentiële verwezenlijking.

jainistische non tijdens haar menstruatie de Āgama's niet aanraken. Cf. Shāntā, N. [1997], p.525.

¹⁸³ Cf. Jaini, P.S. [1979], p.38-41.

DEEL II: VERTALING

Hoofdstuk 1: Ascetentraditie in de Oudindische samenleving

Voor het bestaan van een ascetentraditie in India zijn er aanwijzingen gevonden die dateren uit de Oudheid. Vóór Mahāvīra en Boeddha bestond er niet alleen een mannelijke ascetentraditie, daartoe behoorden er bovendien ook geïnitieerde vrouwen. Desondanks zijn er zeer weinig vermeldingen van geïnitieerde vrouwen in die tijd.

1.1 Ascetentraditie en vrouwen tijdens het Vedisch Tijdperk

In de Ṛgveda¹⁸⁴ is er het gebruik van woorden zoals *ṛṣi*¹⁸⁵, *muni*¹⁸⁶, *yati*¹⁸⁷, *vātaraśanā*¹⁸⁸, *tapas*¹⁸⁹ enz. We

¹⁸⁴ Omstreeks 1500 tot 1000 v. Chr. is de Veda (Het sacrale weten) samengesteld. Ruim genomen is de Veda een geheel van religieuze teksten. Dit geheel bestaat uit een kern van hymnen, gebeden en rituele formules, gecodificeerd in vier *saṃhitā's*, waaromheen een veelzijdige exegetische en semi-exegetische literatuur werd opgebouwd. De teksten kunnen aldus ingedeeld worden in zes genres: 1) Saṃhitā 2) Brāhmaṇa 3) Āraṇyaka 4) Upaniṣad 5) Vedāṅga 6) Sūtra. De Saṃhitā bestaat uit vier verzamelingen: 1) Ṛgveda 2) Yajurveda 3) Sāmaveda 4) Atharvaveda. De Ṛgveda telt 1028 hymnen, de meeste gericht tot diverse goden (Agni, Indra, Sūrya e.a.). Inhoudelijk zijn het vooral lofbetuigingen, aanroepingen en bezweringen. Van jongere datum zijn enkele hymnen met kosmogonische inhoud en een aantal hymnen in dialoogvorm. Cf. MEW, Vol.X, p.173; Dowson, J. [1968¹¹], p.344-52.

¹⁸⁵ ऋषि (*ṛṣi*): "ziener", de *ṛṣi's* zijn de geïnspireerde personen aan wie hymnen van de Veda's geopenbaard zijn. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p. 268.

¹⁸⁶ मुनि (*muni*): "A holy sage, a pious and learned person, endowed with more or less of a divine nature, or having attained to it by rigid abstraction and mortification." Ibid. p.212.

¹⁸⁷ यति (*yati*): Een asceet die zijn emoties beheerst en de wereld verzaakt heeft. MW [2002], p.841.

kunnen deze beschouwen als aanwijzingen voor het bestaan van een ascetentraditie in die periode. Een bepaalde mantra van de Ṛgveda vermeldt zeven ṛṣi's die, door het beoefenen van ascese, een bovennatuurlijk visioen verkregen hadden.¹⁹⁰ Een andere mantra van de Ṛgveda gebruikt de woorden *muni* en *vātaraśanā* [en schrijft dat] deze gele en vuile kledij droegen.¹⁹¹ In deze mantra is de benaming voor *muni* 'vātaraśanā'. Het woord "vātasya" vormt ook een indicatie voor hun ideaal. Deze *muni*'s bleven ongekleeft met als doel:—"de wind is hun kledij". Het volgende vers van deze hymne zegt dat deze (*muni*'s) verschillend waren van de gewone stervelingen.¹⁹² We merken ook op dat het woord "yati" gebruikt wordt in de betekenis van ṛṣi of *muni*. Oorspronkelijk beschouwden de *yati*'s zich verwant met de *bhṛgu*'s¹⁹³.¹⁹⁴ Een andere mantra van de Ṛgveda geeft een beschrijving van *yati*'s.¹⁹⁵ Door deze mantra's wordt het duidelijk dat *yati*'s, door het beoefenen van hun ascese, verenigd werden met goddelijke energieën.

¹⁸⁸ वातरशना (*vātaraśanā*): Wordt in de Ṛgveda gebruikt met betrekking tot ṛṣi's en *muni*'s en betekent letterlijk "[iemand die slechts] de wind (*vāta*) [heeft] als gordel (*raśanā*)". Ibid. p.934.

¹⁸⁹ तपस् (*tapas*): "warmte, hitte", religieuze ascese, lichamelijke kastijding. Ibid. p.437.

¹⁹⁰ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001²]), X/109/4.

¹⁹¹ Id., X/136/2:

मु॒नयो॑ वा॒तर॒शनाः॑ पि॒शङ्गा॑ वस॒ते म॒ला ।
múnayo vātaraśanāḥ piśāṅgā vasate mālā;
वा॒तस्या॑नु॒ ध्रा॒जिं॑ यन्ति॒ यदे॒वासो॑ अ॒विक्ष॑त ॥
vātasyānū dhrajim yanti yaddevāso avikṣata.

¹⁹² Id., X/136/3.

¹⁹³ भृ॒गु (*bhṛgu*): "Bezeichnung einer Klasse von Halbgöttern, welche 623,16 mit Sonnen verglichen werden. Sie finden das Feuer auf und bringen es den Menschen; sie verwahren es im Holze, setzen es in den Nabel der Welt." Grassmann, H. [1873], p.963.

¹⁹⁴ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001²]), VIII/6/18.

¹⁹⁵ Id., X/72/7.

Ook de Arthavaveda¹⁹⁶ vermeldt *muni's* die, door hun devotie mystieke krachten hadden verkregen. Het is hier opmerkelijk dat de Veda's de woorden *muni, yati, tapas...* slechts gebruiken met betrekking tot mannen. Deze woorden zijn niet gebruikt ter verwijzing naar ook maar één vrouw.

In de index van de Ṛgveda vinden we vrouwen als: *Ghoṣā, Romaśā, Apālā, Viśvavārā, Sūryāsāvitṛī* en *Vāk Āmbhrṇī* die, zoals de *brahmariṣi's*¹⁹⁷, makers van vedische hymnen genoemd worden. Daardoor vinden we hun naam geplaatst voor de hymne die aan hen geopenbaard is. *Viśvavārā Ātreṃyī* bijvoorbeeld, heeft van de 5de *maṇḍala*¹⁹⁸ van de Ṛgveda de 28ste hymne samengesteld. In de 8ste *maṇḍala* is de 91ste hymne, die 7 strofen bevat, geschreven door *Apālā*. *Sūryāsāvitṛī* was de *ṛṣikā*¹⁹⁹ van de 85ste hymne van de 10de *maṇḍala*. Deze hymne bestaat uit 47 strofen. *Kakṣivati* *Ghoṣā* stelde de 39ste en 40ste hymne van de 10de *maṇḍala* samen. Deze hymnen bevatten elk 14 strofen. In de 10de *maṇḍala* van de Ṛgveda is de 125ste hymne, die 8 strofen heeft, geopenbaard aan *Vāk Āmbhrṇī*. *Vāk Āmbhrṇī* schreef zichzelf ook eigenschappen toe zoals het bezitten van goddelijke krachten. In een strofe zegt

¹⁹⁶ Zie n.184. De Atharvaveda, de vierde Veda van de Saṃhitā, is van latere datum en wordt niet door alle vedische scholen aanvaard. Een voornaam kenmerk van deze Veda is het bevatten van een veelheid aan magische bezweringen en rituelen. Deze moeten verschillende doelen dienen zoals het bereiken van een lang leven, genezing, rijkdom, macht, de ondergang van vijanden en gaat zelfs tot het bevorderen van de haargroei. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p.350-51. Voor een uitvoerige bespreking van de Atharvaveda zie Bloomfield, M. [1899], *The Atharvaveda*, Strassburg.

¹⁹⁷ ब्रह्मर्षि (brahmariṣi): *riṣi* die behoort tot de *brāhmaṇa* (priester) stand. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p.62.

¹⁹⁸ मण्डल (maṇḍala): de Ṛgveda bestaat uit 1028 *sūkta's* (hymnen) en kunnen gerangschikt zijn in acht *aṣṭaka's* (octaven) die in evenveel *adhyāya* (hoofdstukken) ingedeeld zijn. Een andere mogelijkheid is dat ze naargelang hun onderwerp, metrum en lengte verdeeld zijn over tien *maṇḍala's* (kringen of cyclussen). Id., p.346.

¹⁹⁹ ऋषिका (ṛṣikā): is niet opgenomen in McGr. In MW (p.227,2) vinden we voor *ṛṣikā* "de vrouw van een inferieure *ṛṣi*". In het Sanskrit vormt het suffix -ka, gevoegd aan de wortel, een verkleinwoord. Whitney [1924], p.476. In deze context echter gebruikt de auteur het woord *ṛṣikā* in de betekenis van *vrouwelijke ziener*.

zij het volgende: "Ik zwerf rond samen met de *Rudra's*²⁰⁰, de *Vasu's*²⁰¹, de *Āditya's*²⁰² en de *Viśvadeva's*²⁰³. Ik steun *Mitra* en *Varuṇa*²⁰⁴." ²⁰⁵ Op dezelfde wijze verklaart ze, in een andere strofe, zichzelf niet verschillend van de wind.²⁰⁶

Hoewel deze vrouwen poëtische kwaliteiten bezaten, wordt er desondanks nooit naar hen verwezen met woorden als *bhikṣuṇī*, *saṃnyāsini* of *parivrājikā*²⁰⁷. Zo is het duidelijk dat vrouwen tijdens de vedische periode geen

²⁰⁰ रुद्र (*rudra*): de *Rudra's* zijn "eine Götterklasse die neben den *vāsavas* und *ādityās* genannt wird." Cf. Grassmann, H. [1873], p.1174.

²⁰¹ वसु (*vasu*): de *Vasu's* vormen een groep goden, 8 in totaal, die vooral bekend zijn als de dienaren van Indra. Tijdens de vedische periode symboliseerden ze de natuurfenomenen. Zij zijn: *Āpa* (water), *Dhruva* (Poolster), *Soma* (maan), *Dhara* (aarde), *Anila* (wind), *Anala* (vuur), *Prabhāsa* (dageraad) en *Pratūśa* (licht). Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p.324.

²⁰² आदित्य (*āditya*): in de vroegvedische periode zijn de *Āditya's* 6, soms 7, hemelgoden. Deze zijn; *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Varuṇa*, *Dakśa* en *Ansa*. Id., p.3-4.

²⁰³ विश्वदेव (*viśvadeva*): de *Viśvadeva's* vormen in de Veda's een groep van 9 goden. Allen zijn van een inferieure rang en worden aanroepen als: "Beschermers der mensen" of "Verleners van beloningen". Id., p.363.

²⁰⁴ मित्र (*mitra*), वरुण (*varuṇa*): *Mitra*, heerser van de dag, en *Varuṇa*, heerser van de nacht, regeren samen over hemel en aarde, beschutten de wereld, moedigen het geloof aan en bestraffen zonden. Id., p.209.

²⁰⁵ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001²]), X/125/1:

अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदेवैः ।

aham rudrebhir vasubhis caramy aham adityair utā viśvadevaiḥ;

अहं मित्रावरुणोभा विभमर्यहमिन्द्राग्नी अहमश्विनोभा ॥

aham mitrā-varuṇobhā bibharmy aham indrāgnī aham aśvīnobhā.

²⁰⁶ Id., X/125/8:

अहमेव वातइव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा ।

aham evā vāta iva prā vāmy ārabhamāṇā bhūvanāni viśvā;

परो दिवा पर एना पृथिव्यैतावती महिना सं बभूव ॥

paró divā parā enā pṛthivyāi tāvatī mahinā saṃ babhūva.

²⁰⁷ भिक्षुणी (*bhikṣuṇī*), संन्यासिनी (*saṃnyāsini*) en परिव्राजिका (*parivrājikā*) kunnen alledrie vertaald worden met *ascete*. Elk woord duidt echter het specifiek ideaal aan, dat de *ascete* zich opgelegd heeft. Het woord *bhikṣuṇī*, afgeleid van *√bhikṣ* "to beg anything (esp. alms)" (MW, 756), indiceert dat de *ascete* niets bezit en om aalmoezen moet bedelen. Het woord *parivrājikā*, afgeleid van *pari-√vraj* "to wander about as a religious mendicant" (MW, 602), benadrukt het rondzwerfend bestaan van de *ascete*. *Saṃnyāsini* komt van *saṃ-ny-√as* "abandon, resign (esp. the

bhikṣuṇī of *saṃnyāsini* werden. We vinden geen enkele vermelding van een vrouw die aan haar huishoudelijke taken heeft verzaakt en haar leven al bedelend heeft doorgebracht. Daartegenover vinden we talrijke voorbeelden van het trouwen van vrouwen en van het volbrengen van de huishoudelijke plichten. [De Veda] vermeldt dat *Ghoṣā* huwde wanneer zij, door de goedheid van de *Aśvinagoden*²⁰⁸, van een huidziekte²⁰⁹ genas. *Śacī* brengt haar zonen en dochter groot.²¹⁰ In dezelfde trant lezen we in een strofe, samengesteld door *Sūryāsāvitṛī*, dat een vrouw verondersteld wordt een koningin te zijn in het huis van haar schoonmoeder en schoonvader.²¹¹

Het is ondertussen duidelijk dat tijdens de vedische periode de vrouwen, verblijvend in de *gṛhasthāśrama*²¹², toegewijd bleven aan de kennis²¹³. Toch hadden enkele vrouwen een grote interesse voor

world)" (MW,1148) en benadrukt het verzaken aan de wereld van de ascete.

²⁰⁸ अश्विन देवता (*aśvin devatā*): de *Aśvins*, tweelingbroers, zijn 2 vedische goden, de tweelingzonen van de zon of de hemel. Mythologisch worden ze geassocieerd met jeugd en schoonheid, licht en snelheid, dualiteit, genezende krachten en vrijgevigheid. Zij berijden een gouden wagen getrokken door paarden of vogels, als voorboden van *Uṣas*, de dageraad. Cf. Dowson, J.[1968¹¹], p. 29-30.

²⁰⁹ De legende gaat dat zij een dochter was van *Kakshīvat*, maar niet kon huwen omdat ze lepra had. Op latere leeftijd verkreeg ze jeugd, gezondheid en schoonheid van de *Aśvins*, zodat ze een echtgenoot vond. Id., p.112.

²¹⁰ Cf. RV (Joshi, K.L. [2001²]), X/159/4.

²¹¹ Id., X/86/46:

सम्राज्ञी श्वशुरे भव सम्राज्ञी श्वश्रवां भव ।
sāmṛājñī śvāsure bhava samrājñī śvaśrvāṃ bhava;
 ननान्दरि सम्राज्ञी भव सम्राज्ञी अधि देवेषु ॥
nānāndari samrājñī bhava samrājñī ādhi devṛṣu.

²¹² Onder de wet van *Manu* was het leven van een *brāhmaṇa* opgedeeld in vier stadia of *āśrama*'s: 1. *Brahmacārināśrama*: stadium waar de student zich toewijdt aan de studie van de *Veda*'s. 2. *Gṛhasthāśrama*: stadium waar de huishouder de plichten van een *brāhmaṇa* naleeft, de *Veda*'s leest en onderricht, offert, giften geeft en ontvangt. 3. *Vānaprasthāśrama*: stadium waar hij zich terugtrekt in het woud om o.a. zelfkastijding te plegen en te mediteren. 4. *Samnyāsinaśrama*: stadium waar hij zijn leven doorbrengt als rondzwervende, bedelende ascete. Cf. Dowson, J.[1968¹¹], p.59-60.

²¹³ Met kennis (*विद्या*, *vidyā*) wordt er de kennis bedoeld die tijdens de eerste *āśrama* werd verworven.

spiritualiteit. Bijvoorbeeld Vāk Āmbhrṇī die een éénheid met godheden verwezenlijkt heeft.

1.2 Ascetentraditie en vrouwen tijdens de Upaniṣadenperiode

Enkele oude Upaniṣaden²¹⁴ zoals de Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya²¹⁵ en Muṇḍaka²¹⁶ gebruiken woorden als: *tapasvī*²¹⁷, *saṃnyāsī*²¹⁸ en *parivrājaka*²¹⁹. Hierdoor zien we een verwantschap met de ascetentraditie tijdens de vedische periode. In de Chāndogya Upaniṣad worden twee verschillende manieren beschreven om het *brahman* te bereiken. De ene is door de gelofte van stilzwijgen af te leggen. De andere kan bereikt worden door het beoefenen van ascese en zelfonthouding. De Praśna Upaniṣad²²⁰ beschrijft hoe de grote ṛṣi Pippalāda²²¹ het belang

²¹⁴ Zie n.184. Verschillende Upaniṣaden zijn postvedisch, de oudste dateren echter uit 6de eeuw v. Chr. Deze behandelen metafysische vragen over het begin van het universum, de essentie van de godheid, de ziel, en het verband tussen ziel en materie. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p.325-26. Voor een uitvoerige bespreking van de Upaniṣaden zie Hume, R.E. [1934²], p.1-72.

²¹⁵ De Bṛhadāraṇyaka en Chāndogya behoren tot de oudste Upaniṣaden. In de Chāndogya vindt men voor het eerst dat ieder individu in zijn diepste wezen (*ātman*) gelijk is aan het *brahman*, de oorsprong, het fundament van al het bestaande. Na de dood gaat *ātman* in het *brahman* op. Het middel om dit te bewerkstelligen is het weten dat dit zo is. Wie dit verlossende weten niet heeft, wordt wedergeboren en wel afhankelijk van zijn *karman*. Cf. MEW, Vol.X, p.27.

²¹⁶ De Muṇḍaka behoort tot de tweede, jongere groep Upaniṣaden (5de-4de eeuw v.Chr.). Deze Upaniṣad erkent de waarde van de offererritus, maar wijst aan dat dit niet voldoende is om te ontsnappen aan de kringloop van wedergeboortes. De wijze moet de kennis over *brahman* bereiken via de kennis over *puruṣa* (de kosmische vorm van *brahman*) en *ātman* (de vorm van *brahman* in de mens). Cf. Maury, J. [1943], p.3 in Renou, L. (ed.) [1943-1959].

²¹⁷ तपस्वी (*tapasvī*): nom. m. sg. van *tapasvin*, "an ascetic practising austerities" MW [2002], p.473.

²¹⁸ संन्यासी (*saṃnyāsī*): nom. m. sg. van *saṃnyāsin*, "an ascetic, devotee who has renounced all earthly concerns and devotes himself to meditation and the study of the Upanishadas" Id., p.1148.

²¹⁹ परिव्राजक (*parivrājaka*): "a wandering religious mendicant" Id., p.602.

²²⁰ De Praśna Upaniṣad is samengesteld uit 6 vragen (*praśna*) gesteld door zes wijzen en beantwoord door de mythische wijze Pippalāda. Cf. Bousquet, J. [1948], p.3 in Renou, L. (ed.) [1943-1959].

²²¹ Pippalāda betekent letterlijk 'degene die het fruit van de heilige vijgenboom eet.' Id., p.11.

aantoont van het beoefenen van ascese om het *brahman* te kunnen doorgronden.²²² Ook volgens de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* is het bestuderen van de Veda's, offers brengen, boetedoening en ascese noodzakelijk voor het kennen van het *brahman*. Daardoor kan [een persoon] zijn verdorven gedachten overwinnen en een *muni* worden. Deze *Upaniṣad* duidt ook op de noodzaak van [het bezitten] van kennis over *ātman* en het verlaten van het huis²²³ om het *brahman* te onderkennen. We vinden een vermelding van de *ṛṣi* *Yājñavalkya* die zijn bezittingen opgaf en zijn echtgenotes²²⁴ verliet om in het woud te gaan leven.²²⁵ *Yājñavalkya*'s daad wordt hier omschreven met "*pravrajyā*"²²⁶.

Deze *Upaniṣad* maakt duidelijk dat een *parivrājaka* (of *saṃnyāsī*) afstand nam van zijn bezittingen en vrouwen wanneer hij zijn huis verliet. Hij trad toe tot de *saṃnyāsin-āśrama*²²⁷ met een volledige onthechting ten opzichte van het leven.

Deze *Upaniṣad* vertelt ons ook dat wanneer de *ṛṣi* *Yājñavalkya* zich volledig onthecht had van de *saṃsāra* en een leven in het woud aanvatte, zijn echtgenote *Maitreyī* hem het volgende vroeg. "Indien [ik] de hele wereld gevuld met rijkdom bezat, zou ik daardoor de verlossing

²²² Cf. PrU (Renou, L. [1943-1959]), 1/2:

तान्ह स ऋषिरुवाच भूय एव तपसा ब्रह्मचर्येण श्रद्धया संवत्सरं संवत्स्यथ

tān ha sa ṛṣir uvāca bhūya eva tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā

यथाकामं प्रश्नान्प्रच्छत यदि विज्ञास्यामः सर्वं ह वो वक्ष्याम इति ॥

samvatsaram samvatsyatha yathā kāmam praśnān pṛcchata yadi vijñāsyāmaḥ sarvaṃ ha vo vakṣyāma iti.

²²³ i.e. het stadium van huishouder (*gṛhasthāśrama*) verlaten om zich toe te leggen op de volgende *āśrama*: de *vānaprastha*. Voor de exacte betekenis zie voetnoot 29.

²²⁴ *Yājñavalkya* had twee echtgenotes: *Maitreyī* en *Kātyāyanī*. *Maitreyī* kon de heilige kennis goed verwoorden (*brahma-vādinī*); *Kātyāyanī* had in deze materie slechts een oppervlakkige kennis (*tarhi*). Cf. BrĀ Up (Hume, R.E. [1934²]), 4/5/1.

²²⁵ Id., 4/5/2.

²²⁶ *प्रव्रज्या* (*pravrajyā*) is een technische term die net als *pravrajin*, *parivrājikā* (zie n.24) en *parivrājaka* (zie n.36) afgeleid is van *pari-√vraj*.

²²⁷ Zie n.212.

kunnen bereiken?"²²⁸ Ze sprak: "Wat kan ik doen met deze zaken waardoor [ik] geen onsterfelijkheid, dit wil zeggen verlichting, kan bereiken?"²²⁹ Hier wordt Maitreyī "brahma-vādinī" genoemd. Voor *brahma-vādinī* vrouwen was initiatie, het uitvoeren van vuurpuja's, het reciteren van de Veda's en bedelen verplicht.²³⁰

In deze periode bestond er een traditie waar ook vrouwen de *pravrajyā* ondernamen. Het volgen van Maitreyī en haar echtgenoot langs het pad van de ascese toont dit feit aan.

1.3 Ascetes tijdens de periode van het Rāmāyaṇa en het Mahābhārata

We vinden in het Rāmāyaṇa en het Mahābhārata overvloedige vermeldingen van *saṃnyāsini's* (ascetes) en *bhikṣuṇī's* (rondzwervende bedelnonnen). De ultieme compilatie van de twee grote epische werken - het Rāmāyaṇa en het Mahābhārata - vond plaats tussen de tweede en derde eeuw. Niettemin worden daarin duidelijk tradities beschreven uit de zesde eeuw v.o.T.

Het Rāmāyaṇa bevat woorden als 'bhikṣuṇī', 'tapasī', 'śramaṇī'²³¹. Hierdoor is het duidelijk dat er tijdens die periode *saṃnyāsini's* en *bhikṣuṇī's* leefden en dat zij een traditie hadden. Indien een echtgenoot niet bleef en [zijn vrouw] een leven [aanvatte] als *bhikṣuṇī*, genoot dit hoog aanzien in het Rāmāyaṇa. Wanneer Rāma naar het woud gaat, wordt het *bhikṣuṇī*-leven door Sītā

²²⁸ Cf. BrĀ Up (Hume, R.E. [1934²]), 4/5/3.

²²⁹ Id., 4/5/4.

²³⁰ ब्रह्मवादिनीनामुपनयनमग्नीन्धनवेदाध्ययनं स्वगृहे च भिक्षार्थेति-धर्मशास्त्र का इतिहास, भाग प्रथम, २१९.

brahmavādinīnām upanayanam agnīndhanaṃ vedādhyaṇam svagṛhe ca bhikṣācarye iti.

²³¹ श्रमणी (śramaṇī): "one who performs acts of mortification or austerity, an ascetic, religious mendicant" MW [2002], p.1096.

gerespecteerd.²³² Het Aranyakāṇḍa²³³ noemt Śabarī soms een 'śramaṇī'²³⁴ of een 'tapasvī'²³⁵. Śabarī die een rondzwerfend bestaan leidde, werd een "śramaṇīm saṃśitavratām" genoemd. Dit betekent dat zij [Śabarī] haar geloftes [vrata] naleefde [saṃśita] als een [śramaṇī]. Dit vormt een aanwijzing dat er enkele voorschriften gevestigd waren voor śramaṇī's.

Zowel door het Rāmāyaṇa als door het Mahābhārata weten we dat er vrouwen waren die zich terugtrokken in het woud om ascese te plegen. Het Ādi-parva²³⁶ beschrijft de ascese beoefend door vrouwen. Uit dit hoofdstuk blijkt dat Satyavatī, samen met haar beide zonen en hun echtgenotes, naar het woud ging om tapas te plegen. Door middel van deze ascese heeft ze haar lichaam verlaten. In dezelfde trant verhaalt het Āśrama-vāsika-parva hoe Dhṛtarāṣṭra²³⁷, Gāndhārī en Kuntī²³⁸ strenge ascese

²³² Cf. Rāmāyaṇa (Bhatt, G.H. [1960-1975]), 2/26/7:

वनवासे हि जानामि दुःखानि बहुधा किल ।

vanavāso hi jānāmi duḥkhāni bahudhā kila;

प्राप्यन्ते नियतं वीर पुरुषैरकृतात्मभिः ॥

prāpyante niyataṃ vīra puruṣair akṛtātmabhiḥ.

²³³ Aranya-kāṇḍa: 'woud-sectie', de beschrijving van Rāma's leven in het woud en de ontvoering van Sītā door de demon Rāvaṇa. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p. 262.

²³⁴ Cf. Rāmāyaṇa (Bhatt, G.H. [1960-1975]), 3/70/7:

तामुवाच ततो रामः श्रमणीं संशितव्रताम् ।

tām uvāca tato rāmaḥ śramaṇīm saṃśitavratām;

कच्चित्ते निर्जिता विघ्नाः कच्चित्ते वर्धते तपः ॥

kaccitte nirjitā vighnāḥ kaccitte vardhate tapaḥ

²³⁵ Id., 3/70/9:

रामेण तापसी पृष्टा सा सिद्धा सिद्धसंमता ।

rāmeṇa tāpasī pṛṣṭā sā siddhā siddha-sammatā;

शशंस शबरी वृद्धा रामाय प्रत्युपस्थिता ॥

śaśaṃsa śabarī vṛddhā rāmāya pratyupasthitā.

²³⁶ Het Mahābhārata bestaat uit 18 boeken. Deze zijn: 1. Ādi-parva 2. Sabhā-parva 3. Vana-parva 4. Virāta-parva 5. Udyoga-parva 6. Bhīśma-parva 7. Drona-parva 8. Karṇa-parva 9. Śalya-parva 10. Saṃvatsara-parva 11. Strī-parva 12. Sānti-parva 13. Anusāna-parva 14. Asva-medhika-parva 15. Āśrama-parva 16. Mausala-parva 17. Mahā-prasthānika-parva 18. Śvargārohaṇa-parva. Cf. Dowson, J. [1968¹¹], p. 190-92.

²³⁷ Dhṛtarāṣṭra was de vader van de Kaurava's en had Gāndhārī als echtgenote. Cf. Mani, V. [1989], p.235.

beoefenden. Het Mausala-parva schrijft dat wanneer Kṛṣṇa stierf, zijn echtgenotes - waaronder ook Satyabhāmā - zich terugtrokken in het woud. Daar hielden ze er een streng ascetisch leven op na. Dit hoofdstuk vermeldt dat ook Akrūraji's vrouwen naar het woud gingen om er *tapas* te plegen.

Het verhaal over Sulabhā in het Śānti-parva van het Mahābhārata is in verband met de *bhikṣuṇī's* belangrijk en relevant. Doordat Sulabhā geen geschikte echtgenoot kon vinden, heeft ze haar leven gewijd aan de praktijken van het ascetisme. Ze zwierf alleen rond over de aarde. Zij discussieerde met Janaka over emancipatie.²³⁹ Ze gaf Janaka belangrijk spiritueel onderricht dat handelde over de relatie van de ziel met het Opperwezen. Met betrekking tot Sulabhā werd het woord "bhikṣukī" gebruikt.²⁴⁰ Zij werd verder ook "svadharme 'sidhṛtavratā"²⁴¹ genoemd. Koning Janaka beschouwde haar als een *brāhmaṇī* die haar leven wijdt aan de *saṃnyāsa-dharma*²⁴². Hij wees haar er echter op dat ze een *kṣatriya*-dochter²⁴³ was. Uit dit voorbeeld komen twee zeer belangrijke vaststellingen aan het licht. Ten eerste dat er onder de vrouwen *saṃnyāsini's* waren. Waarschijnlijk was dit een oude

²³⁸ Kuntī was de echtgenote van koning Pāṇḍu en moeder van de Pāṇḍava's. Id., p.442.

²³⁹ Sulabhā ging naar Mithilā (de verblijfplaats van koning Janaka). Daar, onder het voorwendsel van aalmoezen bedelen, begaf ze zich bij de koning die omringd was met zijn ministers en geleerde scholieren. Door middel van *yoga* betrad Sulabhā Janaka's bewustzijn met haar bewustzijn. Hierop begonnen ze te discussiëren. Cf. Sörensen, S. [1963²], p.657.

²⁴⁰ Cf. MB (Vedavyāsapraṇīta Gītā), Śānti-parva:

योग धर्ममनुष्ठिता महीमचचरैका सुलभा नाम भिक्षुकी ।

yoga dharmam anuṣṭhitā mahīm cacāraikā Sulabhā nāma bhikṣukī.

²⁴¹ स्वधर्मोऽसिधृतव्रता (svadharme 'sidhṛtavratā). Jij bent (*asi*) toegewijd (*dhṛtavrata*) aan je eigen (*sva*) plicht (*dharma*).

²⁴² i.e. de plichten naleven van de *saṃnyāsin* zoals een *brāhmaṇa* in de vierde en laatste stadium (*āśrama*) van zijn leven geacht is te doen. Zie n.184.

²⁴³ Tijdens de laatvedische periode (1000-600 v.Chr.) is er in de indische maatschappij een uitbouw van de vier *varṇa's* (standen), m.n. de *brāhmaṇa's* (priesters), de *kṣatriya's* (vorsten en krijgers), de *vaiśya's* (boeren en handelaars) en de *śūdra's* (slaven en dienaren). Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.9.

traditie. Ten tweede vormde het *varṇa*-systeem geen hindernis om te leven volgens de *saṃnyāsa-dharma*. Door Sulabhā's voorbeeld en Janaka's opmerking weten we dat vrouwen, behorend tot de *brāhmaṇa* stand, *saṃnyāsini*'s waren. Maar ook *kṣatriya*-dochters konden het ascetenpad volgen. Aangezien Sulabhā, die zelf een *kṣatriya*-dochter was, hen het voorbeeld getoond had.

Maitreyī uit de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śabarī uit het *Rāmāyaṇa* en Sulabhā uit het *Mahābhārata* illustreren duidelijk dat vrouwen het pad der ascetisme bewandelden. Deze vrouwen besloten het ascetenpad te betreden op grond van verschillende motieven. Voor de ene vormde de dood van haar echtgenoot de reden. Bij de andere was het doordat haar echtgenoot zich tot het ascetenleven had bekeerd. Het niet vinden van een geschikte echtgenoot vormde de beweegreden [van Sulabhā]. In het volgende deel zullen we zien dat het bestaan van een ascetentraditie en deze [beweegredenen] de voornaamste motieven vormden voor vrouwen om toe te treden tot de nonnengemeenschap in de jainistische of boeddhistische traditie. Vrouwen zijn van nature uit emotioneel, in dergelijke omstandigheden worden ze emotioneler, waardoor ze tenslotte, als laatste toevlucht, het ascetenpad kiezen.

We kunnen, overeenkomstig met hetgeen hierboven vermeld staat, concluderen dat er vóór Mahāvīra en Boedha vrouwen waren die het ascetenpad volgden. In deze literaire werken vinden we beschrijvingen over het rondzwerven of afgezonderd leven van ascetes. In bovenvermelde werken vonden we echter geen verwijzingen naar het bestaan van een gemeenschap van hen. Niettemin werden er geloftes afgelegd en voorschriften nageleefd. Net zoals Śabarī in het *Rāmāyaṇa* "samsītavratām" genoemd werd. Er was een gestage ontwikkeling van deze voorschriften. Het is zonder twijfel dat Mahāvīra en Boedha in de 6e eeuw v.Chr. de voorschriften voor hun

nonnengemeenschap hebben samengesteld op basis van deze
geloftes (voorschriften).

Hoofdstuk 2: De oprichting van een nonnengemeenschap

2.1 Binnen de jainistische traditie

De oprichting van een nonnengemeenschap in de jaina leer is een onderwerp dat onze aandacht verdient. Historisch gezien is er in de Samavāyāṅga²⁴⁴, een werk dat behoort tot de oude canonieke literatuur van de jaina's, een vermelding van de namen van de vierentwintig *tīrthaṅkara's*²⁴⁵. Deze zijn Ṛṣbha, Ajita, Sambhava, Abhinandana, Sumati, Padmaprabha, Supārśva, Candraprabha, Suvidhi, Śīṭala, Śreyāṃsa, Vāsupūjya, Vimāla, Ananta, Dharma, Śānti, Kunthu, Ara, Malli, Munisuvrata, Nami, Nemi, Pārśva en Vardhamāna. In de Paravartī Granth Kalpasūtra²⁴⁶ wordt er van de vierentwintig *tīrthaṅkara's* de biografie van vier *tīrthaṅkara's* - Ṛṣbha, Ariṣṭanemi, Pārśva en Mahāvīra - met minutieuze details uiteengezet. Daarin staat ook het aantal nonnen dat ze hadden vermeld. De overige twintig *tīrthaṅkara's* (de tweede t.e.m. de eenentwintigste) worden slechts benoemd. Behalve de geliefde Pārśva en Mahāvīra zou er discussie zijn over de

²⁴⁴ De Samavāya-aṅga is de vierde van de twaalf *aṅga's* van de Āgama (de canonieke literatuur van de jaina's). Naar inhoud en stijl is het een verderzetting van de Sthāna (de derde *aṅga*). Het bevat ook een beschrijving van de inhoud van de *aṅga's*. Cf. Dundas, P. [1992], p.64. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze *aṅga*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.67-70.

²⁴⁵ Een *tīrthaṅkara* is een 'bouwer van het fort [dat over de oceaan van het lijden leidt]'. Een *tīrthaṅkara* of *jina* heeft de *kevalajñāna* (oneindige kennis) bereikt en de doctrine van *mokṣa* (verlossing) gepredikt. Een *tīrthaṅkara* is dus niet de stichter van een religie maar de verspreider van een waarheid en een pad. De jaina's geloven dat in elke halve tijdsyclus er vierentwintig *tīrthaṅkara* verschijnen. Cf. Jaini, P.S. [1979], p.2.

²⁴⁶ De Kalpasūtra is opgebouwd uit drie delen. De (1) Jina-caritra bestaat uit een gedetailleerd verslag over Mahāvīra's leven gevolgd door beschrijvingen van Pārśva, Ariṣṭanemi en Ṛṣbha. In de (2) Sthaviravalī is een lijst opgenomen van de ouderlingen. De (3) Sāmācāri bevat de voorschriften die door de asceten tijdens de moesson moeten worden nageleefd. Aangezien de Kalpasūtra het leven van Mahāvīra en andere *tīrthaṅkara's* bevat, behoort het tot de meest vereerde, gelezen, becommentarieerde en geïllustreerde *sūtra's* van de Śvetāmbara's. Cf. Shāntā, N.[1997], p.144.

historicititeit van de overige tweeëntwintig *tīrthaṅkara*'s. Niettemin wordt enkel de legende van Pārśvanāth, de drieëntwintigste *tīrthaṅkara*, als ondubbelzinnig beschouwd. In het tweede geopenbaarde hoofdstuk van de *Sūtrakṛtāṅga*²⁴⁷, [eveneens behorend tot] de oude jaina canon, vinden we een commentaar op Parśva's traditie. Door dit [commentaar] is het duidelijk dat er een verschil was tussen Pārśva's en Mahāvīra's traditie. [De *Uttarādhyayana*]²⁴⁸ schrijft dat monniken en nonnen van Pārśva's traditie de *pañcamahāvratā*²⁴⁹ aanvaardden volgens de voorschriften en bijeenkwamen in Mahāvīra's gemeenschap. Hierdoor is het duidelijk dat binnen de jaina dharma ook de grondbeginselen voor een nonnengemeenschap reeds vóór Mahāvīra gelegd waren. Binnen de jaina dharma geschiedde de oprichting van de monniken- en nonnengemeenschap gelijktijdig. Dit feit wordt bevestigd doordat in oude boeken, zoals de *Ācārāṅga*²⁵⁰, het geheel van de voorschriften voor monniken en nonnen samen vermeld staan.

²⁴⁷ De *Sūtrakṛta-āṅga* is de tweede *āṅga* van de *Āgama*. Dit werk bestaat uit twee delen en bevat allerlei doctrinaire elementen, discussies over karma en algemeen advies voor ascetisch gedrag. Het weerlegt ook diverse ketterse doctrines. Cf. Id., p.145; Dundas, P.[1992], p.64. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze *āṅga*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.44-70.

²⁴⁸ De *Uttarādhyayana* is de eerste *sūtra* van de vier *Mūlasūtra*'s en behandelt regels voor ascetisme, doctrine en legendes. Cf. Dundas, P.[1992], p.66.

²⁴⁹ **पंचमहाव्रत** (*pañcamahāvratā*): 'de vijf (*pañca*) grote (*mahat*) geloftes (*vrata*)'. Wie de vijf *mahāvratā*'s aflegt, wijdt zich resoluut en permanent aan het ascetenleven en belooft zich te weerhouden van 1) *himsā* (schadelijke daden verrichten) 2) *anṛta* (gebrek aan eerlijkheid) 3) *steya* (zich toeëigenen van zaken die niet zijn gegeven) 4) *abrahma* (seksuele gemeenschap) 5) *parigraha* (possessieve gehechtheid). Cf. Shāntā, N.[1997], p.334-5.

²⁵⁰ De *Ācāra-āṅga* is de eerste *āṅga* van de *Āgama*. Het bevat doctrinaire verklaringen over de aard van de realiteit, de ziel en daden. Het heeft een biografie over Mahāvīra en verklaringen over monastieke voorschriften. Cf. Dundas, P.[1992], p.64. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze *āṅga*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.35-43.

2.2 Binnen de boeddhistisch traditie

Boeddha had geprobeerd om de monniken- en nonnengemeenschap volledig en goed te organiseren. Hierbij hield hij rekening met de voorschriften van gemeenschappen die aan hem voorafgingen. In tegenstelling tot de jaina *bhikṣuṇī saṅgha* geschiedde de oprichting van de boeddhistische *bhikṣuṇī saṅgha* niet gelijktijdig met deze van de *bhikṣu saṅgha*, dan wel later dan de vestiging van de monnikengemeenschap. Niettemin is er discussie over de precieze datering. In de Kūṭāgāra-zaal van Vaiśālī (zie bijlage 7) besloot Boeddha schoorvoetend vrouwen te initiëren in de gemeenschap en daar precies werd een nonnengemeenschap opgericht. Algemeen geldt de opvatting dat de oprichting van een nonnengemeenschap in de boeddhistische traditie vijf jaar na de oprichting van de monnikengemeenschap gebeurde, of vijf jaar nadat Boeddha de verlichting²⁵¹ had bereikt. Sthavira Ānanda heeft een zeer belangrijke bijdrage geleverd aan de oprichting van een nonnengemeenschap. Terwijl Boeddha Mahāprajāpati Gautamī reeds duidelijk verboden had [toe te treden], is het hoofdzakelijk door Ānanda's inspanning dat de oprichting van een nonnengemeenschap plaatsvond. Door een specifiek relaas in de Cullavagga²⁵² is het duidelijk dat Ānanda toen reeds aangewezen was als Boeddha's vaste dienaar. Andere bronnen vertellen ons

²⁵¹ ज्ञान-प्राप्ति (*jñāna-prāpti*) is hier vertaald met 'verlichting' maar betekent letterlijk 'het verwerven (*prāpti*) van de kennis (*jñāna*)'. Toen Boeddha zich in diepe concentratie verzonk onder een vijgenboom in Nairāñjanā, verkreeg hij de kennis over zijn voorbije levens, de kennis van geboorte en dood van alle wezens, en de kennis van het einde van onreinheid. Deze vormen van kennis zijn kenmerkend voor het bereiken van de verlichting. Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p.55.

²⁵² De Cullavagga is het tweede boek van de Khandhaka-collectie dat behoort tot de Vinaya Piṭaka en bevat twaalf hoofdstukken (*khandhaka's*). De eerste negen hoofdstukken behandelen zaken zoals boetedoening, het bijleggen van twisten tussen monniken, het dagelijks leven van monniken, hun verblijfplaats en de uitsluiting uit de *pātimokkha* ceremonie. Het tiende hoofdstuk is gewijd aan de

echter dat tot twintig jaar na Boeddha's verlichting geen enkele blijvende dienaar aangesteld was. Van tijd tot tijd leefden er monniken in zijn dienst zoals Nāgasamāla, Nāgita, Rādha en Meghiya. Boeddha was niet tevreden met het gedrag van deze monniken omdat hun handelingen soms tegen de leer indruisden. Nāgasamāla had uit woede de kledij en bedelkom van Boeddha op een viersprong geplaatst en was weggegaan.²⁵³ Toen Boeddha, tijdens het twintigste jaar van zijn bestaan als rondtrekkende bedelmonnik, zag hoe zijn gezondheid erop achteruitging, formuleerde hij de wens om een vaste discipel [in dienst te hebben]. Ānanda had reeds het tweede jaar na Boeddha's verlichting zijn toevlucht genomen tot de boeddhistische leer. Desondanks was hij pas tijdens het twintigste jaar aangesteld als Boeddha's vaste dienaar. Ānanda zelf zegt dat hij gedurende vijftwintig jaar in dienst van Boeddha is gebleven.²⁵⁴ Hierdoor is het duidelijk dat de oprichting van een nonnengemeenschap in de boeddhistische leer niet plaatsvond vijf jaar na Boeddha's verlichting. Het zal vermoedelijk plaatsgevonden hebben in Vaiśālī, tijdens het twintigste jaar, toen Ānanda reeds aangesteld was als Boeddha's vaste dienaar.

Mahāprajāpati Gautamī, de min, pleegmoeder en tante van Gautama Boeddha, heeft de verdienste de nonnengemeenschap binnen de boeddhistische traditie opgericht te hebben.²⁵⁵ Twee keer had Mahāprajāpati

nonnen. De laatste twee hoofdstukken verhalen de eerste twee synodes van Rajagṛha en Vaiśālī. Cf. BE, p.270.

²⁵³ Udāna, aṭṭhakathā, 8/7

²⁵⁴ Cf. Theragāthā, 1039:

पण्णवीसति वस्सानि सेखभूतस्स मे सतो न कामसञ्जा उप्पज्जि

paṇṇavīsati vassāni sekhabhūtaṃ me sato na kāmasaññā uppajji

पस्स धम्मसुधम्मतं ॥

passa dhammasudhammataṃ.

²⁵⁵ I.B. Horner schrijft dat het mogelijk is dat Mahāprajāpati pas toetrad tot de *saṅgha*, nadat haar echtgenoot gestorven was. Yaśodharā, de vroegere echtgenote van Boeddha, zou dan de vrouw zijn die ervoor gezorgd heeft dat de *saṅgha* ook open kwam te staan voor vrouwen. Een vers van de Apadāna schrijft dat Yaśodharā vele vrouwen en zichzelf vertegenwoordigt. Dit is slechts een veronderstelling.

Gautamī geprobeerd om toe te treden tot de gemeenschap. Het eerste verzoek was vruchteloos geweest. Toen Boeddha te Kapilavastu (zie bijlage 7) verbleef, in het Nigrodha-hof²⁵⁶, had Gautamī hem verzocht haar de *pravrajyā*²⁵⁷ te verlenen. Maar Boeddha had toen in één adem geweigerd de *pravrajyā* aan vrouwen te geven.²⁵⁸

Gautamī was hierdoor niet ontmoedigd. Ze bleef proberen de *pravrajyā* te ontvangen. Toen Boeddha in Vaiśālī verbleef, in de Kūṭāgāra-zaal van het *Mahāvana*²⁵⁹, kwam Gautamī daar opnieuw aan. Ditmaal had ze haar tooi veranderd. Ze had haar haren laten afsnijden en ze droeg rood-bruine²⁶⁰ kledij. Ze was te voet van Kapilavastu tot Vaiśālī gegaan. Deze keer was haar voorkomen helemaal zoals deze van ascetes. Waarschijnlijk wilde ze hiermee Boeddha's wantrouwen jegens vrouwen vernietigen. Verder wilde ze bewijzen dat ook vrouwen een hard leven konden verduren om het edele doel te bereiken, ondanks het feit dat ze tijdens hun vorige levensstijl genoten van luxe en comfort. Gautamī was buiten de toegangspoort van de

In de Vinaya wordt Mahāprajāpati echter voorgesteld als de aanvoerster van de vrouwen. Cf. Horner, I.B. [1930], p.102.

²⁵⁶ न्यग्रोधाराम (*nyagrodhārāma*) is een compositum van *nyagrodha* en *ārāma*. *Nyagrodha* is de Indische vijgenboom. MW [2002], p.571,3. We zouden न्यग्रोधाराम में dus ook kunnen vertalen met *in het Vijgenhof*.

Hoewel *ārāma* later *klooster* is gaan betekenen, kan het woord tijdens Boeddha's predikingen nog niet deze bijzondere betekenis gehad hebben. Van vele kloosters wordt er verhaald dat die ontstonden doordat aan Boeddha en zijn gemeenschap een park of een tuin geschonken werd, waarin dan een verblijf voor hen gebouwd werd. Cf. Van Goor, M.E.L. [1915], p.3.

²⁵⁷ De term *pravrajyā* (P. *pabbajja*) wordt door Horner vertaald met "the going forth from home into homelessness". Cf. Horner, I.B. [1952], p.352. Het betekent dus het toetreden tot de gemeenschap en impliceert dat men hierbij aan de wereld verzaakt. De term *pravrajyā* moet men onderscheiden van de term *upasampadā*, wat de eigenlijke ordinatie betekent (zie infra).

²⁵⁸ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.253: *alaṃ Gotami mā te rucchi mātuḡāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjā 'ti*. Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 2: *mā te Gautami rocatu Tathāgata-pravedite dharma-vinaye pravrajyā-upasampadāṃ bhikṣuṇī-bhāvāṃ*.

²⁵⁹ महावन (*Mahāvana*) was een klooster, dat zijn naam ontleende aan het bos waarin het gebouwd was. Cf. Van Goor, M.E.L. [1915], p.4.

²⁶⁰ De kleur van het boeddhistische monnikengewaad.

Kūṭāgāra-zaal gaan staan met gezwollen voeten, een lichaam bedekt met stof en met een betraand gezicht.²⁶¹

Op deze plaats ontmoette Gautamī Ānanda. Ānanda zelf was tot bij Boeddha gegaan om hem te verzoeken vrouwen toegang te verlenen tot de gemeenschap. Maar de eerste keer bleef ook zijn eerbiedig verzoek vruchteloos. Ānanda heeft Boeddha tot driemaal toe verzocht en de derde keer had Boeddha het duidelijk verboden. Toen bedacht Ānanda een andere methode om de toestemming voor de *pravrajyā* te vragen. Hij vroeg Boeddha: "Kunnen vrouwen [die toetreden tot] de leer [en discipline] verkondigd door de *Tathāgata*²⁶², het *sotāpattiphala* verwerven, of het *sakṛdāgāmiphala*, of het *anāgāmiphala* of het *arhatva*²⁶³?"²⁶⁴ Boeddha knikte instemmend. Toen sprak Ānanda,

²⁶¹ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.253: *atha kho Mahāpajāpatī Gotamī sunehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhī dummanā assumukhī rudamānā bahi dvāraakoṭṭhake aṭṭhāsi*. Volgens de Bhikṣuṇī Vinaya van de Mahāsāṅghika's verbleef Boeddha toen in het Jetavana-woud dichtbij Śrāvastī. Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 5: *sā Bhagavato pādām śirasā vanditvā Jetavanasya ārāma-dvāra-koṭṭhaka-samipe rodamānī asthāsi pādānguṣṭhena bhūmiṃ vilikhanti*.

²⁶² तथागत (*tathāgata*) is een epitheton voor de historische Boeddha. Over de betekenis van '*tathāgata*' bestaat er onduidelijkheid. De samenstelling kan op twee verschillende manieren gelezen worden; namelijk als '*tathā-āgata*' wat 'degene die gekomen is zoals de andere *Tathāgata*'s gekomen zijn' betekent of als '*tathā-gata*' wat 'degene die [naar de waarheid] gegaan is zoals zijn voorgangers' betekent. Andere epitheta voor de boeddha zijn *Sākyamuni* ('de Machtige van de Śākya's') en *Bhagavat* ('de Wereldgeëerde'). Cf. Dessen, B. & Heirman, A. [1999], p.51.

²⁶³ Het *arhatva* of arhatschap is het hoogste ideaal waarin de verlossing gelegen is. Degene die het arhatschap heeft bereikt, noemt men *arahant*. De *arahant* is vrij van elke bezoedeling of hindernis en heeft het vierde en laatste stadium van het verlossingspad bereikt. De weg naar het arhatschap wordt dus verdeeld in vier stadia. Ieder stadium wordt onderverdeeld in *magga* (het pad) en *phala* (de vrucht), of het streven en het resultaat. Aan het eind van het eerste stadium verwerft de volgeling de vrucht die hem tot *sotāpanna* maakt, tot iemand 'die zich in de stroom geworpen heeft'. Aan het eind van het tweede is de volgeling *sakadāgāmī*, 'die nog slechts éénmaal herboren zal worden'; aan het eind van het derde is hij *anāgāmī*, 'die niet meer herboren wordt' en aan het eind van het laatste staat de *arahant* of de volmaakte heilige. Cf. Wijayarātana, M. [1991], p.197; Van Goor, M.E.L. [1915], p.6.

²⁶⁴ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.254: *bhabbo nu kho bhante tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā sotāpattiphalaṃ vā sakadāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arahattaṃ vā sacchikātun ti*.

scherpzinnig een draai gevend aan het onderwerp: "U Edele, indien vrouwen de vrucht van het arhatschap kunnen bekomen, dan zou het gewenst zijn dat Mahāprajāpati Gautamī de *pravrajyā* verkrijgt, zij die uw tante, verzorgster, voedster en min was- na de dood van uw moeder gaf ze aan de u, edele melk te drinken".²⁶⁵

Door de redevoering van Ānanda werd Boeddha stil en gaf hij vrouwen de toestemming toe te treden tot de boeddhistische gemeenschap. Maar voordat aan Gautamī en aan de andere vrouwen de *pravrajyā* effectief toegekend werd, waren ze gebonden acht restricties na te leven. Deze worden de *aṭṭhagarudhamma*²⁶⁶ (*aṣṭa gurudharma*) genoemd. De acht fundamentele regels zijn de volgende:

1. "Een non, [ook al is zij reeds] honderd jaar geordineerd, moet een monnik, [ook al is hij] pas geordineerd, respectvol begroeten. Zij moet rechtstaan uit eerbetoon voor hem, haar handpalmen samenbrengen²⁶⁷ en alle

²⁶⁵ Id., p.254-55: *sace bhante bhabbo mātuḡāmo [...] arahattam pi sacchikātuṃ, bahūpakārā bhante Mahāpajāpati Gotamī bhagavato mātuḡchā āpādikā posikā khīrassa dāyikā bhagavantam janettiyā kālaṃkatāya thaññaṃ pāyesi: sādhu bhante labheyya mātuḡāmo [...] agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.*

²⁶⁶ Id., p.255: [1] *vassasatupasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kātabbaṃ; [...].* [2] *na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasitabbaṃ; [...].* [3] *anvaddhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṃghato dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapucchakaṇ ca ovādūpasamkamaṇ ca; [...].* [4] *vassaṃ vutthāya bhikkhuniyā ubhatosaṃghe tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ diṭṭhena vā sutena vā parisāṅkāya vā; [...].* [5] *garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhatosaṃghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ; [...].* [6] *dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṃghe upasampadā pariyesitabbā; [...].* [7] *na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsitaṃ; [...].* [8] *ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho, anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho; [...].* Voordat de Bhikṣuṇī Vinaya de acht *gurudharma's* opsomt, vermeldt het vijf zaken waar een volgeling zich, zijn leven lang, moet van onthouden: 1) niet doden (*prāṇātipāta*) 2) niet stelen (*adattādāna*) 3) geen seksueel wangedrag (*kāmeṣu mithyācāra*) 4) niet liegen (*mṛṣā-vādāta*) 5) geen alcohol drinken (*surā-maireya-madya-pānāta*). Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 10.

²⁶⁷ i.e. het *añjali*-gebaar maken. Hierbij worden de handpalmen samengebracht als teken van eerbied. Zij kunnen aan het voorhoofd worden gebracht maar gewoonlijk worden zij niet verder opgeheven dan tot borsthoogte. Cf. Van Goor, M.E.L. [1915], p.6.

- vereiste voorschriften in acht nemen." Bhikṣuṇī Vinaya, eerste *gurudharma*.
2. "Tijdens het regenseizoen mag geen enkele non verblijven in een dorp of stad waar geen monniken zijn." Bhikṣuṇī Vinaya, zevende *gurudharma*.
 3. "Om de veertien dagen moeten nonnen telkens de monnikengemeenschap vragen naar de datum van de *uposatha*-ceremonie²⁶⁸ en van de *avavāda*²⁶⁹." Bhikṣuṇī Vinaya, zesde *gurudharma*.
 4. "Bij het verstrijken van de periode van het regenseizoen moet elke non, in de aanwezigheid van beide gemeenschappen, de *pravāraṇā*-ceremonie²⁷⁰ verrichten voor geziene, gehoorde of vermeende fouten." Bhikṣuṇī Vinaya, achtste *gurudharma*.
 5. "Bij het begaan van een zware fout moet de non voor beide gemeenschappen een *mānatta*-strafperiode²⁷¹ ondergaan." Bhikṣuṇī Vinaya, vijfde *gurudharma*.
 6. "Na twee jaar moet een aspirante (*śikṣamāṇa*), die de zes regels bestudeerd

²⁶⁸ De *uposatha* (Skr. *poṣadha*) is een tweewekelijkse ceremonie. Alle monniken en nonnen, binnen een afgebakend gebied, moeten voor de *uposatha* aanwezig zijn, tenzij er toestemming voor afwezigheid verkregen is. Tijdens de ceremonie worden de voorschriften uit de *pātimokkha* (Skr. *prātimokṣa*) geciteerd. Cf. Thomas, J. [1971²], p.15-6. Zie ook p.32.

²⁶⁹ De *avavāda* is het onderricht dat een monnik aan de nonnen geeft. Het onderricht behandelt de acht *gurudharma*'s. Cf. Heirman, A. [2002], p.64.

²⁷⁰ De *pravāraṇā* of invitatieceremonie heeft tot doel de zuiverheid van elk lid van de *saṅgha* te bevestigen alvorens men na het regenseizoen weer op stap gaat. Eén voor één moeten monniken en nonnen de anderen verzoeken hen te wijzen op geziene, gehoorde of vermeende inbreuken. Cf. Dessein, B. & Heirman, A. [1999], p. 236-7. Zie ook p. ...

²⁷¹ Een *mānatta* (Skr. *mānatva*) strafperiode moet worden ondergaan wanneer een inbreuk op een *saṃghāvaśeṣa*-voorschrift gepleegd is. Tijdens deze veertien dagen durende strafperiode worden aan de gestrafte heel wat rechten ontzegd en moet zij dagelijks de gemeenschap melden dat zij een strafperiode doorloopt. Id., p.250. Voor de bespreking van de inhoud van de *saṃghāvaśeṣa*-voorschriften zie p.25.

heeft, de ordinatieceremonie door beide gemeenschappen verwerven." Bhikṣuṇī Vinaya, tweede *gurudharma*.

7. "Geen enkele non mag een monnik berispen."²⁷²
8. "Geen enkele non mag een monnik onderrichten." Bhikṣuṇī Vinaya, derde *gurudharma*.

Prajāpati aanvaardde opgetogen de acht *gurudharma's*. Toen Boeddha volgens de traditie Ānanda ontmoette, zei Hij zonder schroom: "Indien, Ānanda, vrouwen de *pravrajyā* niet hadden verkregen in de *dharma* en discipline verkondigd door de *Tathāgata*, dan zou de *dharma* een lang bestaan gehad hebben, dan zou het duizend jaar hebben voortbestaan. Maar Ānanda, vrouwen zijn toegetreden [tot de *dharma* en discipline verkondigd door de *Tathāgata*]. Hierdoor zal het *brahmacarya*²⁷³ niet lang aanhouden en zal de zuivere *dharma* slechts vijfhonderd jaar bestaan."²⁷⁴

Hij gaf vier seculiere voorbeelden²⁷⁵ om de noodzaak van de acht *gurudharma's* voor de nonnengemeenschap aan te tonen:

²⁷² De zevende *gurudharma* van de Cullavagga komt niet voor in de Bhikṣuṇī Vinaya van de Mahāsāṅghika school. In plaats hiervan hebben zij als vierde *gurudharma*: *bhaktāgraṃ śayyāsanāṃ vihāro ca bhikṣuṇīhi bhikṣuto sādāyitavyo*. Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 13.

²⁷³ ब्रह्मचर्य (*brahmacarya*) betekent hier de door Boeddha verkondigde leer. De uitdrukking *brahmacarya* wordt in monastieke teksten vaak gebruikt om de absolute seksuele onthouding aan te duiden. Cf. Wijayarātana, M. [1991], p.199.

²⁷⁴ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.256: *sace Ānanda nālabhissa mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, ciraṭṭhitikaṃ Ānanda brahmacariyaṃ abhavissa, vassasahassaṃ saddhammo tiṭṭheyya. Yato ca kho Ānanda mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni Ānanda brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati, pañc' eva dāni Ānanda vassasatāni saddhammo ṭhassati.*

²⁷⁵ Cf. Ibid.: [1] *seyyathāpi Ānanda yāni kānici kulāni bahutthikāni appapurisakāni tāni suppadhaṃsiyāni honti corehi kumbhatthenakehi, [...].* [2] *seyyathāpi Ānanda sampanne sālikkhetta setaṭṭhikā nāma rogaḡāti nipatati evan taṃ sālikkhettaṃ na ciraṭṭhitikaṃ hoti, [...].* [3] *seyyathāpi Ānanda sampanne ucchukkhetta mañḡeṭṭhikā nāma rogaḡāti nipatati evan taṃ ucchukkhettaṃ na ciraṭṭhitikaṃ hoti, [...].* [4] *seyyathāpi Ānanda puriso mahato taḡākassa paṭigacc' eva ālim bandheyya yāvad eva udakassa anatikkamanāya, evam eva kho Ānanda mayā*

1. Zoals het gezin waarin er veel vrouwen maar weinig mannen zijn, beslist ten prooi valt aan dieven.
2. Zoals een veld met rijpe rijstplanten beslist vernietigd wordt door het uitbreken van de *setaṭṭhikā* plaag²⁷⁶.
3. Zoals een veld met rijp suikerriet tot ondergang gedoemd is, doordat het veld getroffen is door de *mañjeṭṭhikā* ziekte²⁷⁷.
4. Zoals een man een dijk (*ālī*) bouwt opdat het water niet overstroomt, zo heb ik (Boeddha), voor het voorkomen van onrechtvaardig gedrag, de acht *gurudharma's* voor de nonnen gevestigd, die tijdens hun leven niet overtreden mag worden.

De door Boeddha gegeven vier voorbeelden waren symbolisch. Door vrouwen toe te laten in de boeddhistische gemeenschap vreesde men dat monniken zouden afdwalen van het *brahmacarya*. De *setaṭṭhikā* plaag in een rijstveld en de *mañjiṭṭhikā* ziekte in een suikerrietveld waren symbolen voor de inbreuken die men tijdens een ascetenleven kon begaan.

Door bovenvermelde voorbeelden is het duidelijk dat Boeddha ongerust was omwille van de moeilijkheden die zouden voortkomen uit het toetreden van vrouwen. Daarom maakte hij de conventie van de acht *gurudharma's* voor nonnen kenbaar. Het was een *dharma* die tijdens hun leven

paṭigacc' eva bhikkhunīnaṃ aṭṭha garudhammā paññattā yāvajivaṃ anatikkamanīyā 'ti.

In de Bhikṣuṇī Vinaya van de Mahāsāṅghika school worden deze vier voorbeelden van Boeddha uitgesproken vóór de proclamatie van de acht *gurudharma's* en dus voordat Prajāpati deze aanvaardde. Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 8 en 12.

²⁷⁶ De *setaṭṭhikā* of witte plaag is een plaag veroorzaakt door insecten die de stengel van de rijstplant uithollen. Hierdoor kan de kruin van de padie geen sap krijgen. Cf. Horner, I.B. [1952], Vol.V, p.356.

nageleefd moest worden, [dit wil zeggen] waarop geen overtreding begaan kon worden.

Hoe het ook zij, door voor vrouwen het recht af te dwingen om toe te treden tot de boeddhistische gemeenschap, heeft Ānanda een zeer lovenswaardige daad verricht. Door zijn opzienbarende daad zal hij altijd herinnerd worden. Tijdens de eerste boeddhistische synode in Rājagṛha werd Ānanda, door zijn heilzaam standpunt²⁷⁸, ervan beschuldigd dat hij een fout had begaan. Maar er bestaat geen twijfel over het feit dat de volgende generaties nonnen hem altijd respectvol hebben bejegend. In de vierde eeuw zag de Chinese pelgrim Phāhiyān in Mathurā (zie bijlage 7) nonnen die een stupa vereerden die ter herinnering aan Ānanda gebouwd was. Ongeveer tweehonderd jaar later heeft de rondreizende pelgrim Hvenasāṅg²⁷⁹ zijn verhaal bevestigd.

2.3 Vergelijking

Opmerkelijk hier is het verschil betreffende de oprichting van beide nonnengemeenschappen. De stichting van een boeddhistische nonnengemeenschap geschiedde in weerwil van de overtuiging van de stichter van de leer en ging gepaard met verontrusting. Daartegenover werd het toetreden van vrouwen tot de gemeenschap binnen de jaina traditie niet bekeken met enig wantrouwen. Bovendien was er niet een bepaalde vrouw, zoals de boeddhistische non Mahāprajāpati, die voortdurend moest smeken voor de oprichting van een jainistische nonnengemeenschap. Vanaf het begin stond de poort van de jaina gemeenschap volledig open voor vrouwen en konden zij zonder angst toetreden.

²⁷⁷ De *mañjeṭṭhikā* is een ziekte die suikerriet aantast. Hierbij worden de uiteinden van de suikerrietplant rood. Ibid.

²⁷⁸ Namelijk dat vrouwen het recht hadden toe te treden tot de boeddhistische gemeenschap.

²⁷⁹ Een andere gangbare transcriptie voor de naam van deze Chinese reiziger is Hiouen-Thsang.

Hoofdstuk 3: De beweegredenen om non te worden

3.1 In de jainistische gemeenschap

Vrouwen uit elke hoek van de samenleving traden toe tot beide nonnengemeenschappen. Hun positief gehoor omvatten niet alleen spirituele motieven, maar ook verschillende maatschappelijke, familiale en financiële redenen.

In de Stānāṅga²⁸⁰ en zijn commentaar worden tien algemene beweegredenen²⁸¹ vermeld waardoor mensen zich lieten inwijden:

1. Uit vrije wil; zoals bijvoorbeeld Gautama die bij Mahāvīra kwam om met hem te discussiëren over doctrinaire elementen.
2. In een staat van opwinding; zoals Śivabhūti.
3. Wegens armoede; zoals Kāṣṭhahāraka.
4. Vanwege een droom; zoals Pūṣpacūlā.
5. Door het nakomen van een belofte²⁸²; zoals Dhanya.
6. Door meditatie; zoals tīrthāṅkara Mallī.
7. Door ziek te zijn; zoals Sanatkumāra.
8. Door eerverlies; zoals Nandiṣeṇā.
9. Uit inspiratie vanwege de goden; zoals Metārya.

²⁸⁰ De Sthāna-aṅga is de derde aṅga van de Āgama. Het bestaat uit tien hoofdstukken. Het is een encyclopedische compilatie van lijsten die handelen over doctrine, praktijk, mythologie, kosmologie enz. Cf. Dundas, P. [1992], p.64. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze aṅga, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.62-6.

²⁸¹ Cf. Sthānāṅga (Cunīlāl, M. [1937]), 712:

दसविधा पव्वज्जा पं० तं० – छन्दा १ रोसा २ परिजुन्ना ३ सुविणा ४ पडिस्सुता ५ चेव । सारणिता ६ रोगिणीता ७ अणाद्धिता
dasa-vidhā pavvajjā paṇṇattā taṃ; chandā rosā parijunnā suviṇā paḍissutā

८ देवसन्नत्ती ९ ॥ वच्छाणुबंधिता १० ।

ceva, sāraṇitā rogiṇitā aṇāḍhitā devasannatti vacchāṇubandhitā.

²⁸² De belofte om toe te treden kan gedaan zijn in een vorig leven. Een gebeurtenis kan de persoon haar belofte doen herinneren. Cf. Shāntā, N. [1997], p.446.

10. Uit affectie voor een zoon; zoals Vairasvāmī's moeder.

Naast de hierboven vermelde tien drijfveren traden mensen ook toe uit andere motieven. Sommigen ontvingen de *pravrajyā* om bijvoorbeeld lekker voedsel te kunnen eten zonder dat ze er al te hard voor moesten werken. [Anderen traden toe] uit verlangen naar het hemels geluk, of omdat ze wensten in dienst te staan van een *guru*. Nog anderen om een kwijtschelding van hun schulden te verkrijgen. Een aantal mensen lieten zich inwijden in navolging van een ander, met andere woorden wanneer de ene toetrad, trad ook een andere toe.²⁸³

Naast deze algemeen voorkomende beweegredenen waren er ook nog een aantal andere motieven waardoor vrouwen de *pravrajyā* verwierven. Wanneer een echtgenoot was gestorven of zich had laten initiëren, dan traden [zijn] echtgenotes gewoonlijk ook toe. Rājīmatī²⁸⁴ en Vāsiṣṭhī²⁸⁵ uit de Uttarādhyayanasūtra²⁸⁶ zijn opmerkelijke voorbeelden. Toen Rājīmatī het nieuws vernam dat haar toekomstige echtgenoot monnik geworden was, besloot ze non te worden. Toen Vāsiṣṭhī niet alleen het toetreden van haar zonen had aanschouwd, maar ook deze van haar echtgenoot, nam ze afstand van de *saṃsāra*. Enkele vrouwen traden toe na de dood van hun man of wanneer hun echtgenoot werd vermoord. Zij konden namelijk, in deze

²⁸³ Cf. Sthānāṅga (Cunilāl, M. [1937]), 157&355:

[...] पव्वज्जा पण्णत्ता तं इहलोगपडिबद्ध परलोगपडिबद्ध [...] उवातपव्वज्जा [...] संगारपव्वज्जा । १५७
pavvajjā paṇṇattā taṃ ihaloga-paḍibaddhā, paraloga-paḍibaddhā, [...] uvāta-pavvajjā [...] saṅgāra-pavvajjā.

[...] पव्वज्जा पण्णत्ता तं [...] मोयावइत्त । ३५५

pavvajjā paṇṇattā taṃ [...] moyāvaitta.

²⁸⁴ Cf. Uttarādhyayana, hoofdstuk 22.

²⁸⁵ Id., hoofdstuk 14.

²⁸⁶ De Uttarādhyayana is de eerste sūtra van de vier Mūlasūtra's. Het bestaat uit 36 hoofdstukken waarin verschillende onderwerpen zoals ascese, discipline en de dood beschreven worden in de vorm van legenden, parabellen en dialogen. In de laatste hoofdstukken worden bepaalde facetten van de jaina doctrine toegelicht. Cf. Dundas,

sociale omstandigheden, niet de noodzakelijke zekerheden vinden. Dit precies vormde de oorzaak waarom zwangere vrouwen dringend verzochten om toegelaten te worden tot de gemeenschap. Madanarekhā's volle broer vermoordde haar echtgenoot. Op dat moment was ze zwanger, maar uit angst vluchtte ze naar het woud. Toen ze in Mithilā (zie bijlage 7) was, verzaakte ze aan de wereld.²⁸⁷ Een soortgelijk voorbeeld is het verhaal van Yaśabhadra. Haar oudste broer had een aanval gepleegd op haar echtgenoot. Ook zij was uit angst weggevlucht naar een woud in Śrāvastī. Daar ontving ze een inwijding in de gemeenschap. Later werd haar zoon Kṣullakakumāra geboren die monnik werd. Karakaṇḍu, die de zoon was van koningin Padmāvatī, was geboren toen Padmāvatī reeds toegetreden was. Volgens de jaina legende werd hij later de koning van Kaliṅga (zie bijlage 6).

In dezelfde trant vinden we vermeldingen²⁸⁸ van het toetreden van zussen samen met hun broer. De non Uttarā, zus van Ācārya Śivabhūti, was - haar broer navolgend-toegetreden. De jonge weduwe Dhanaśrī had de *pravrajyā* ook samen met haar broer ondernomen. De monnik Sthūlabhadra had zeven zussen: Yakṣā, Yakṣadattā, Bhūtā, Bhūtadattā, Seṇā, [Veṇā] en Reṇā. Toen de zeven zussen zagen dat hun broer de *pravrajyā* ondernam, traden ook zij toe tot de jaina nonnengemeenschap. In de Jñātādharmakathā²⁸⁹ vinden we de voorbeelden van Poṭṭilā en Sukumālikā. Zij hadden zich toegelegd op de *pravrajyā*

P.[1992], p.66. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze *sūtra*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.205-263.

²⁸⁷ Lett.: 'Na gegaan te zijn naar Mithilā, trad ze toe tot de renunciatie van de wereld.'

²⁸⁸ We verwachtten hier ' के उल्लेख प्राप्त होते हैं ' i.p.v. ' का उल्लेख प्राप्त होता है '.

²⁸⁹ De Jñātādharmakathā is de zevende *aṅga* van de jain Āgama. Het bestaat uit een reeks verhalen, die het nut van het ascetische pad aantonen. Het achtste hoofdstuk beschrijft het verhaal van Malli, de negentiende *tīrtaṅkara*. Cf. Dundas, P.[1992], p.64. Voor een meer uitgebreide bespreking van de inhoud van deze *aṅga*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.82-8.

omdat de liefde van hun echtgenoot jegens hen verminderd was.

De hierboven gegeven voorbeelden maken [het volgende] duidelijk. Bij het heengaan van de beschermer van een vrouw (echtgenoot, zoon, broer of iemand anders), of wanneer hij zich toegelegde op de *pravrajyā*, was het gebruikelijk dat de vrouwen toen zelf ook toetraden.

Hiernaast hadden zeer veel vrouwen hun toevlucht genomen tot het ascetenleven, door het aanhoren van het onderricht in de doctrine, uiteengezet door een geleerde asceet. De *Antakṛtadaśāṅga*²⁹⁰ vermeldt dat *Jāmbakumāra*'s en *Kṛṣṇa-Vāsudeva*'s echtgenotes zich op de *pravrajyā* hadden toegelegd, doordat ze gegrepen waren door *Ariṣṭanemi*'s onderricht. Niet alleen vrouwen van welvarende of belangrijke afkomst, maar ook danseressen en prostituees, hadden het ideaal van een hard nonnenleven aangenomen. De *Uttarādhyayana* beschrijft waarom de courtisane *Kośā* toegetreden was tot de nonnengemeenschap. Zij was namelijk in contact gekomen met de geleerde monnik *Sthūlabhadra*. Wegens de uitzonderlijke schoonheid van de prinses *Malli*, die volgens de *Śvetāmbara* traditie beschouwd werd als de negentiende *tīrthaṅkara*, waren verschillende koningen hevig verlangend om met haar te trouwen. Nadat zij echter de verlichting had bereikt, heeft ze al deze koningen het pad van de *vairāgya*²⁹¹ laten bewandelen. *Malli* had op zichzelf de kennis over de vergankelijkheid van de *saṃsāra* verworven, toen de maaltijd die ze aan het bereiden was, aanbrandde. Hierdoor kan gezegd worden dat vrouwen, de ene keer door omstandigheden en de andere keer door onderricht of door

²⁹⁰ De *Antakṛtadaśāṅga* is de achtste *aṅga* van de *Āgama*'s en bevat verhalen over asceten die de verlossing uit de bestaanskringloop bereikt hebben. Cf. Dundas, P. [1992], p.65. Voor een uitgebreidere bespreking van de inhoud van deze *aṅga*, zie Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.93-106.

²⁹¹ *vairāgya* betekent lett.: verlost zijn van alle wereldse verlangens. Cf. MW [2002], p.1025.

zelf aangemoedigde *vairāgya*, zich hebben toegelegd op de *pravrajyā*.

3.2 In de boeddhistische gemeenschap

Ongeveer al de redenen waardoor vrouwen tot de jainistische nonnengemeenschap toetraden, blijken ook geldig in de context van de boeddhistische nonnengemeenschap.

De Therīgāthā²⁹² vermeldt dat dankzij Paṭācārā's inspanning vijfhonderd vrouwen non werden en de ordinatie van haar hadden ontvangen. Elk van hen had pijn moeten doorstaan door gescheiden te worden van hun kinderen. Zo bijvoorbeeld werden Vāsiṣṭhī en Kṛsā Gautamī onverschillig jegens het wereldse leven²⁹³ door de scheiding van hun zoon. Ook Sundarī ontwikkelde deze onverschilligheid wegens de dood van haar jongere broer. Alle [drie] waren [vervolgens] toegetreden tot de boeddhistische nonnengemeenschap. Enkele vrouwen hadden de *pravrajyā* ondernomen omdat ze verdrietig waren door de dood van hun geliefde hartsvriendin. Śyāmā was de geliefde vriendin van Śyāmāvatī, de echtgenote van koning Udayana van Kauśāmbī (zie bijlage 7). Bij het heengaan van Śyāmāvatī is Śyāmā toegetreden tot de boeddhistische gemeenschap. Ubbirī was verdrietig toen haar enige dochter stierf. Zij trad toe tot de boeddhistische gemeenschap toen ze Boeddha's onderricht aanhoorde. Vrouwen wier echtgenoot de *pravrajyā* ondernomen had, traden zelf ook toe. Dhammadinnā bijvoorbeeld was een non die toegetreden was tot de *bhikṣuṇī saṅgha*, toen haar echtgenoot de *pravrajyā*

²⁹² De Therīgāthā of 'Verzen van de Oudere Zusters' bestaat uit een verzameling stanza's toegeschreven aan ongeveer honderd nonnen. Het behoort tot de Khuddakanikāya of 'Corpus van de korte teksten'. Cf. Thomas, J. [1969³], p.272-4.

²⁹³ Onverschilligheid jegens het wereldse leven (संसार से वैराग्य, *saṃsāra se vairāgya*) i.e. zich ontdoen van elke vorm van gehechtheid, wat een belangrijke stap is op weg naar het arhatschap.

ondernam. Er waren ook enkele vrouwen die tijdens het leven van hun echtgenoot niet hadden kunnen toetreden tot de gemeenschap omdat ze zijn toestemming niet kregen. Onmiddellijk na de dood van hun man ondernamen ze echter de *pravrajyā* in de gemeenschap. (Dhammadinnā was een dochter van een nobele familie.)²⁹⁴ Sudinnikā had na de dood van haar echtgenoot de *pravrajyā* ondernomen bij het inzien van de verachtelijke intenties van haar *devara*²⁹⁵ (de jongere broer van haar echtgenoot).²⁹⁶

Sommige vrouwen waren toegetreden tot de boeddhistische nonnengemeenschap wanneer de liefde onvervuld bleef. Kuṇḍalakeśā bijvoorbeeld was de dochter van een welvarende groothandelaar. Toen zij door haar geliefde bedrogen werd, trad zij eerst toe tot de jainistische nonnengemeenschap, naderhand trad ze toe tot de boeddhistische nonnengemeenschap. Toen Paṭācārā betrappt werd op het bedrijven van de liefde met haar knecht, vluchtte zij weg en na de dood van haar ouders, broers enz. ondernam ze de *pravrajyā*.

Vrouwen die wegens hun uitzonderlijke schoonheid of extreme lelijkheid niet konden trouwen, probeerden non te worden. Vele mannen verlangden om een mooie dochter te bekomen, waardoor de ouders van het meisje onder moeilijke omstandigheden moesten beslissen: aan welke bijzondere man precies zouden ze hun dochter uithuwelijken? Uiteindelijk gaven de ouders die hopeloos waren hun dochter het bevel om non te worden. De mooie Utpalavarṇā was de dochter van Koṣa, de supervisor van Śrāvastī. Verschillende prinses en zonen van prominente koopmannen verlangden vurig om met haar te trouwen. Toen zij vond dat niemand geschikt was

²⁹⁴ Deze zin staat enigszins verloren in de context, vandaar de ronde haakjes.

²⁹⁵ Tot ongeveer de derde eeuw v.o.T. was het zwagerhuwelijk (*niyoga*) een algemeen voorkomend gebruik voor weduwen. Waarschijnlijk wordt er hierop gealludeerd. Zie ook p.20 e.v.

²⁹⁶ Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), §158.

om met haar te huwen, beval de vader Utpalavarṇā non te worden. Ambapālī²⁹⁷ werd door haar verblindende bekoorlijkheid tot de schoonheid van de stad uitgeroepen. Tijdens Boeddha's laatste dagen had zij Boeddha [en zijn volgelingen]²⁹⁸ uitgenodigd om bij haar te komen eten. Zij werd beïnvloed door het onderricht van haar zoon Vimala Kauṇḍanya waardoor ze toetrad tot de nonnengemeenschap. In Kapilavastu was Abhirūpā Nandā een *kṣatriya* dochter, die heel trots was op haar schoonheid. Haar uitverkoren echtgenoot overleed echter net voor hun huwelijk, waardoor haar ouders haar aanspoorden non te worden.²⁹⁹

Zeer veel vrouwen traden toe tot de nonnengemeenschap doordat ze onder de indruk waren van het onderricht van een monnik of non, of ook omdat ze de spirituele betekenis van een symbolische gebeurtenis inzagen. De Therīgāthā verhaalt onder andere over een non -haar naam is niet gekend - die besloten had aan de wereld te verzaken omwille van [twee gebeurtenissen]. Zij had Mahāprajāpati Gautamī's onderricht aanhoord en de groenten in haar keuken verbrandden door te hoge vlammen. Immers, door dit voorval verwierf ze de juiste visie over de vergankelijkheid van alle zaken in de *saṃsāra*. De vrouwen die samen met Gautamī de *pravrajyā* hadden ondernomen, zoals Tiṣyā, Dhīrā, Mitrā en Bhadrā zijn in de Therīgāthā benoemd. Vimalā was de dochter van een prostituee in Vaiśālī. Toen zij luisterde naar Mahāmaudgalyāyana's onderricht in de leer, kreeg ze een gevoel van schaamte en

²⁹⁷ Ambapālī was een zeer geliefde courtisane die met haar schoonheid, talenten en begeerlijkheid de stad Vaiśālī deed floreren. Zij liet een *vihāra* in haar tuinen bouwen voor Boeddha en zijn volgelingen. Zij was gekend als één van de meest loyale en vrijgeveige supporters van de gemeenschap. Nadat zij later toetrad, bereikte ze het arhatschap. Cf. Horner, I.B. [1930], p.89-90.

²⁹⁸ Hiertoe behoorde ook haar zoon: de ouderling Vimala Kauṇḍanya. Ibid.

²⁹⁹ Nadat Nandā toegetreden was, werd haar gevraagd een lichaam in ontbinding voor te stellen. Hierdoor ontdekte ze de ware aard van haar eigen lichaam: een samenstelling van vijf aggregaten, die

wroeging en een tijdje later trad ze toe tot de boeddhistische nonnengemeenschap.³⁰⁰

Ook prostituees traden [dus] toe tot de boeddhistische nonnengemeenschap. Deze prostituees ondernamen de *pravrajyā* doordat ze zeer geïmponeerd waren bij het horen van het onderricht van een monnik of non. Aḍḍhakāśī bijvoorbeeld, was een courtisane in Vārāṇasī (zie bijlage 7). Zij was onder de indruk van Boeddha's onderricht. Hoewel er hindernissen optraden door de tussenkomst van andere prostituees, nam ze geen afstand van haar besluit om toe te treden. Nadat er een boodschapster (*dūtī*) gezonden was, verkreeg ze uiteindelijk de toestemming voor de *upasampadā* (de volle ordinatie) van de monnikengemeenschap.³⁰¹

We vinden ook vermeldingen van het toetreden tot de gemeenschap van slavinnendochters. Pūrṇikā was de dochter van een slavin (*dāsī*) die in het huis werkte van Anāthapiṇḍaka³⁰², de groothandelaar van Śrāvastī. Toen de welvarende groothandelaar Pūrṇikā's devotie tot de boeddhistische leer zag, bevrijdde hij haar van de last van slavernij. Met de toestemming van de groothandelaar sloot ze zich aan bij de boeddhistische nonnengemeenschap.

Daarnaast waren er ook veel persoonlijke redenen waardoor vrouwen toetraden tot de *bhikṣuṇī saṅgha*. Sokhā was door het gebrek aan respect vanwege haar schoondochters en zonen het huis uitgevlucht en had haar toevlucht genomen tot de boeddhistische gemeenschap.

continu aan verandering onderhevig zijn en bereikte het arhatschap. Cf. Blackstone, K.R. [2000], p.76.

³⁰⁰ Vimalā was net als haar moeder een courtisane. Volgens de Therīgāthā had zij geprobeerd Mahāmaudgalyāyana te verleiden. Hierop zette hij in een scherpe monoloog -die opgenomen is in de Theragāthā- zijn afkeer voor haar lichaam uiteen. Id., p.65-6.

³⁰¹ Toen enkele mannen vernomen hadden dat Aḍḍhakāśī naar Sāvattthi moest gaan om daar van Boeddha de ordinatie te krijgen, bezetten ze de weg. Aḍḍhakāśī werd angstig en Boeddha stemde toe dat ze de ordinatie van de monnikengemeenschap via een boodschapster kon ontvangen. Cf. Horner, I.B. [1930], p.143.

Ṛṣidāsī werd uit het huis van haar echtgenoot verdreven. Hopeloos nam zij hierdoor haar toevlucht tot de boeddhistische nonnengemeenschap. Mukṭā had het huis verlaten omwille van haar gebochelde echtgenoot. De fysiek van haar man was immers niet in overeenstemming met haar wens.

3.3 Vergelijking

Aldus zien we dat voor beide nonnengemeenschappen de beweegredenen van vrouwen om toe te treden zeer gelijklopend waren. Door het heengaan van hun echtgenoot, zoon, dochter, broer of een geliefd persoon onstond er bij hen een gevoel van onthechting jegens de *saṃsāra*. We vinden verschillende voorbeelden [van vrouwen] die toetraden tot een *saṅgha*, nadat hun echtgenoot gestorven was of de *pravrajyā* ondernomen had. Door deze [voorbeelden] is het ongetwijfeld duidelijk dat vrouwen zonder echtgenoot toen³⁰³ geen benijdenswaardige positie in de maatschappij bekleedden. Het instituut van het huwelijk en monogamie waren noodzakelijk om de sociale orde te behouden, maar deze werden door de losbandigheid van de mannelijke sekse vernietigd. Als rechtstreeks gevolg daarvan werd het huwelijksleven van vrouwen verdoemd. De gemeenschap vormde voor deze vrouwen een heilig toevluchtsoord: wanneer ze toetraden, konden ze niet alleen een eerbiedwaardig leven leiden, maar ook spirituele kennis verwerven. Sommige vrouwen, aangespoord door de wil om kennis te vergaren en door een zelfzeker en spiritueel gevoel, ondernamen de *pravrajyā*. Tijdens hun kinderjaren waren zij reeds vroom en gelovig. Zij waren hun leven lang deugdzaam en rechtschapen vrouwen die leefden met een volledige devotie. Zo waren Brāhmī,

³⁰² Zie Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.154 e.v.

³⁰³ i.e. het moment dat ze toetraden tot een *saṅgha*.

Sundarī, Candanā en Suvratā nonnen in de jainistische *saṅgha* die hun leven volledig hebben gewijd aan de kennis. In de boeddhistische nonnengemeenschap waren Sumodhā, Anupamā en Guptā bijvoorbeeld ook zo'n nonnen.

Hoofdstuk 4: Conditie die vrouwen ongeschikt maken om toe te treden

Elke man en vrouw had de mogelijkheid om in de jainistische of boeddhistische nonnengemeenschap toe te treden. Hierbij speelden hun afkomst, kaste, *dharma*, kleur of geslacht geen enkele rol. Niettemin werden er voor de *pravrajyā* enkele restricties vastgelegd. Men wilde immers dat er over de samenstelling van de gemeenschap positief gepraat werd en dat de goede naam van de *saṅgha's* behouden bleef. Op basis van deze [voorschriften] kon men ongewenste individuen weerhouden om toe te treden.

4.1 In de jainistische nonnengemeenschap

De *Stānāṅga* en zijn commentaar vermelden een aantal van zo'n ongeschiktheden op basis waarvan de initiatie van een man of vrouw in de gemeenschap geweigerd kon worden.³⁰⁴

1. kinderen jonger dan acht jaar
2. ouderen³⁰⁵
3. eunuchen
4. zeer onverstandigen³⁰⁶
5. zeer zwakken
6. zieken

³⁰⁴ Cf. *Stānāṅga* (Cunilāl, M. [1937]), 203:

बाले बुद्धे नपुंसे य, जड्ढे कीवे य वाहिए । तेणे रायावगारी य, उम्मत्ते य अदंसणे ॥ दासे दुदुहे (य) मूढे (य),
bale vuḍḍhe napuṃse ya, jaḍḍe kīve ya vāhie; teṇe rāyāvagārī ya, ummatte ya adaṃsaṇe. dāse duḍḍhe (ya) mūḍhe (ya), aṇatta juṃḍie iya.

अणत्त जुंगिए इय । ओबद्धए य भयए, सेहनिप्फेडिया इय ॥ गुव्विणी बालवच्छा [...] ॥

Obaddhae ya bhayae, sehanippheḍiyā iya. Guvviṇī bālavacchā [...].

³⁰⁵ i.e. ouder zijn dan zeventig jaar. Cf. *Shāntā*, N.[1997], p.450.

7. dieven of rovers
8. personen die de koning openlijk beledigen
9. geestelijk gestoorden
10. blinden
11. slaven
12. corrupte personen
13. gekken
14. schuldenaars
15. zwaar verminkte personen
16. gijzelaars
17. knechten
18. plunderaars
19. zwangere vrouwen
20. vrouwen met jonge kinderen

Daarnaast werden vrouwen, die geen toestemming van hun beschermer (hun ouders, echtgenoot of zoon) hadden, niet geïnitieerd.

Bij het toetreden in de gemeenschap werden bovenvermelde voorschriften strikt nageleefd. Toch vinden we bij wijze van uitzondering overtredingen van deze regels. De Nirayāvalisūtra³⁰⁷ schrijft dat Subhadrā, tegen haar echtgenoots bevel in, de inwijding verkregen had. Volgens de Sthānāṅga hadden zwangere vrouwen geen recht toe te treden tot de gemeenschap. Desalniettemin vinden we in de jain *grantha's*³⁰⁸ voorbeelden van verschillende vrouwen die werden ingewijd terwijl ze zwanger waren. Toen Madanarekhā geïnitieerd werd, was ze zwanger. Zij was op dat moment gevlucht naar het woud omdat haar echtgenoot was vermoord. Daar had ze haar inwijding

³⁰⁶ Wie toetrad tot de gemeenschap moest immers niet alleen afstand nemen van alle wereldse zaken, maar moest zich ook toeleggen op de studie van de doctrine en heilige geschriften. Ibid.

³⁰⁷ Met elke *aṅga* van de jain Āgama is er een *upāṅga* verbonden. De Nirayāvalisūtra is de achtste *upāṅga* en bevat verhalen die de resultaten van handelingen bespreken. Cf. Dundas, P. [1992], p.65.

³⁰⁸ Met de term *grantha* wordt elk literair werk van de jaina's aangeduid die in versvorm of in proza geschreven is. Cf. MW [2002], p.371.

verkregen. Padmāvati's zoon, Karakaṇḍu en Yaśabhadra's zoon, Kṣullakakumāra zijn geboren nadat zij [i.e. hun moeders] reeds ingewijd waren. Kesī was de zoon van een non die volgens de schrijvers van de Bṛhatkalpa³⁰⁹, verwekt werd zonder dat er geslachtsgemeenschap met een man had plaatsgevonden en geboren werd na de inwijding [van zijn moeder]. Door deze voorbeelden is het duidelijk dat er naargelang de omstandigheden enkele aanpassingen in de voorschriften werden gemaakt.

4.2 In de boeddhistische nonnengemeenschap

Er werden inspanningen gedaan opdat zwakke vrouwen, lichamelijk of geestelijk, niet konden toetreden³¹⁰ tot de gemeenschap. Het treden in de *saṅgha* van vrouwen die diep in de schulden zaten of langdurig ziek waren, was verboden. Om ongeschikte vrouwen te verbieden, was er in de boeddhistische nonnengemeenschap de traditie om tijdens de inwijdingsceremonie een reeks vragen te stellen. Wanneer de eisen voor het toelaten vervuld waren, werd aan hen de *upasampadā* verleend. Het is duidelijk dat deze traditie van vragen stellen, gestart werd toen het aantal nonnen in de boeddhistische nonnengemeenschap begon toe te nemen. Vanaf dit ogenblik werd er ook een onderscheid gemaakt tussen de *pravrajyā* (het toetreden) en de *upasampadā* (de volle ordinatie). Bij de oprichting van de nonnengemeenschap werden Mahāprajāpati Gautamī en de vrouwen die haar gevolgd waren, in de *saṅgha* opgenomen zonder dat er aan hen een vragenreeks was gesteld.

³⁰⁹ De Bṛhatkalpa behoort tot de oudste kern van de Chedasūtra's. Het bestaat uit zes hoofdstukken en het bevat regels en voorschriften die het gedrag van monniken en nonnen bepalen. Cf. Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.164.

³¹⁰ **सक्ये** (*sakem*) is een conj. 3e pl. Lett. vertaald krijgen we dus 'opdat ze niet zouden kunnen toetreden'.

De inhoud van de vragen hadden hoofdzakelijk betrekking op het lichaam. Deze vragen werden de *antarāyika dharmā*³¹¹ genoemd en zijn de volgende:

1. Zij is toch niet zonder vrouwelijke kenmerken?
2. Zij is toch niet zonder seksuele kenmerken?
3. Zij is toch niet zonder menstruatie?
4. Zij lijdt toch niet aan menstruatiepijnen?
5. Zij heeft toch geen menstruatieziekte?
6. Zij is toch niet misvormd?
7. Zij is toch geen eunuch?³¹²
8. Zij gedraagt zich toch niet als een man?
9. Zij is toch geen hermafrodiet?³¹³
10. Zij heeft toch geen melaatsheid?
11. Zij heeft toch geen zweren?
12. Zij heeft toch geen eczema?
13. Zij heeft toch geen tering?
14. Zij heeft toch geen epilepsie?
15. Is zij een menselijk wezen?
16. Is zij een vrouw?
17. Is zij vrij?
18. Heeft zij schulden?

³¹¹ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.271: na 'si animittā, na 'si nimittamattā, na 'si alohitā, na 'si dhuvalohitā, na 'si dhuvacolā, na 'si paggharantī, na 'si sikhariṇī, na 'si itthipaṇḍikā, na 'si vepurīsikā, na 'si sambhinnā, na 'si ubhatovyañjanā, santi te evarūpā ābādhā: kuṭṭhaṃ, gaṇḍo, kilāso, soso, apamāro; manussāsī, itthi 'si, bhujissāsī, anaṇāsī, na 'si rājabhaṭī, anuññātāsī mātāpitūhi sāmikena, paripuṇṇavāsī, paripuṇṇan te pattacīvaraṃ, kiṃnāmāsī, kānāmā te pavattinīti.

³¹² स्त्री-नपुंसक (strī-*napuṃsak*) betekent lett. een 'vrouw-eunuch'. Het is echter duidelijk dat er bedoeld wordt een eunuch die zich voordoet als een vrouw. Zie ook p.40-1.

³¹³ Lett.: iemand die voorzien is van de geslachtskenmerken van zowel een man als een vrouw.

19. Zij is toch geen vrouw in dienst van de koning?
20. Hebben de vader en moeder, of de echtgenoot, haar de toestemming gegeven om non te worden?
21. Is zij reeds twintig jaar geworden?
22. Is zij behoorlijk voorzien van de gewaden³¹⁴ en bedelkom?
23. Wat is haar naam?
24. Wat is de naam van haar begeleider (*pavattinī*)?

Ook de Bhikṣuṇī Vinaya van de Mahāsāṅghika school heeft een gelijkaardige vragenreeks opgenomen. Het was traditie om deze vragen te stellen aan de *śikṣamāṇā*³¹⁵ tijdens de *upasampadā*. Het was gebruikelijk om de hierboven vermelde vragen te stellen. Enkele waren echter inhoudelijk verschillend. Er zijn namelijk een aantal vragen in de Bhikṣuṇī Vinaya [van de Mahāsāṅghika-Lokottaravādins] die niet voorkomen in de Cullavagga van de Theravāda school. Bijvoorbeeld³¹⁶: Heeft zij haar moeder vermoord? Heeft zij haar vader vermoord? Heeft zij een *arhat* vermoord? Brengt zij onenigheid in de gemeenschap? Zij twijfelt toch niet dat Boeddha het

³¹⁴ De nonnen hadden net als de monniken het drievoudige gewaad (*ticīvara*). Het bestond uit het onderkleed (*antaravāsaka*), het bovenkleed (*uttarāsaṅga*) en de mantel (*saṅghāṭi*) dat over de twee andere gewaden gedragen werd. Daarnaast had de non nog twee andere kledingstukken: het badkleed (*udakasāṭikā*) en de *saṃkacchika* dat dient om het lichaam onder het sleutelbeen en boven de navel te bedekken. Cf. Van Goor, M.E.L. [1915], p.33-35; Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.272.

³¹⁵ Een novice kan wanneer zij achttien jaar geworden is, de toestemming vragen aan de gemeenschap om gedurende twee jaar de voorschriften als *śikṣamāṇā* (aspirante) te bestuderen. Dit is een noodzakelijke voorbereidende fase om de *upasampadā* (volle ordinatie) te kunnen verwerven. Cf. p.38.

³¹⁶ Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 35-36: *mā mātṛ-ghātini, mā pitṛ-ghātini, mā arhanta-ghātini, mā saṅgha-bhedikā, mā Tathāgatasya duṣṭa-citta-rudhirotpādikā, mā bhikṣu-dūṣikā, mā stāyā-samvāsikā, [...]* *mā vātilā, mā pittilā, mā pindilā, mā halla-vāhinī, mā pūyavāhinī, mā cakravāhinī, mā cakravāhinī, mā ādravraṇā, mā suṣkavraṇā, mā śonita-vraṇā, [...]* *mā puruṣa-dveṣiṇī.*

nirvāṇa heeft bereikt? Zij heeft toch geen monnik beledigd? Zij is toch geen dief? Zij heeft toch geen ziekte aan de baarmoeder, galstoornis of gezwel? Zij heeft toch geen misvorming of suppuratie of last van duizeligheid? Zij heeft toch geen schimmel of een uitgedroogde huid of een rode kleur en zij is toch niet vijandig jegens mannen?³¹⁷

Onder deze vragen waren er verschillende vragen waarop het antwoord de non in verlegenheid bracht. Hierdoor formuleerde [Boeddha] een voorschrift dat bepaalt dat de *śikṣamāṇa* vóór de *upasampadā* onderricht moest krijgen onder andere over de procedure. Bovendien werden ze op de hoogte gesteld van de inhoud van de vragen en werd er hen uitgelegd dat deze gebeurtenis het beslissend moment van hun leven was. Daarom was het noodzakelijk dat ze, in het midden van de gemeenschap, de vragen onbevreesd beantwoordden met een "ja" of een "nee".³¹⁸

4.3 Vergelijking

Het is ondertussen duidelijk dat beide gemeenschappen slechts met grote voorzichtigheid [iemand] toelieten toe te treden. De vragen waren van groot belang. Immers, door deze [te stellen] verwierf men een grondige kennis over het leven van de vrouw en in het bijzonder over haar huishoudelijk leven. Men probeerde hiermee dat een eunuch, slavin, schuldenares of iemand met een of andere ziekte, die wilde toetreden, niet aanvaard zou worden. Door het toetreden van eunuchen kon de status van de gemeenschap aangetast worden. Hierdoor konden er verschillende moeilijkheden voor het levensonderhoud ontstaan. Een schuldeiser had de volledige macht over een

³¹⁷ In de *Bhikṣuṇī Vinaya* van de *Mahāsāṅghika-Lokottaravādins* zijn er drieëndertig vragen met betrekking tot de *antarāyika-dharma*. Terwijl in de *Cullavagga* er slechts vierentwintig zijn. Id., p.32.

schuldenares. Indien zij toetrad tot de gemeenschap zonder bevrijd te zijn van haar schuldenlast, kon de schuldenaar ruziën [met de *saṅgha*] opdat zij zich zou terugtrekken uit de gemeenschap. Een zieke non vormde vanaf het begin een last voor de gemeenschap: men probeerde haar ziekte zo goed mogelijk te genezen.³¹⁹ Zo ook werd een vrouw die in dienst van de koning werkte, niet toegelaten. Hierdoor bestond er namelijk de mogelijkheid van een koninklijke interventie. Aangezien de gemeenschap vrij was van koninklijke controle, werd er steeds op toegezien dat de relatie tussen de gemeenschap en het koninkrijk niet wrang zou worden. Het was daarom noodzakelijk dat een vrouw de toestemming van haar beschermer had om toe te treden. Was dit niet het geval kon dit immers aanleiding geven tot onenigheid tussen deze beschermer en de *saṅga*. In deze context is het voorbeeld van de boeddhistische non Sudinnikā³²⁰ het vermelden waard. Na de dood van haar echtgenoot had Sudinnikā, zonder de toestemming van haar beschermer (haar *devāra*³²¹) toegetreden tot de *bhikṣuṇī saṅgha*. Later ging haar *devāra* naar de gemeenschap en had een twist met Sudinnikā's begeleider (*pravartinī*). De gemeenschap wilde zich vrijwaren tegen al deze disputen en discussies. Zij was immers een religieuze institutie met als hoofddoel het verrichten van deugdzaam daden.

Er is een merkwaardig verschil. In de jainistische nonnengemeenschap werd een uitvoerig verhoor naar alle feiten gedaan tijdens de *dikṣā* (de inwijdingsceremonie). Terwijl in de boeddhistische gemeenschap de vragen gesteld werden na de *pravrajyā*,

³¹⁸ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.272.

³¹⁹ Men mag niet vergeten dat de *bhikṣuṇī's* een hard en moeilijk leven leidden. Ze moesten de hitte en de koude doorstaan met slechts een minimaal comfort wat voor fysiek zwakke personen problematisch kon zijn.

³²⁰ Cf. Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), §158.

³²¹ Dit is de jongere broer van de echtgenoot van een vrouw.

namelijk bij het ontvangen van de *upasampadā*. In feite moesten deze vragen gesteld worden op het moment van de *pravrajyā* (het toetreden in de gemeenschap), zodat een *śikṣamāṇa* niet wanhopig moest zijn voor deze beletselen.

Hoofdstuk 5: *Pravrajyā* en leeftijd

5.1 De leeftijd op het moment van het toetreden in de jainistische nonnengemeenschap

Volgens het Sthānāṅga-commentaar was het niet toegelaten jongeren en ouderen in te wijden in de jainistische monniken- en nonnengemeenschap. Maar hoeveel jaar het woord 'jong' inhoudt, is niet duidelijk. *Kṣullaka's* en *kṣullikā's*³²² die jonger waren dan acht jaar werden volgens de *Vyavahārasūtra*³²³ niet geschikt geacht voor de inwijdingsceremonie (*dīkṣā*). Zij hadden geen toestemming om in de groep een maaltijd te nuttigen. Op basis van de voorschriften kan men - behalve voor de inwijdingsceremonie - de leeftijd van de leden van de gemeenschap niet achterhalen. Het is wel duidelijk dat het niet toegestaan was om jongens en meisjes jonger dan acht jaar in te wijden. Indien zij de *dīkṣā* verwierven, waren zij reeds acht jaar, zonder dit werd er hen de geschikte toestemming niet gegeven. Na gedurende enige tijd de voorschriften bestudeerd te hebben wordt de *kṣullikā* een non.

³²² Het woord *kṣullikā* (m. *kṣullaka*) betekent 'klein'. Alvorens een volwaardig lid te worden van de jainistische nonnengemeenschap moet een meisje een voorbereidende fase, die enkele maanden of jaren kan duren, als *kṣullikā* doorlopen. Hierbij krijgt ze onder begeleiding van een *guruṇī* onderricht over de eerste vier hoofdstukken van de *Daśavaikālikasūtra* (deze *sūtra* bestaat uit spreuken over het monastieke leven en uit regels voor de asceten). Cf. Shāntā, N. [1997], p.451-6; 637.

³²³ De *Vyavahāra* behoort tot de oudste kern van het jaina canon en is de derde *sūtra* van de zes *Chedasūtra's*. Het is opgebouwd uit tien hoofdstukken en behandelt geboden en verboden voor de jaina monniken en nonnen en het beschrijft ook verschillende soorten van ascese (*tapas*) als straf voor overtredingen van de regels. Cf. Chanchreek, K. & Mahesh, K. [2004], p.163.

5.2 De leeftijd op het moment van het toetreden tot de boeddhistische nonnengemeenschap

Volgens de *bhikkhunī pācittiya* voorschriften³²⁴ was de *upasampadā* verboden voor gehuwde (*gihīgatā*) aspiranten jonger dan twaalf jaar³²⁵, en voor ongehuwde (*kumārībhūtā*) aspiranten jonger dan twintig jaar³²⁶. Dit betekent dat zij geen non konden worden indien zij jonger waren. Na te zijn toegetreden, moest de novice (*śrāmaṇerī*) tien voorschriften in acht nemen, hierna kan zij aspirante (*śikṣamāṇā*) worden. De aspirante moet gedurende twee jaar zes regels naleven. We weten echter niet hoelang een kandidate novice bleef. Hierdoor weten we niet hoe jong de jongste vrouw was die de *pravrajyā* verkreeg, met andere woorden toetrad tot de gemeenschap. Zoveel is echter wel duidelijk: op het moment van de ordinatie moest een gehuwde aspirante tenminste twaalf jaar zijn en een ongehuwde aspirante moest tenminste twintig jaar zijn. Onder de gehuwde nonnen waren er vrouwen die na hun huwelijk weduwe waren geworden. Hierdoor weten we dat naast het toetreden tot de gemeenschap er voor hen geen ander alternatief bestond om een respectvol leven te leiden.

Men vindt wel enkele uitzonderingen op bovenstaande voorschriften. Volgens de *Mahāvamsa*³²⁷ verkreeg Saṅghamitrā zowel de *pravrajyā* als de *upasampadā* toen ze achttien jaar was. Het is hierdoor duidelijk dat er een aantal veranderingen in de voorschriften kwamen naargelang tijd en ruimte.

³²⁴ Wie een inbreuk begaat op een *pācittiya* voorschrift moet hierover spijt betuigen. De *bhikkhunī pācittiya* voorschriften werden op p.26 besproken.

³²⁵ Cf. *Bhikkhunīvibhaṅga* (Oldenberg, H. [1882]), p.329: *pācittiya* 74.

³²⁶ Id., p.327: *pācittiya* 71.

³²⁷ De *Mahāvamsa* of 'de grote Kroniek' is in versvorm geschreven en geeft de geschiedenis van het vroege boeddhisme en de introductie van het boeddhisme in Sri Lanka. Cf. Thomas, E.J. [1971²], p.6-7.

Hoofdstuk 6: *Dīkṣā-vidhī*; Inwijdingsceremonie

6.1 Inwijdingsceremonie in de jainistische nonnengemeenschap

Een vrouw kon toetreden tot de jainistische nonnengemeenschap indien ze vrij was van beletsels en indien ze de toestemming van haar beschermer had. In de jain *grantha's* vinden we gedetailleerde beschrijvingen over het inwijdingsgebeuren van vrouwen. Wanneer de goedkeuring van de beschermer was verkregen, werd op de dag van de inwijding (*dīkṣā*) de *dīkṣā-mahotsava*³²⁸ georganiseerd. Tijdens dit gebeuren gaf de vrouw, die om de inwijding verzocht had, verschillende giften. Dit waren vooral juwelen en kleren die ze gedragen had. Onmiddellijk daarna waste ze zich met water uit een aarden kruik. Vervolgens, nadat zij de kledij van een *sādhvī*³²⁹ had aangetrokken, werd het *pañcamuṣṭi-keśa-luñcana*-ritueel³³⁰ uitgevoerd. Hierna werd ze ingewijd door [haar] *pravartinī*³³¹. In de *Antakṛtadaśāṅga* vinden we gelijkaardige beschrijvingen van nonnen die de *dīkṣā* ontvingen. Deze procedures werden vermoedelijk ook voor

³²⁸ *mahotsava* betekent lett. 'groot festival, vreugdebetoon'. Niet alleen de persoon die de *dīkṣā* ontvangt, ervaart een diepe vreugde, maar ook de hele gemeenschap. Het telt immers een lid meer die zich wijdt aan de transcendente waarden van de jainistische doctrine. Cf. Shāntā, N. [1997], p.458.

³²⁹ Een non wordt in de jainistische teksten soms met de term *sādhvī* aangeduid. Het is afgeleid van *√sādh* "to go straight to any goal or aim" (MW,1201) en het benadrukt dat de ascete zich toelegt op het bereiken van *mokṣa*.

³³⁰ Lett. 'het uitrukken (*luñcana*) van vijf (*pañca*) plukjes (*muṣṭi*) haar (*keśa*)'. Meestal wordt tijdens de *dīkṣā* het hoofd geschoren en worden er slechts vijf plukjes haar uitgerukt. Dit wordt gedaan door haar *guruṇī* en andere *sādhvī's*. Men doet dit ritueel uit nabootsing van de *tīrthaṅkara's* en als teken van ascese. Cf. Shāntā, N. [1997], p.462.

³³¹ De *pravartinī* of *guruṇī* begeleidt en onderricht een kandidate, die wenst toe te treden, gedurende enkele maanden of jaren.

andere nonnen uitgevoerd³³² - dat kan gemakkelijk worden verondersteld.

In de jain *grantha's* werden de *dīkṣā-mahotsava's* slechts voor rijke vrouwen georganiseerd. In de *grantha's* vinden we geen enkel voorbeeld van arme vrouwen die op dezelfde manier de *dīkṣā* ontvingen. Het zou niet verkeerd zijn te veronderstellen dat hun *dīkṣā-mahotsava* zeer sober was, aangezien zij die giften (zoals beschreven) helemaal niet konden geven. Waarschijnlijk traden zo'n vrouwen slechts op basis van hun eigen verdiensten toe in de gemeenschap. Het is ook mogelijk dat vrome *śrāvaka's*³³³ in de samenleving de *dīkṣā-mahotsava* van arme vrouwen uitgevoerd zouden hebben. De *Antakṛtadaśāṅga* beschrijft dat de *dīkṣā-mahotsava* van verschillende mannen en vrouwen door Kṛṣṇa verricht is geweest. Ook vandaag kunnen we deze traditie bij de *dīkṣā* van jaina nonnen waarnemen.

In verschillende bronnen vinden we een beschrijving van de *keśa-luñcana* van jaina nonnen. In een inscriptie in Karnāṭaka (zie bijlage 8), die gegraveerd werd in het jaar 893 van het Śaka jaartelling³³⁴, vinden we een optekening over het uitrukken van het haar van de non Pāṃbabba.

Door de inwijdingsceremonie van jaina nonnen kunnen we twee feiten met zekerheid vaststellen. Ten eerste, vrouwen - of ze nu gehuwd of ongehuwd waren - hadden de toestemming van hun beschermer nodig. Ten tweede, zij moesten het *keśa-luñcana*-ritueel uitvoeren. Deze regel was verplicht voor iedereen: of zij nu een prinses uit een koninklijke familie was of een doodgewone vrouw.

³³² Lett. 'nageleefd'.

³³³ *śrāvaka's* en *śrāvikā's* zijn lekenmannen en lekenvrouwen die zich niet wijden aan radicale ascese.

³³⁴ De Śaka jaartelling begint in het jaar 78. Het werd opgericht door Śālivāhana. Cf. Jain, K.C. [1991²], p.84.

6.2 Inwijdingsceremonie in de boeddhistische nonnengemeenschap

Ook in de boeddhistische nonnengemeenschap waren er uitgebreide regels voor vrouwen om non te worden. Na de *upasampadā* in de nonnengemeenschap kon een vrouw non worden. Vóór de *upasampadā* werd haar de *pravrajyā* verleend. Op dat moment was zij tot novice benoemd en moest zij in het bijzonder tien voorschriften³³⁵ (*daśa śikṣāpadānī*) in acht nemen. Daarna moest zij als aspirante de eed afleggen om gedurende ten minste twee jaar de zes regels na te leven. Dat waren de voorbereidende fasen alvorens non te worden.

Op het moment van de oprichting van de nonnengemeenschap was dit onderscheid tussen *pravrajyā* (het toetreden) en *upasampadā* (de volle ordinatie) onbestaande. Deze twee werden als één geheel uitgevoerd. Mahāprajāpati Gautamī en de śākya vrouwen die haar gevolgd waren, ontvingen de *pravrajyā* en *upasampadā* door de acht *gurudharma's* te aanvaarden. Vermoedelijk zal dit onderscheid tussen de *upasampadā* en de *pravrajyā* in de voorschriften zijn aangebracht bij het zien van het groeiend aantal nonnen in de *saṅgha* en om het toetreden van ongeschikte vrouwen te verbieden.

Eerst en vooral informeert de *upādhyāyā* (zij geeft de *śikṣamāṇā* gedurende twee jaar onderricht) de nonnengemeenschap over de *śikṣamāṇā* die de *upasampadā* wenst over het feit dat zij (de *upādhyāyā*) de *śikṣamāṇā* met de naam A³³⁶ onderricht heeft. Onmiddellijk hierna

³³⁵ Zes van de tien voorschriften komen overeen met de zes regels voor een aspirante (zie supra). De overige vier zijn: geen bloemenkrans, parfum of juwelen dragen; niet dansen, niet zingen of muziek maken en niet naar een dans-, zang- en muziekvoorstelling gaan; geen hoog of breed bed gebruiken en geen goud of zilver aanvaarden. Cf. Heirman, A. [2002], p.66.

³³⁶ Lett.: de *śikṣamāṇā* die die naam draagt. Opdat de uiteenzetting van de inwijdingsprocedure duidelijk zou zijn, heb ik gekozen telkens te

verzocht de *śikṣamāṇā*, hulde brengend aan de voeten van de nonnen, [de nonnengemeenschap] om haar *upasampadā*. De *śikṣamāṇā* verzocht drie maal om toe te treden tot de gemeenschap. Een geleerde non van de nonnengemeenschap deelt vervolgens de nonnengemeenschap mee: "Zij is een *śikṣamāṇā* die de *upasampadā* wenst van de *āryā*³³⁷ met naam B. Zij wenst de toestemming van de gemeenschap om haar te ondervragen naar de hindernissen (*antarāyika dharma*)."
Vervolgens, met de *saṅgha's* toestemming³³⁸, werd zij ondervraagd met betrekking tot de *antarāyika dharma* (de vragen). Indien zij voldeed aan de normen van de vragen, werd de gemeenschap geïnformeerd over haar zuiverheid. Hierna werd tot de gemeenschap het volgende verzoek gericht: "Indien de gemeenschap [haar] geschikt beschouwt, moge er dan aan de *śikṣamāṇā* met naam A, die onderricht werd door de *āryā* met naam B, de toestemming voor de *upasampadā* gegeven worden." Dit was de motie (*ñatī*). Hierna werd het verzoek drie keer gedaan. Dit wil zeggen dat deze woorden in aanwezigheid van de gemeenschap driemaal werden herhaald. Indien de gemeenschap vervolgens stil bleef op het moment van de beslissing -dit betekende dat de gemeenschap geen enkel bezwaar had met betrekking tot de *śikṣamāṇā* - werd dit begrepen als de toestemming van de gemeenschap om haar (de *śikṣamāṇā*) te ordineren. Onmiddellijk daarna werd de *śikṣamāṇā* naar de monnikengemeenschap gebracht en de volledige procedure, die in de nonnengemeenschap was uitgevoerd, werd daar herhaald. Indien de monnikengemeenschap stil bleef op het moment van de beslissing, werd de *śikṣamāṇā* onmiddellijk ingewijd in de boeddhistische gemeenschap. Dit betekent dat zij nu een vrouw geworden was, die benoemd was tot

vertalen met de "persoon met naam A" (i.e. de *śikṣamāṇā* die de ordinatie wenst) en "de persoon met naam B" (i.e. de *upādhyāyā* die de *śikṣamāṇā* onderricht heeft).

³³⁷ i.e. de *upādhyāyā*.

³³⁸ De gemeenschap stemt toe door het stilzwijgen te bewaren.

bhikṣuṇī, in de volledige betekenis van het woord.³³⁹ De ordinatie van nonnen werd *aṭṭhavācika*³⁴⁰ *upasampadā* genoemd. Immers, in hun context werd de "*ñati catutthakamma*"³⁴¹ tweemaal uitgevoerd. Dit werd namelijk eerst in de *bhikṣuṇī saṅgha* gedaan en onmiddellijk daarna in de *bhikṣu saṅgha*. Een motie (*ñati*) vergezeld van een vraag die drie keer werd herhaald, werd een "*ñati catutthakamma*" genoemd.

Er werd erop toegezien dat de *upādhyāyā* ([look] *pravartinī* of *upādhyāyinī* [genoemd]) geschikt was om de *upasampadā* te geven. Slechts een bekwame *upādhyāyā* uit de nonnengemeenschap kon aan een *śikṣamāṇā* de *upasampadā* verlenen. Een *upādhyāyā* moest minstens reeds twaalf jaar non zijn om de *upasampadā* te kunnen geven. Zij kon de *upasampadā* niet verlenen aan een *śikṣamāṇā* zonder de toestemming van de gemeenschap.³⁴² Zij moest erop toezien dat haar aspirante gedurende de twee jaar de zes regels naleefde. Bij het veronachtzamen van [één van] deze regels, beging zij (de *upādhyāyā*) een *pācittiya* inbreuk.³⁴³ De *upādhyāyā* moest samen met haar *śikṣamāṇā* gedurende tenminste vijf à zes jaar rondzwerven.³⁴⁴ Waarschijnlijk geloofde men dat de *śikṣamāṇā* zich door deze zwerftochten bewust zou worden van haar toekomstig bestaan.

Aanvankelijk kon een monnik een non ordineren. Boeddha had hiervoor zelf de toestemming gegeven.³⁴⁵ Later

³³⁹ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.271-4; Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), § 28-66.

³⁴⁰ अट्ठवाचिक (aṭṭhavācika): acht keer (aṭṭha) gecommuniceerd (vācika).

³⁴¹ Een *ñatikamma* (Skr. *jñaptikarman*) is een formele handeling (*kamma*) dat uit een motie (*ñati*) bestaat. Er zijn drie manieren om een motie te doen: 1. De geïsoleerde, enkelvoudige motie, die niet gevolgd wordt door de vraag of de monniken (of nonnen) de motie goedkeuren; 2. een motie die gevolgd wordt door zo'n vraag (*ñati dutiyakamma*); 3. een motie die door drie zo'n vragen vergezeld wordt (*ñati catutthakamma*). Cf. Heirman, A. [2002], p.100, n.27.

³⁴² Cf. Bhikkhunivibhaṅga (Oldenberg, H. [1882]), p.329-31: *pācittiya* 74-75.

³⁴³ Id., *pācittiya* 63,66,67,72.

³⁴⁴ Id., *pācittiya* 70.

³⁴⁵ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.257: *anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetun ti*.

echter veranderde dit voorschrift. Het aangepaste voorschrift bepaalde dat de ordinatie allereerst in de nonnengemeenschap verleend moest worden en vervolgens in de monnikengemeenschap. In het Mahāvamsa lezen we dat de ouderling Mahendra geweigerd had de echtgenotes van koning Siṃhala te ordineren. Zijn zus adviseerde toen om de ouderlinge Saṅghamitrā uit India te ontbieden.

Met betrekking tot de nonnengemeenschap vinden we geen vermelding over hoeveel leden er in een gemeenschap nodig waren om toestemming tot ordinatie te geven. Voor de ordinatie van een monnik vinden we wel een vermelding van het aantal leden [dat nodig is]. In Madyama deśa³⁴⁶ (zie bijlage 6) moeten er tenminste tien leden van de gemeenschap zijn. Het quorum bestond uit bekwame monniken en nonnen. Voor gebieden die buiten deze regio lagen - grens- of zuidelijke gebieden - kon het vereiste aantal leden vijf zijn. Vermoedelijk leefden ook de nonnen dit voorschrift na.

Wanneer een non was toegetreden tot de boeddhistische *saṅga*, kreeg ze onderricht in het schaduwmeten. Op die manier bezat ze kennis over de tijd. Ze kon, dankzij het schaduwmeten, weten welk seizoen het was of welk deel van de dag. Zo had ze geen moeilijkheden om de [regels] betreffende het eten, het rondzwerven en de studie [na te leven]. Hierna werd ze over de drie³⁴⁷ hulpmiddelen³⁴⁸ ingelicht³⁴⁹:

1. Zij zal nu steeds bedelvoedsel moeten eten.

³⁴⁶ i.e. Uttarpradeś en een groot deel van Bihār.

³⁴⁷ Voor de *bhikṣu's* zijn er vier hulpmiddelen. Het derde, het verblijven in een woud, is verboden voor *bhikṣuṇī's*. Cf. Cullavvagga (Oldenberg, H. [1880]), p.278: *na bhikkhave bhikkuniyā araṇṇe vatthabbaṃ. Yā vaseyya, āpatti dukkaṭassā 'ti.*

³⁴⁸ *nissaya* (Skr. *niśraya*) is iets waarvan je afhankelijk bent, iets dat je voorziet in je levensonderhoud: een hulpmiddel. Dit mag men niet verwarren met de formele handeling, die ook *nissaya* genoemd wordt, waarbij aan iemand begeleiding gegeven wordt. Cf. Horner, I.B. [1951], p.75.

³⁴⁹ Cf. Cullavvagga (Oldenberg, H. [1880]), p.278; Bhikṣuṇī Vinaya (Roth, G. [1970]), §49-52.

2. Zij zal versleten kledij (*pāṃsukula*) moeten dragen.
3. Zij zal als medicijn de urine van een koe moeten innemen.

Eenmaal ingelicht over de drie hulpmiddelen, werd ze vertrouwd gemaakt met acht regels die ze niet mocht overtreden (*ākaraṇīya dharma's*). Indien men één van deze *ākaraṇīya dharma's* overtrad, beging men een *pārājika* inbreuk. Zij [de nonnen] werden onderricht om zich vooral te houden aan de *ākaraṇīya dharma's*³⁵⁰. De *pārājika* verboden voor nonnen zijn de volgende³⁵¹:

1. sexuele gemeenschap hebben
2. stelen
3. een mens opzettelijk doden
4. het tonen van bovennatuurlijke krachten³⁵²
5. het aanraken van een man uit begeerte
6. weten dat een non een *pārājika* inbreuk begaan heeft en de gemeenschap hierover niet informeren
7. het volgen van een *bhikṣu* die verstoten is uit de gemeenschap
8. samen met een verliefde man naar een afgezonderde plaats gaan uit begeerte

Bhikṣuni's konden in de boeddhistische *saṅgha* de *upasampadā* ontvangen door een bode te zenden [naar de monnikengemeenschap]. Dit was echter niet volgens de algemene voorschriften. Het werd slechts gedaan in de situatie waar de *bhikṣu saṅgha* ergens veraf gelegen was en

³⁵⁰ Immers, een non die zich niet hield aan de *ākaraṇīya dharma's* beging een *pārājika* inbreuk. Dit betekende dat zij definitief uit de gemeenschap werd verstoten. Zie ook p.26.

³⁵¹ Cf. *Bhikkhunīvibhaṅga* (Oldenberg, H. [1882]), p.211-22: *pārājika* 1-8.

³⁵² Indien een non vertelde dat ze bovennatuurlijke krachten bezat, zonder deze te bezitten, maar er persoonlijk van overtuigd was dat dit wel zo was, beging ze geen *pārājika* inbreuk. Cf. Wijayaratna, M. [1991], p.81.

er gevaar bestond voor de *bhikṣuṇī*'s veiligheid³⁵³ indien zij zich daarheen moest begeven. Ook in dit geval werden de voorschriften voor de *upasampadā* nageleefd. Hierdoor was het mogelijk dat alle rituelen betreffende de *upasampadā* eerst volledig werden uitgevoerd in de *bhikṣuṇī saṅgha*. Aḍḍhakāśī, de courtisane van Kāśī (*bijlage 7*), ontving de *upasampadā* door een bode te zenden [naar de monnikengemeenschap]. Er heerste immers een duidelijk gevaar dat haar zuiverheid³⁵⁴ niet gevrijwaard zou blijven, indien zij zich naar de *bhikṣu saṅgha* zou begeven.³⁵⁵ Een bode kon de taak vervullen van vier leden van de *bhikṣuṇī saṅgha*. Zij lichtte de *bhikṣu saṅgha* in over het feit dat de *śikṣamāṇā* die de *upasampadā* wenste, vrij was van alle struikelblokken, dat zij reeds ondervraagd was over de *antarāyika dharma* en dat zij reeds de toestemming van de nonnengemeenschap ontvangen had voor de *upasampadā*. Zij had nu de toestemming van de monnikengemeenschap nodig. Wanneer zij de toestemming van de monnikengemeenschap ontving, werd zij [de *śikṣamāṇā*] ingewijd in de *bhikṣuṇī saṅgha*.

Opmerkelijk is dat monniken dit gebruik niet hadden om via een boodschapper de *upasampadā* te ontvangen. Zij hadden immers enkel de toestemming van de *bhikṣu saṅgha* nodig voor de inwijding. Voor nonnen was het daarentegen een vereiste om de goedkeuring van beide gemeenschappen te krijgen. Zij konden niet ingewijd worden zonder de toestemming van de *bhikṣu saṅgha*.

³⁵³ i.e. dat er gevaar bestond van aanranding. Cf. JIABS [2001], p.298.

³⁵⁴ Zie n.300.

³⁵⁵ Cf. Cullavagga (Oldenberg, H. [1880]), p.277-8; *Bhikṣuṇī Vinaya* (Roth, G. [1970]), § 70-83.

6.3 Vergelijking

We hebben aandacht geschonken aan de verschillende facetten van het toetreden van vrouwen tot de *bhikṣuṇī saṅgha* van beide doctrines. We kunnen zien dat wat de voorschriften van beide doctrines betreft, er naast enkele verschillen er ook veel gelijkenissen zijn.

Voor beide gemeenschappen moest een vrouw de toestemming van haar beschermer hebben om te kunnen toetreden. Haar ouders, de echtgenoot, broer of zoon konden als beschermer optreden. Er groeide vijandschap tussen de gemeenschap en de respectievelijke beschermer, wanneer een vrouw tot de gemeenschap was toegetreden zonder diens toestemming. De goedkeuring van de beschermer werd dan ook noodzakelijk geacht. Zo probeerde men immers conflicten te vermijden.

Alvorens non te worden, moest de kandidate in beide gemeenschappen de voorschriften bestuderen. Een jaina non stond als *kṣullikā* gedurende enige tijd onder toezicht van een geschikte non, en nadat zij de voorschriften bestudeerd had, werd zij tot non benoemd. Op dezelfde manier had een vrouw in de boeddhistische *saṅgha* als *śrāmaṇerī* (novice) kennis verworven over de tien *śikṣāpada's* (morele voorschriften) en als *śikṣamāṇā* gedurende tenminste twee jaar de zes regels bestudeerd. Onmiddellijk hierna volgde haar *upasampadā*.

Duidelijk essentiële verschillen tussen beide *saṅgha's* vinden we in de regels voor het toetreden tot de gemeenschap. Het *keśa-luñcana*-ritueel was in de jainistische *saṅgha* verplicht terwijl we hiervoor geen equivalent vinden in de voorschriften van de boeddhistische *saṅgha*. Boeddhistische nonnen lieten hun hoofdhaar slechts afscheren.

Reeds vóór haar inwijding in de jainistische *saṅgha* had [de *saṅgha*] kennis verworven over het (huishoudelijk) leven en over [de eventuele] ziektes en aandoeningen van de vrouw in kwestie. In de boeddhistische *saṅgha* daarentegen werd deze informatie pas op het moment van de *upasampadā* verworven. Bovendien kon [een kandidate] in de boeddhistische *saṅgha* de *upasampadā* verkrijgen door een bode te zenden. Een gelijkaardig voorbeeld is niet gevonden voor de jainistische *saṅgha*.

Ook de inwijdingsceremonie verschilde. De *śikṣamāṇā* moest een lange ceremonie ondergaan om de *upasampadā* te ontvangen in de boeddhistische *saṅgha*. De instemming van zowel de nonnengemeenschap als deze van de monnikengemeenschap was noodzakelijk. Om de *upasampadā* te bekomen werd eerst in de *bhikṣuṇī saṅgha*, vervolgens in de *bhikṣu saṅgha*, de *ñati* gedaan en deze motie werd drie keer herhaald. Wanneer de gemeenschap stil bleef was dit een teken dat zij instemde. De jainistische *saṅgha* kende niet zo'n lang ritueel. Nadat een vrouw als *kṣullikā* de *sāmāyika cāritra* ontvangen had, verwierf zij als non alle kennis over de rituelen en voorschriften. Hierna ontving ze van haar *pravartinī* de grote inwijding. Dit wordt volgens de jaina traditie *chedosthāpanīya* of *mahāvratārohaṇa* genoemd.

Eenmaal een kandidate de *upasampadā* ontvangen had werd ze ingelicht over drie hulpmiddelen (*nissaya*) en de acht *akaraṇīya karma's*. We vinden geen vermelding van gelijkwaardige gebruiken en geboden voor de jainistische *saṅgha*, hoewel deze ook daar nageleefd werden.

Nawoord

Uitgaande van de veronderstelling dat binnen het bestek van een licenciaatsverhandeling onmogelijk een alomvattende synthese kan gemaakt worden over de boeddhistische en de jainistische nonnengemeenschap, heb ik daarom geprobeerd om aan de hand van een aantal concrete thema's antwoorden te vinden op een paar essentiële vragen. Ik herneem deze kort: in welke sociohistorische context moeten we de opkomst van het boeddhisme en het jainisme situeren; in welke mate beïnvloedde de normen en gebruiken van de toenmalige Indische samenleving de wijze waarop de *bhikṣuṇī*'s geïnstitutionaliseerd werden in de respectievelijke *saṅgha*'s? Of nog: hoe moeten we de aanvankelijke weigering van Boeddha om vrouwen toe te laten de *pravrajyā* te ondernemen begrijpen? Boden de jainistische en boeddhistische *bhikṣuṇī saṅgha* nieuwe vooruitzichten aan de Indische vrouw?

Ik ben mij ervan bewust dat de inzichten en conclusies die ik doorheen mijn thesis geformuleerd heb - en die telkens werden samengevat in de laatste paragraaf van elk hoofdstuk - nog diepgaander onderzoek vereisen om ze als definitieve stellingen naar voren te kunnen schuiven. Zij staan bijgevolg open voor discussie, die ik ten zeerste aanmoedig!

Het weze echter duidelijk dat voor de juiste interpretatie van elke gebeurtenis, voorschrift enz. die beschreven staan in de jainistische en boeddhistische teksten, deze vanuit een zo ruim mogelijke sociohistorische context geanalyseerd dienen te worden.

Tenslotte zou ik elke vorm van diepgaander onderzoek willen aanmoedigen. Het is waar dat er over de boeddhistische nonnengemeenschap reeds uitputtelijk

geschreven is. Over de jainistische nonnengemeenschap zijn er reeds aanzienlijk minder werken voorhanden en een wetenschappelijk werk dat beide gemeenschappen vergelijkt en analyseert zijn uiterst zeldzaam.

Bibliografie

ALTEKAR, A.S., 1938: The Position of Women in Hindu Civilisation; from prehistoric times to the present day. Benares: The Culture Publication House.

BACHRACH, A.G. (ed., e.a.), 1980-1984: Moderne Encyclopedie van de Wereldliteratuur; tien delen. Antwerpen: De Standaard Antwerpen.

BEAL, S., 1958: Chinese Accounts of India. Travels of Hiouen-Thsang, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang; Vol II-III. In: Buddhist Records of Western Worlds. Calcutta: Susil Gupta.

BECHERT, H. (ed.), 1992: The Dating of the Historical Buddha; Part 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BHATT, G.H. (ed., e.a.), 1960-1975: The Vālmiki-Rāmāyaṇa; Critically edited for the First Time. Baroda: Oriental Institute.

BLACKSTONE, K.R., 2000[1998]: Women in the Footsteps of the Buddha; Struggle for Liberation in the Therīgāthā. Delhi: Motilal Banarsidass.

BLOOMFIELD, M., 1899: The Atharvaveda. Strassburg: Karl J. Trübner.

CHANCHREEK, K.L. & MAHESH, K., 2004: Jain Agamas; An Introduction to Canonical Literature. New Delhi: Shree Publishers & Distributors.

CUNILĀL, M. [1937], Sthānāṅga.

DAVIES, C.C., 1949: An Historical Atlas of the Indian Peninsula. England: Oxford University Press.

DESSEIN, B. & HEIRMAN, A., 1999: Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap; een inleiding tot geschiedenis, filosofie en kloosterleven. Gent: Academia Press.

EDGERTON, F., 1953: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary; Vol II: Dictionary. New Haven: Yale University Press.

EVERAERT, C., 2004: Basisgrammatica van het Hindi; met illustraties uit de moderne Hindi literatuur. Gent: Academia Press.

DAVIS, C.C., 1949: An Historical Atlas of the Indian Penninsula. Oxford: Oxford University Press.

DONIGER, W., 1993: Masquerading Mothers and False Fathers in Ancient Indian Mythology. Netherlands: Gonda lecture.

DOWSON, J., 1968¹¹: A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature. London: Routledge & Kegan Paul.

DUNDAS, P., 1992: The Jains. London: Routledge.

GRASSMANN, H., 1873: Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig: Brockhaus.

HEIRMAN, A., 2002: 'The Discipline in Four Parts;' Rules for Nuns according to the Dharmaguptakavinaya; Part I Introduction. Delhi: Motilal Banarsidass.

HORNER, I.B., 1930: Women under Primitive Buddhism; The position of laywomen and almswomen in early buddhist times, followed by a history of the 'Order of Almswomen'. Amsterdam: Philo Press.

HORNER, I.B., 1951: The Book of The Discipline (Vinaya-Piṭaka); Volume IV (Mahāvagga). Bristol: Burleigh Press.

HORNER, I.B., 1952: The Book of The Discipline (Vinaya-Piṭaka); Volume V (Cullavagga). Bristol: Burleigh Press.

HORNER, I.B., 1966: The Book of The Discipline (Vinaya-Piṭaka); Volume VI (Parivāra). London: Stephen Austin and Sons.

HUME, R.E., 1934²: The Thirteen Principal Upanishads; Translated from the Sanskrit with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography. London: Oxford University Press.

HÜSKEN, U., 1997: Die Vorschriften Für die Buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin. Berlin: Dietrich Reimer.

JAIN, J.P., 1999[1975]: Religion and Culture of the Jains. New Delhi: Bharatiya Jnanpith.

JAIN, J.C., 1947: Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons; an Administrative, Economic, Social and Geographical Survey of Ancient India based on the Jain Canons. Bombay: New Book Company.

JAIN, K.C., 1991²: Lord Mahāvīra and his Times. Delhi: Motilal Banarsidass.

JAINI, P.S., 1979: The Jaina Path of Purification. California: University of California Press.

JOSHI, K.L. (ed.), 2001²: Ṛgveda Saṁhitā; Sanskrit text, English translation and notes. Vol I-IV. Delhi: Parimal Publications.

KANE, M.P., 1958: History of Dharmasāstra, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India; Vol V, Part I-II. Poona: Aryabhusan Press.

LAW, B.C., 1954: Historical Geography of Ancient India. Paris: Société Asiatique de Paris.

LING, T., 1976: Boeddha. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.

MANI, V., 1989[1964]: Puranic Encyclopaedia; a Comprehensive Dictionary with special reference to the epic and purāṇic literature. Delhi: Motilal Banarsidass.

MACDONELL, A.A., 2000[1993]: A Vedic Grammar for Students. Delhi: Motilal Banarsidass.

MCGREGOR, R.S. (ed.), 2001[1993]: The Oxford Hindi-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press.

MONIER, M.W., 2002[1899]: A Sanskrit English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass.

OLDENBERG, H. (ed.), 1879: The Vinaya Piṭakaṃ. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language; Vol I (Mahāvagga). London/Edinburgh: Williams & Norgate.

OLDENBERG, H. (ed.), 1880: The Vinaya Piṭakaṃ. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language; Vol II (Cullavagga). London/Edinburgh: Williams & Norgate.

OLDENBERG, H. (ed.), 1881-1882: The Vinaya Piṭakaṃ. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language; Vol III-IV (The Suttavibhaṅga). London/Edinburgh: Williams & Norgate.

OLDENBERG, H. (ed.), 1883: The Vinaya Piṭakaṃ. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language; Vol V (The Parivāra). London/Edinburgh: Williams & Norgate.

PARRY, J.P., 1994: Death in Banaras. Cambridge: Cambridge University Press.

PAUL, D.Y., 1985²: Women in Buddhism; Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition. California/London: University of California Press.

POLLOCK, S.I., 1986-1991: The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India; Vol II-III Aranyakāṇḍa; Introduction, Translation, and Annotation. Princeton: Princeton University Press.

PRATĀP, A., [1986]: *jain aur bauddh bhikṣuṇī saṅgha; ek tulanātmaka adhyayana*. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidhyāśram.

PREBISH, C.S., 1975: Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins. New York: The Pennsylvania State University Press.

RENOU, L. (ed.), 1943-1959: Les Upanishad; Texte et traduction sous la direction de Louis Renou. Paris: Librairie d'amérique et d'orient.

ROTH, G. (ed.), 1970: Bhikṣuṇī-Vinaya; Manual of Discipline for Buddhist Nuns including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin. Patna: Jayaswal Research Institue.

SHĀNTĀ , N., 1997: The Unknown Pilgrims; The Voice of the Sādhvīs: The History, Spirituality and Life of the Jaina Women Ascetics. Delhi: Sri Satguru Publications.

SCHWARTZBERG, J.E. (ed.), 1978: A Historical Atlas of South Asia. Chicago/London: The University of Chicago Press.

SHETH, P.H., 1963²: Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo; A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references. Dehli: Motilal Banarsidass.

SÖRENSEN, S., 1963²: An Index to the Names in the Mahābhārata. Delhi: Motilal Banarsidass.

SUBRAHMANIAN, N.S. 1985: Encyclopaedia of the Upaniṣads. New Delhi: Sterling Publishers.

THOMAS, E.J., 1969³: The Life of Buddha; as legend and history. London: Routledge & Regan Paul.

THOMAS, E.J., 1971²: The History of Buddhist Thought. London: Routledge & Regan Paul.

UPADHYE, A.N. (ed., e.a.), 1977: Mahāvīra and his Teachings. Bombay: Navajivan Press.

VAN GOOR, M.E.L., 1915: De Buddhistische Non; geschetst naar gegevens der Pāli-literatuur. Leiden: Brill.

WHITNEY, W.D., 2000⁵: Sanskrit Grammar; including both, the classical language and the older dialects of Veda and Brāhmaṇa. Delhi: Motilal Banarsidass.

Whitney, W.D., 1905: Atharva-Veda Saṃhitā; Translated with a Critical and Exegetical Commentary; Vol VII-VIII. Cambridge: Harvard University.

WIJAYARATNA, M., 1991: Les Moniales Bouddhistes; naissance et développement du monachisme féminin. Paris: Les éditions du cerf.

Tijdschriften

HEIRMAN, A. "Buddhist Nuns", *JlABS* XXIV [2001].

KEITH, B.A. "Mahāvīra and the Buddha", *BSOAS* [1930-1932].

Bijlage 1

Kaart 1a: Het Maurya-imperium
(321-181 v.o.T.)

Bijlage 2

**Kaart 1b: Het Maurya-imperium en de contemporaine
heersers
(c. 325-175 v.o.T.)**

Bijlage 3

Kaart 2: Het Maurya-imperium onder het bewind van
Aśoka
(c. 270-230 v.o.T.)

**Kaart 3: Het Magadha-imperium
(c. 560–325 v.o.T.)**

Referentie:

Rājagṛha (<i>Rājagaha</i>)	G4
<u>Pāṭaliputra</u>	<u>G4</u>
Śrāvastī (<i>Sāvattihī</i>)	F4
<u>Gaṅgā</u>	<u>E3</u>
Śoṇa	F4

Kaart 4: De zestien grote rijken of
mahājanapada's

Bijlage 6

Kaart 5: Het Middenland

Referentie:

Madhyadeśa E5-G5

(*Majjhimadesa*)

Kaliṅga F6

**Kaart 6: De haard van het boeddhisme en het
jainisme**

Referentie:

Kausāmbī (<i>Kosāmbī</i>)	E5
Vārāṇasī/Kāśī (<i>Bārāṇasī</i>)	F5
Vaiśālī (<i>Vesālī</i>)	F5
Kaplilavastu (<i>Kapilavatthu</i>)	F4
Mathurā	D4
Mithilā	G4

Bijlage 8

Kaart 7: Karnāṭaka

De *pātimokkha*-voorschriften

Vergelijkingstabel van de *pātimokkha*-voorschriften voor
bhikṣu's en *bhikṣuṇī's*:

Het jaina universum: Loka-ākāśa

- A. De onderwereld (*adho-loka*), is bewoond door hellewezens (*nāraki*) en sommige halfgoden zoals demonen en giganten.
- B. De middenwereld (*madhya-loka*), bestaat uit een systeem van alternerende continenten en oceanen. Het centraal gelegen continent is de Jambūdvīpa waarin de mensen en dieren leven.
- C. De goddelijke wereld (*ūrdhva-loka*), is bewoond door hemelse wezens.
- D. De siddha-loka, is de vaste verblijfplaats van bevrijde zielen (*jīva's*).
- E. Sommige verblijfplaatsen zijn enkel bewoond door wezens met één zintuigelijk vermogen (*ekendriya's*).

Index

A

Abhidhammapiṭaka, 22
Abhinandana, 66
ābhyantara, 14, 15
absorptie, 10
Ācārāṅga, 67
achtvoudige pad, 12, 36
Aḍḍhakāśī, 84, 104
ademhaling, 10
adhikaraṇa-samatha, 24, 28
Āditya, 57
Āgama, 3, 15, 47, 53, 66, 67, 77, 79, 80, 88
Ajātasatru, 3
Ajita, 66
ālocanā, 15
Ambapālī, 83
Āmbhrī, 56, 59
anāgāmiphala, 71
Ānanda, 30, 31, 38, 45, 46, 68, 71, 72, 74, 76
Ananta, 66
Anāthapiṇḍaka, 84
Aṅga, 4, 5, 48
Aṅguttara Nikāya, 5
aniyatanā, 24
Antakṛtadaśāṅga, 80, 97, 98
antaravāsaka, 91
antarāyika, 90, 92, 100, 104
Anupamā, 86
Anuttaraupapātikaśā, 3
Apālā, 56
Ara, 66
Āraṇyaka, 7, 8, 11, 54
arhatva, 71
Ariṣṭanemi, 66, 80
Ārtabhāga, 10
āryā, 100
aspirante, 22, 38, 39, 42, 73, 91, 96, 99, 101
Aśoka, 2, 118
Āśvinagoden, 58
āsrava, 14
Assaka, 5
āstika, 8
āsura vivāha, 18
ātman, 9, 10, 11, 12, 59, 60
atomen, 13
aṭṭhagarudhamma, 72
aṭṭhavācika, 101
avāmaudarya, 14
Avanti, 5
avavāda, 33, 34, 73
avidyā, 12

B

bāhya, 14
begeerte, 12, 24, 103

Bhadrā, 83
Bhadrabāhu, 1
Bhikkhunīvibhaṅga, 22, 29, 32, 38, 39, 44, 96, 101, 103
bhikṣā-caryā, 14
bhṛgu's, 55
Bihār, 6, 102
Bimbisāra, 3, 6, 41
bode, 103, 106
Brahmacārināśrama, 58
brahman, 9, 10, 11, 59
Brāhmaṇa, 7, 10, 11, 54, 115
brahmavādinīs, 17
Brāhmī, 85
Bṛhadāraṇyaka, 10, 59, 64
Bṛhatkalpa, 89

C

Campā, 6, 48, 51
Candanā, 48, 49, 50, 51, 52, 86
Candragupta, 1, 2
Candraprabha, 66
catutthakamma, 101
Ceḍi, 5
chabbaggiya bhikkhuniyo, 43
Charpentier, 2
cheda, 15
Chedasūtra, 15, 89, 95
concentratie, 10, 12, 15, 68
contemplatie, 10

D

Daśavaikālikasūtra, 3, 95
dikṣā, 15, 51, 93, 95, 97, 98
dikṣā-mahotsava, 97, 98
Devadatta, 39
devāra, 93
Dhammadinnā, 81
Dhanaśrī, 79
Dhanāvaha, 49, 50, 51
Dhanya, 77
dhāraṇā, 10
Dharma, 18, 66, 112
Dharmaśāstra, 18, 112
Dhīrā, 83
Dhṛtarāṣṭra, 62
dhyāna, 10, 15
Digambara, 1, 52
dukkata, 27, 34
Durkheims, 7
duḥkha, 11

E

eczema, 42, 90
epilepsie, 42, 90
eunuch, 40, 90, 92

G

Gandhāra, 5
Gāndhārī, 62

Ganges, 6
Gangesvlakte, 5, 7
Gayā, 6
Ghoṣā, 56, 58
Girivraja, 6
grantha, 88, 97, 98
gṛhasthāśrama, 58, 60
Guptā, 86
guru, 18, 78
gurudharma, 26, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 43, 44, 45, 46,
72, 73, 74, 75, 99

H

Hemacandra, 1
hermafrodit, 90
Hiouen-Thsang, 76, 109

I

ijzerontginning, 7
imperialisme, 5

J

Jacobi, 1
Jāmbakumāra, 80
Janaka, 63
jīva, 13, 14, 15, 125
jñāna, 8, 9, 11, 15, 68
jñaptikarman, 101
Jñātādharmakathā, 3, 79

K

kṣatriya, 19, 48, 63, 83
Kaliṅga, 79, 121
Kalpasūtra, 49, 66
Kapilavastu, 6
Kappitaka, 43
karman, 9, 12, 13, 14, 59
Karakāṇḍu, 79, 89
Karnāṭaka, 98, 123
Kāśī, 4, 5, 6, 104, 122
Kāṣṭhahāraka, 77
Kaṭha Upaniṣad, 9
Kauśāmbī, 6, 48, 51, 81, 122
Kauṇḍanya, 83
kāyakleśa, 14
kāyotsarga, 15
Kesī, 89
kevalin, 51
Kośā, 80
Kośāla, 4, 5
Komboja, 5
kosmische orde, 8, 11
Kṛśā Gautamī, 81
Kṛṣṇa, 63, 80, 98
Kūṇika, 3
Kuntī, 62, 63
Kunthu, 66
Kuṇḍalakeśā, 82
Kuru, 5
Kūṭāgāra-zaal, 30, 68, 70
Kṣullaka, 95
Kṣullakakumāra, 79, 89
kṣullikā, 95, 105, 106

L

Licchavi, 4
loka, 13, 15, 125
Loka-ākāśa, 125

M

Madhyadeśa, 5, 121
Magadha, 1, 3, 4, 5, 6, 41, 119
Mahābhārata, 61, 62, 63, 64, 114
Mahāmaudgalyāyana, 83, 84
Mahāprajāpati, 30, 31, 32, 38, 45,
68, 69, 72, 76, 83, 89, 99
Mahāsāṅghika, 71, 74, 75, 91, 92
Mahāvāna, 70
Mahinda, 2
Maitreyī, 60, 61, 64
Maitri Upaniṣad, 10, 11
Majjhimadesa, 5, 121
Malla, 4, 5
Mallī, 77
Malli, 52, 66, 79, 80
mānatta, 25, 37, 73
maṇḍala, 56
mañjeṭṭhikā ziekte, 75
Mathurā, 76, 122
Matsya, 5
Maurya-imperium, 1, 2, 116, 117,
118
meditatie, 10, 77
Meghiya, 69
melaatsheid, 42, 90
menstruatie, 53, 90
Metārya, 77
Mithilā, 6, 63, 79, 122
Mitra, 57
Mitrā, 83
mokṣa, 10, 11, 14, 15, 50, 51, 52,
66, 97
Muktā, 85
Mūlasūtra, 3, 67, 78
muni, 54, 55, 56, 60
Munisuvrata, 66
Muṇḍaka, 59

N

Nāgasamāla, 69
Nāgita, 69
namaskāra-mantra, 15, 50
Nami, 66
Nandā, 83
Nandiṣeṇā, 77
nāstika, 8
ñati, 100, 101, 106
ñatikamma, 101
Nemi, 66
Nirayāvalisūtra, 88
nirvāṇa, 1, 2, 4, 12, 92
nissaggiya-pācittiya, 23, 25
nissaya, 102, 106
niyoga, 19, 20, 82

O

oerbeginsel, 9, 11
oeroffer, 8
offerstelsel, 7, 8, 11

onwetendheid, 12, 28

P

Pañcāla, 5
pañcamahāvratā, 67
pañcamuṣṭi-keśa-luñcana, 97
pācittiya, 24, 25, 26, 29, 32, 38, 39, 43, 44, 96, 101
Padmaprabha, 66
Padmāvati, 79, 89
Paṭācārā, 81, 82
Pāṭaliputra, 1, 3, 119
pāṭidesaniya, 24, 27
pāpa, 14
pārājika, 23, 24, 38, 103
Pārśva, 66
Paravartī Granth, 66
pārisuddhi, 28
parivrājikā, 57, 60
parvartini, 20
pātimokkha, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 36, 37, 68, 73, 124
Pātimokkha, 22, 23, 34
Pāṃbabba, 98
Pāvā, 4
pavattinī, 38, 91
Pippalāda, 59
Poṭṭilā, 79
prāṇāyāma, 10
Prasenajit, 6
Praśna Upaniṣad, 59
pratikramaṇa, 15
pratyāhāra, 10
pravāraṇā-ceremonie, 35, 36, 73
pravartini, 93, 97, 101, 106
prāyaścitta, 15
puberteitshuwelij, 20
pudgala, 13
puṇya, 14
Purāṇa, 5
Pūrṇikā, 84
Pūṣpacūlā, 77

R

Rādha, 69
Rājagṛha, 3, 6, 46, 76, 119
Rājimatī, 78
Rāma, 61, 62
Rāmāyaṇa, 61, 62, 64, 109, 113
rasaparityāga, 14
Ṛgveda, 8, 18, 54, 55, 56, 112
Romaśā, 56
Ṛṣbha, 66
ṛṣi, 54, 55, 56, 59, 60
ṛṣikā, 56
ṛta, 8
Rudra, 57

S

Śabarī, 62
sādhvī, 51, 97
sadyodvāhās, 17
saṅghādisesa, 23, 25, 26
Saṅghamitrā, 96, 102
saṅghāṭi, 91
satī, 19, 20, 21

Śaka, 98
sakṛdāgāmiphala, 71
Sāketa, 6
Śākya, 6, 30, 33, 38, 45, 71
saṃkacchika, 91
saṃnyāsini, 57, 61, 63
Saṃnyāsināśrama, 58
samādhi, 10
sāmaṇera, 42
Samavāyāṅga, 66
Sambhava, 66
Sanatkumāra, 77
Śānti, 62, 63, 66
Scheppingshymne, 8
sekhiya-dhamma, 24, 27
setaṭṭhikā plaag, 75
Śītala, 66
Śivabhūti, 77, 79
śikṣamāṇā, 22, 26, 91, 96, 99, 101, 104, 105, 106
Sītā, 61, 62
smṛti, 18
Śoṇa, 6, 119
sociale etiquette, 43
ṣoḍaśa mahājanapada, 5
Sokhā, 84
solasamahājanapada, 5
sotāpattiphala, 71
Śrāvastī, 6, 71, 79, 82, 84, 119
Śreṇika, 3
Śreyāṃsa, 66
śrāvaka, 49, 98
Sthūlabhadra, 1, 79, 80
Sthānāṅga, 77, 78, 87, 88, 95
sthavara, 13
sthavira, 1
stupa, 43, 76
sūtra, 3, 46, 47, 66, 67, 78, 95
Sūtrakṛtāṅga, 67
Subhadrā, 88
Sudinnikā, 82, 93
śūdra, 18, 63
Sūrasena, 5
Sūryāsāvitri, 56, 58
Sukumālikā, 79
Sulabhā, 63, 64
Sumati, 66
Sumodhā, 86
Sundarī, 81, 86
Supārśva, 66
Suttapiṭaka, 5, 22
Suvratā, 86
Suvidhi, 66
Śyāmā, 81
Śyāmāvati, 81
Śvetāśvatara Upaniṣad, 9
Śvetāmbara, 1, 52, 66, 80

T

Tapas, 14
tarka, 10
Tathāgata, 70, 71, 74
tering, 42, 90
Therīgāthā, 81, 83, 84, 109
Thullanandā, 39
ticivara, 91
Tipiṭaka, 22
tīrthaṅkara, 46, 52, 66, 77, 80, 97
Tiṣyā, 83

tr̥ṣṇā, 12
trasa, 13
Triṣaṣṭiśalāpuruṣacarita, 1

U

Ubbirī, 81
udakasāṭikā, 91
udvāha, 16
Ujjayinī, 2
upādhyāyā, 99, 100, 101
Upāli, 43, 46
upanayana, 17, 18
Upaniṣaden, 7, 8, 9, 10, 59
upasampadā, 22, 37, 38, 70, 72, 84,
89, 91, 92, 94, 96, 99, 101, 103,
104, 105, 106
upasthāpana, 15
uposatha-ceremonie, 28, 33, 44, 73
Utpalavarṇā, 82
Uttarā, 79
Uttarādhyayana, 67, 78, 80
Uttarādhyayanasūtra, 78
uttarāsaṅga, 91

V

Vairasvāmī, 78
Vaiśālī, 6, 68, 69, 70, 83, 122
vaiyāvṛtya, 15
Vaṁsa, 5
Vānaprasthāśrama, 58
Vardhamāna, 48, 66
varṇa-systeem, 64
Varuṇa, 57
Vāsiṣṭhī, 78, 81

Vasu, 57
Vasumatī, 48, 49, 51
Vāsupūjya, 66
vātaraśanā, 54, 55
vātasya, 55
Vṛjī, 4, 5
vṛttiparisāṅkhyānas, 14, 50
Veda, 8, 17, 54, 56, 57, 58, 60,
61, 110, 115
Veluvana park, 3
Viśvavārā, 56
Viśvadeva, 57
vijf aggregaten, 12, 83
Vimala, 66, 83
Vinayapiṭaka, 22
viveka, 15
viviktaśayyāsana, 14
volle ordinatie, 22, 38, 84, 89,
91, 99
Vyavahārasūtra, 95
vyutsarga, 15

Y

yajña, 11
Yājñavalkya, 10, 18, 60
Yasa, 32
Yaśabhadrā, 79, 89
yati, 54, 56
yoga, 10, 63

Z

zwagerhuwelijk, 19, 21, 82
zweren, 90