

LÝ DUYÊN KHỞI (DEPENDENT ORIGATION)

Ajahn Brahm

Tu viện Bodhinyana, Tây Úc, tháng 10-2002

Viết dịch: Nguyễn Nhật Trần Như Mai (2020)



Lời giới thiệu của Ajahn Brahmali: Đây là một bài nghị luận về Lý Duyên Khởi được Ajahn Brahm viết lần đầu tiên hơn hai thập niên trước. Vào lúc đó, ngài quan tâm nhiều hơn đến những chi tiết phức tạp trong việc giảng dạy kinh điển. Vì lý do đó bài nghị luận này có tính cách hoàn toàn chuyên môn, so với những gì ngài giảng dạy hiện nay. Một trong những học giả Phật học nổi tiếng nhất hiện nay về kinh điển Phật giáo đương đại là Ngài Bhikkhu Bodhi, đã nói với tôi rằng “Đây là bài tham luận hay nhất mà tôi được đọc về đề tài này”.

*Source: Thư viện Hoa Sen, thuvienhoasen.org
Date: 26/10/2020 8:41 AM*

Mục lục

Dẫn nhập

1. Lý Duyên Khởi – mô tả tiêu chuẩn
 - 1.1 Ý nghĩa của mười hai nhân duyên như Đức Phật đã định nghĩa
 - 1.2 Luật Nhân Quả và mười hai nhân duyên
2. Về ý nghĩa của từ “Sanditthika” và “Akalika”
3. Luật Nhân Quả và “điều kiện cần và đủ”
4. Hiểu sai nghĩa Kinh
5. Mục đích của Lý Duyên Khởi
 - 5.1 Tái sinh mà không có linh hồn(/ cái ngã)
 - 5.2 Đời sống là gì?
 - 5.3 Tại sao có khổ?



Dẫn Nhập

Lời Phật dạy về *paticca samuppāda*, thường được dịch là “Lý Duyên Khởi”, là cốt lõi của Giáo Pháp (Chân lý) đã được Đức Phật thực chứng vào đêm ngài đắc quả giác ngộ. Như đã được ghi nhận trong kinh điển (Trung Bộ Kinh số 28) Đức Phật đã dạy rằng:

“Ai thấy Lý Duyên Khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy Lý Duyên Khởi”.

Hơn nữa, việc hiểu được Lý Duyên Khởi là một phần thiết yếu của tuệ giác phá vỡ vô minh để đưa hành giả vào trạng thái của “một vị đã nhập vào dòng thánh /đắc quả Nhập Lưu (*sotāpanna*)”, được chỉ định là sẽ đắc quả giác ngộ hoàn toàn trong vòng tối đa là bảy đời nữa. Đức Phật đã xác định rằng vị đã nhập vào dòng thánh được xem là đã sở hữu năm đức tính (Tương Ưng BK 12.27; AN 5.25):

1. Có niềm tin bất động vào Đức Phật, và ngược lại là không tin vào các lãnh đạo tôn giáo khác.
2. Có niềm tin bất động vào Giáo Pháp, và ngược lại là không tin vào giáo lý của các tôn giáo khác.
3. Có niềm tin bất động đối với Tăng Đoàn, là những thành viên đã giác ngộ của cộng đồng tăng chúng.
4. Có tiêu chuẩn đức hạnh rất cao, “thân cận với các bậc đã giác ngộ”.
5. Đã thông hiểu chính xác Lý Duyên Khởi, và mối quan hệ nhân quả tất yếu của chúng (*idappaccayatā*)

Vì thế thật công bằng khi nói rằng chỉ có những vị đã giác ngộ mới có thể thông hiểu chính xác Lý Duyên Khởi, đó là những vị đã đắc quả Nhập Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và các bậc A-la-hán. Chúng ta cần phải đi một đoạn đường dài tìm hiểu để trả lời câu hỏi, ‘Tại sao có nhiều ý kiến khác nhau về ý nghĩa của Lý Duyên Khởi?’

Trong bài nghị luận này, tôi sẽ bàn về ý nghĩa của mười hai nhân duyên tạo thành sự mô tả tiêu chuẩn về Lý Duyên Khởi. Rồi tôi sẽ phân tích bản chất của những nhân duyên kết nối mỗi cặp yếu tố kế cận nhau, sử dụng kiểu mẫu quan hệ nhân quả của Tây phương. Sau khi giải thích những gì Đức Phật muốn nói về Lý Duyên Khởi, tôi sẽ xem xét đến câu hỏi có lẽ rất thú vị là: tại sao Đức Phật đã đặt nặng tầm quan trọng của Lý Duyên Khởi như thế? Mục đích của việc này là gì? Trong phần cuối, tôi sẽ trình bày chức năng của Lý Duyên Khởi gồm ba phương diện:

1. Để giải thích làm thế nào có thể có luân hồi mà không có một linh hồn (/ một cái ngã).
2. Để trả lời câu hỏi “Đời sống là gì?”
3. Để hiểu tại sao có đau khổ, và đau khổ chấm dứt từ đâu.

Vậy chúng ta hãy bắt đầu xem Đức Phật muốn nói gì về Lý Duyên Khởi.



1. Lý Duyên Khởi - mô tả tiêu chuẩn

Do nhân duyên Vô minh sinh ra Hành;
Do nhân duyên Hành sinh ra Thức
Do nhân duyên Thức sinh ra Danh Sắc
Do nhân duyên Danh Sắc sinh ra Lục Xứ
Do nhân duyên Lục Xứ sinh ra Xúc
Do nhân duyên Xúc sinh ra Thọ
Do nhân duyên Thọ sinh ra Ái
Do nhân duyên Ái sinh ra Thủ
Do nhân duyên Thủ sinh ra Hữu
Do nhân duyên Hữu đưa đến Sinh
Do nhân duyên Sinh đưa đến già, chết, sầu bi, than vãn, đau đốn, bất như ý, tuyệt vọng.

Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn trong cuộc đời này.

Nhưng do sự đoạn diệt không còn dấu vết của Vô minh sẽ đưa đến sự đoạn diệt của Hành;

Do sự đoạn diệt của Hành đưa đến sự đoạn diệt của Thức;
Do sự đoạn diệt của Thức đưa đến sự đoạn diệt của Danh Sắc;
Do sự đoạn diệt của Danh Sắc đưa đến sự đoạn diệt của Lục Xứ;
Do sự đoạn diệt của Lục Xứ đưa đến sự đoạn diệt của Xúc;
Do sự đoạn diệt của Xúc đưa đến sự đoạn diệt của Thọ;
Do sự đoạn diệt của Thọ đưa đến sự đoạn diệt của Ái;
Do sự đoạn diệt của Ái đưa đến sự đoạn diệt của Thủ;
Từ sự đoạn diệt của Thủ đưa đến sự đoạn diệt của Hữu;
Do sự đoạn diệt của Hữu đưa đến sự đoạn diệt của Sinh;
Do sự đoạn diệt của Sinh đưa đến sự đoạn diệt của già, chết, sầu bi, than vãn, đau đốn, bất như ý, tuyệt vọng.

Đó là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn trong cuộc đời này
(Tương Ứng BK 12.1)

1.1 Ý nghĩa của mười hai nhân duyên, như Đức Phật đã định nghĩa

Đối với chúng ta, hiểu chính xác những gì Đức Phật muốn nói về mười hai nhân duyên thật là quan trọng. May mắn thay khi Đức Phật giảng dạy Giáo Pháp, Ngài cũng giải thích rất chi tiết ý nghĩa những gì Ngài nói. Phải công nhận rằng có một vài từ ngữ đã được dùng trong những ngữ cảnh hơi khác nhau trong nhiều bài kinh khác nhau. Tuy nhiên, kinh Tương Ưng Nhân Duyên (Nidāna Samyutta - Tương Ưng BK 12), là một tập hợp các bài kinh hoàn toàn liên quan đến Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*). Bài kinh thứ hai trong tập hợp này là Kinh Phân Tích (Vibhanga Sutta) (Tương Ưng BK 12.2). *Vibhanga* nghĩa là sự giải thích ý nghĩa những từ ngữ được dùng. Trong bài kinh này, Đức Phật đã đưa ra lời giải thích rõ ràng nhất về ý nghĩa của những từ ngữ liên quan đến Lý Duyên Khởi.

Tôi sử dụng bản dịch Kinh Phân Tích (Vibhanga Sutta) của Bhikkhu Bodhi, và sẽ giải thích ý nghĩa của mười hai từ ngữ về nhân duyên này. Cũng vậy, nhờ vào sự trợ giúp của một vài bài kinh khác, ý nghĩa của hai từ ngữ vốn đã gây tranh cãi nhiều nhất cũng sẽ được làm sáng tỏ.

Trước tiên, Đức Phật nói:

‘Này, các Tỷ kheo, thế nào là già-chết?- Sự lão hóa của nhiều chúng sinh khác nhau thuộc nhiều chủng loại khác nhau, trở nên già yếu, răng rụng, tóc bạc, da nhăn, sinh lực suy tàn, các căn thoái hóa: như vậy gọi là già. Sự qua đời của nhiều chúng sinh khác nhau thuộc nhiều chủng loại khác nhau, bị hủy hoại, tan rã, biến mất, tử vong, mạng

chung, mẫn phân, ngũ uẩn lụy tàn, thân xác bị vất bỏ: như vậy gọi là chết. Như vậy, sự già yếu và vong thân này gọi là già-chết.'

Ở đây, rõ ràng là Đức Phật đã mô tả về cái chết theo ý nghĩa thông thường của từ này, chứ không phải là cái chết trong từng khoảnh khắc (momentary death (khanika manara): sự sinh diệt của các pháp trong từng sát-na) (mà một vài người thường hiểu lầm từ này). Nghĩa là cái chết mà bạn phải gọi công ty mai táng nhờ lo sắp xếp việc chôn cất.

'Và này các Tỷ kheo, thế nào là sinh? Sự ra đời của nhiều chúng sinh khác nhau thuộc nhiều chủng loại khác nhau, chúng được hạ sinh, nhập thai (vào bụng mẹ), tái sinh (abhinibbatti), biểu hiện các uẩn, hình thành các căn /xứ. Như vậy gọi là sinh.'

Ý nghĩa của cụm từ 'nhiều chủng loại khác nhau', được trích ra từ một đoạn kinh văn khác đặc biệt nói về Lý Duyên Khởi, đó là Kinh Đại Duyên (Mahānidāna Sutta- Trường Bộ Kinh 14):

'Do nhân duyên sinh đưa đến già-chết. Này Ananda, phải hiểu như thế nào câu nói này? Nếu hoàn toàn tuyệt đối không có sinh ở bất cứ dạng nào, bất cứ nơi nào – nghĩa là, không có sự sinh ra của Chư thiên ở thiên giới, của Càn-thác-bà ở Càn-thác-bà giới, của Dạ-xoa, Quỷ- thân, loài người, loài bốn chân, loài có cánh, loài bò sát ở các cõi giới của chúng - nếu không có sự sinh ra của chúng sinh, thuộc bất cứ chủng loại nào ở bất cứ cõi giới nào, như vậy, do hoàn toàn vắng mặt sinh, với sự chấm dứt của sinh, thì có thể tìm thấy già-chết hay không?'

- Bạch Thế Tôn, chắc chắn là không.

Một lần nữa, ở đây rõ ràng là *sinh* có ý nghĩa như chúng ta thường hiểu: đó là sự xuất hiện của một chúng sinh từ trong bụng mẹ, trong cảnh giới của loài người.

‘Và này các Tỷ-kheo, thế nào là hữu (bhava)? Có ba cảnh giới hiện hữu: dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Như vậy gọi là hữu.’

Bởi vì từ này, *bhava* (hữu), thường bị hiểu lầm, tôi sẽ giải thích ý nghĩa của nó với nhiều chi tiết hơn.

Sự phân loại *hữu* thành ba cảnh giới như trên đôi lúc được gọi là *Tam giới* (tiloka). *Dục giới* (*kāmaloka*) là những cảnh giới do ngũ dục thống trị. Đó là cảnh giới của loài người, loài súc sinh, ngựa quý, địa ngục, và đi lên đến cả cảnh giới của *chư thiên*, nhưng không bao gồm cảnh giới *Phạm thiên*. *Sắc giới* (*rūpaloka*) là những cảnh giới tinh lặng trong đó các vị thiên hiện hữu trong trạng thái chứng đắc các tầng thiên định. Cảnh giới này bắt đầu từ cõi trời *Phạm thiên* và bao gồm nhiều cảnh giới khác dựa trên các tầng thiên định cao hơn. *Vô sắc giới* (*arūpaloka*) là cảnh giới của tâm thuần tịnh, trong đó các vị thiên hiện hữu ở một trong những trạng thái chứng đắc tứ vô sắc định. *Sắc giới* và *Vô sắc giới* là những trải nghiệm chứng đắc các tầng thiên vào lúc hành giả qua đời và tiếp tục hiện hữu trong nhiều khoảng thời gian mệnh mỏng vô tận, vượt qua nhiều biến hoại của vũ trụ và đôi lúc được tính như hằng ngàn kiếp (aeons).

Để hiểu đầy đủ ý nghĩa của *hữu* (*bhava*), chúng ta phải tìm đến Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya – AN 3.76), trong bài kinh này, tôn giả Ānanda hỏi Đức Phật, “Thế nào là hữu?” Đức Phật trả lời bằng cách hỏi lại tôn giả Ānanda: “Nếu không có nghiệp chín muồi trong dục giới (*kāmmaloka*), có thể có sự hiện hữu trong cảnh giới do ngũ dục thống trị không?” Rồi Ngài hỏi cùng câu hỏi đó với hai cảnh giới kia: “Nếu không có nghiệp chín muồi trong sắc giới (*rūpaloka*),

có thể có sự hiện hữu trong sắc giới không?” “Nếu không có nghiệp chín muồi trong vô sắc giới (*arūpaloka*), có thể có sự hiện hữu trong vô sắc giới không?” Theo đó, tôn giả Ānanda đã trả lời: “Bạch Thế Tôn, chắc chắn là không.” cho mỗi câu hỏi. Rồi Đức Phật giải thích tiếp: “Vì vậy, này Ānanda, người có thể xem nghiệp (hành động của thân, khẩu, ý) như là cánh đồng, người có thể xem thức như là hạt giống, và người có thể xem ái như là chất ẩm. Như vậy, đối với những chúng sanh bị vô minh làm mê mờ và bị ái trói buộc, có sự hình thành của thức trong cảnh giới thấp kém này (trong dục giới (*hinadhātu*), nghĩa là những cảnh giới bị ngũ dục thống trị; và cũng như thế với hai cảnh giới cao hơn. Như vậy, trong tương lai sẽ có nhiều sự hiện hữu (*punabbhava*), tái sinh (*abhinibbatti*). Ở đây, Đức Phật đã cho thí dụ về cây cối mọc lên, với nghiệp là cánh đồng, và thức như là hạt giống, được nuôi dưỡng bởi chất ẩm là ái, để giải thích làm thế nào hữu (*bhava*) là nhân duyên của tái sinh (*jāti*).

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là thủ (đôi lúc được dịch là ‘nhiên liệu’)? Có bốn loại thủ: dục thủ, (tà) kiến thủ, giới cấm thủ, ngã chấp thủ. Như vậy gọi là thủ.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là ái? Có sáu loại ái: sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, và pháp ái. Như vậy gọi là ái.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là thọ (*vedanā*)? Có sáu loại cảm thọ: do mắt nhìn thấy sinh thọ, do tai nghe tiếng sinh thọ, do mũi ngửi hương sinh thọ, do lưỡi nếm vị sinh thọ, do thân xúc chạm sinh thọ, do ý nghĩ tưởng sinh thọ. Như vậy gọi là thọ.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là xúc? Có sáu loại xúc: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc, ý xúc. Như vậy gọi là xúc.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là lục xứ? Nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Như vậy gọi là lục xứ.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là danh sắc (*nāma-rūpa*)? Thọ, tưởng, ý chí (*cetanā*), xúc (*phassa*), và chú tâm/ tác ý (*manasikāra*): đây gọi là danh. Tứ đại và sắc xuất phát từ tứ đại: đây gọi là sắc. Như vậy, danh này và sắc này ghép lại với nhau thành danh-sắc.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là thức? Có sáu loại thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Như vậy gọi là thức.

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là hành (*sankhāra*)? Có ba loại hành này: thân hành, khẩu hành và ý hành. Như vậy gọi là hành.

Ý nghĩa của hành đôi lúc cũng gây tranh luận bởi vì đây là một từ có nhiều nghĩa khác nhau ở nhiều nơi khác nhau. Nếu người ta muốn thấy từ *sankhāra* được dùng như là nguyên nhân để tái sinh, người ta có thể tìm đến Kinh Hành Sanh (*Sankhārupapatti Sutta*) (Trung Bộ Kinh số 120). *Sankhārupapatti* nghĩa là “tái sinh theo hành”. Ở đây, Đức Phật nói về vấn đề làm thế nào một số chúng sanh sinh ra trong nhiều cảnh giới khác nhau tùy theo những hành động họ đã tạo từ thân, khẩu hoặc ý. Những hành động về thân-khẩu-ý đó, được thực hiện bằng ý chí (*cetanā*); và chính cái nghiệp này đã đưa đến tái sinh. Đây gọi là hành (*sankhāra*).

Trong một bài kinh khác (Tương Ưng BK 12.51), Đức Phật nói về vấn đề làm thế nào một người có vô minh (*avijjāgato*, “người đã có vô minh”) dự tính làm một thiện hành (*sankhāra*), thức của người này đi đến một chỗ thiện lành. Nếu người này dự tính làm một hành động bất thiện, thức của người này đi đến một chỗ bất thiện (*apupiñña*). Nếu người này dự tính làm một hành động trung tính (*āneñja sankhāra*) (đứng ở giữa, không thiện không ác), thì thức của người này sẽ đi đến chỗ ấy. Một lần nữa, điều này chứng tỏ rằng có ba loại hành (*sankhāra*)- thiện, bất thiện và trung tính – và hành (*sankhāra*) là hoạt động của nghiệp. Giống

như nghiệp có thể được tạo ra bằng thân, khẩu, ý, cũng vậy có ba loại hành - thân hành, khẩu hành và ý hành (*sankhāra*).

“Và này, các Tỷ kheo, thế nào là vô minh (*avijjā*)? Không hiểu về khổ, không hiểu về nguồn gốc của khổ, không hiểu về sự diệt khổ, và không hiểu về con đường đưa đến diệt khổ. Như vậy gọi là vô minh.

1.2 Luật Nhân Quả và Mười Hai Nhân Duyên

Cùng với Lý Duyên Khởi, Đức Phật cũng dạy về Luật Nhân Quả (*idappaccayatā*). Công thức tiêu chuẩn của Luật Nhân Quả như sau (Tương Ưng BK 12.21):

Khi cái này có thì cái kia có. Do cái này sinh nên cái kia sinh
Khi cái này không có thì cái kia không có. Do cái này diệt nên cái kia diệt

Đặc điểm đầu tiên của Luật Nhân Quả cần phải được nhấn mạnh là có một khoảng cách thời gian đáng kể giữa *nhân* và *quả*. Thật sai lầm khi cho rằng *quả* sẽ theo ngay sau *nhân*, hoặc *quả* xuất hiện cùng lúc với *nhân*. Theo Luật Nhân Quả của Phật giáo, *nhân* và *quả* của nó có thể cách xa nhau bằng bất cứ chiều dài thời gian nào.

Imasmim sati idam hoti

Imasmim asati idam na hoti

Hai câu Pali trên là cấu trúc ngữ pháp trong tiếng Pali gọi là “vị trí cách tuyệt đối”. Trong cuốn sách của Giáo sư A.K. Warder nhan đề “Pali Nhập Môn” (*Introduction to Pali*, trang 103), tác giả khẳng định rất rõ rằng, trong cấu trúc ngữ pháp như vậy, hành động phụ (*nhân*) có thể xảy ra trước hoặc cùng một lúc với hành động chính

(*quả*). Căn cứ theo tiếng Pali, cấu trúc ngữ pháp cho phép *nhân* đi trước *quả* bằng bất cứ khoảng cách thời gian nào.

Ví dụ, trong Kinh Tương Ưng Nhân Duyên (Nidāna Samyutta - Tương Ưng BK 12), Đức Phật khẳng định:

“Khi sinh có mặt, thì chết có mặt. Do có sinh nên có chết.

Như đã được trình bày rằng trong Kinh Tương Ưng Nhân Duyên, ‘*sinh*’ và ‘*chết*’ phải được hiểu theo nghĩa thông thường của chúng. Rõ ràng rằng *sinh* và *chết* không xảy ra cùng một lúc. *Sinh* cũng không xảy ra trước *chết* chỉ trong một khoảnh khắc. Đôi lúc *sinh* có thể xảy ra trước *chết* rất nhiều năm – 80, 90, 100 và thậm chí 120 năm.

Tôi đã nhấn mạnh điểm này bởi vì có những hiểu lầm về Lý Duyên Khởi mà một vài tác giả hiện đại đã trình bày về đề tài này. Sự thật vẫn là có thể có một khoảng cách thời gian rất lớn giữa *nhân* và *quả*.



2. Về ý nghĩa của từ “sanditthika” (có thể thấy bây giờ và ở đây) và “akālika” (ngay tức thời)

Một vài tác giả hiện đại đã gợi ý rằng *quả* phải xảy ra đồng thời với *nhân*, hoặc xảy ra chỉ một lúc sau đó, để một Giáo pháp đạt tiêu chuẩn “có thể thấy bây giờ và ở đây” và “ngay tức thời”. Họ lý luận rằng bởi vì Giáo pháp là “có thể thấy bây giờ và ở đây” (*sanditthika*) và “ngay tức thời” (*akālika*), và Lý Duyên Khởi là một trong những giáo lý cốt lõi của Giáo pháp, do đó Lý Duyên Khởi phải là “có thể thấy bây giờ và ở đây” (*sanditthika*) và “ngay tức thời” (*akālika*). Nhưng có phải *sanditthika* nghĩa là “có thể thấy bây giờ và ở đây” và *akālika* nghĩa là “ngay tức thời”? Như tôi sẽ trình bày sau đây, những lời phiên dịch ấy có thể dẫn đến sai lạc.

Đoạn kinh văn trong các bài kinh cho thấy rõ ràng nhất ý nghĩa của từ *sanditthika* là Đại Kinh Khổ Uẩn (*Mahadukkha-kkhandha Sutta* - Trung Bộ kinh số 13). Trong kinh này, những nguy hiểm của dục lạc giác quan được mô tả bằng bảy ví dụ về hậu quả có thể trải nghiệm trong đời này, và tất cả bảy ví dụ đó đều được mô tả là *sanditthika*. Điều này ngược lại với hậu quả của dục lạc giác quan được trải nghiệm sau khi chết, được mô tả trong đoạn kinh tiếp theo, và được gọi là *samparāyika*. Rõ ràng là *sanditthika* và *samparāyika* là hai từ trái nghĩa nhau. Trong ngữ cảnh này, *sanditthika* phải có nghĩa là “có thể thấy trong đời này”. Mặc dù một vài từ Pali mang ý nghĩa hơi khác nhau trong những ngữ cảnh khác nhau, điều này cũng hiếm thấy; và có vẻ hợp lý khi cho rằng *sanditthika* nghĩa là “có thể thấy trong đời này” trong tất cả những ngữ cảnh khác.

Sanditthika và *kālika* (trái nghĩa với *akālika*) được dùng với nhau trong một câu giúp làm hé lộ ý nghĩa của chúng, và đã xuất hiện ba lần trong các bài kinh (Tương Ưng BK 1.20, Tương Ưng BK 4.21, và Trung BK số 70). Những câu ấy có thay đổi đôi chút trong mỗi bài kinh, như sau:

-Tôi không theo đuổi những gì bị thời gian chi phối (/thuộc về tương lai), và không từ bỏ những gì có thể thấy trong đời này (/thiết thực hiện tại) (*N'aham sanditthikam hitvā, kālikam anudhāvāmi*)

-Tôi theo đuổi những gì có thể thấy trong đời này (/thiết thực hiện tại), và từ bỏ những gì bị thời gian chi phối (/thuộc về tương lai) (*Kālikam hitvā, sanditthikam anudhāvāmi*)

Trong ba ngữ cảnh đó, *sanditthika* và *kālika* rõ ràng là từ đối nghĩa, là hai từ trái nghĩa nhau. Như vậy, thật có lý khi cho rằng *akālika* (trái nghĩa với *kālika*), phải là từ đồng nghĩa với *sanditthika*. Nghĩa là *sanditthika* và *akālika* về cơ bản là đồng nghĩa. Cả hai đều nói về những gì “có thể thấy trong đời này”.

Ví dụ, Đức Phật đã khuyến khích những pháp hành như là *thiên quán về cái chết* (/ *niệm chết* - *maranassati*), rất nhiều tăng ni Phật tử đã thực hành pháp thiên quán này và đạt được kết quả giải thoát. *Thiên quán về cái chết* (*maranassati*) chắc chắn là một phần của Giáo Pháp vốn được xem là *sanditthika* và *akālika*. Vì thế nếu hai từ Pali này quả thật có ý nghĩa là “bây giờ và ở đây” và “ngay tức thời”, thì *thiên quán về cái chết* (*maranassati*) gần như không thể nào xảy ra được - người ta cần phải chết để có thể thiên quán về cái chết “bây giờ và ở đây” và “ngay tức thời”! Rõ ràng là *sanditthika* và *akālika* không có ý nghĩa như thế. Cả hai đều nói đến một cái gì có thể thấy trong đời này, trái ngược với những gì chỉ có thể biết sau khi chết.

Chính vì mỗi yếu tố trong mười hai nhân duyên thuộc Lý Duyên Khởi có thể được thấy trong đời này, và mối tương quan nhân quả của chúng cũng có thể thấy được trong đời này, mà Lý Duyên Khởi trải dài hơn một đời sống đạt tiêu chuẩn như một Pháp *sanditthika* và *akālika* (có thể thấy trong đời này).

Bạn có thể không trực tiếp thấy được cái chết của chính mình, nhưng bạn có thể thấy cái chết xảy ra hằng ngày trong các bệnh viện, trên truyền hình hay báo chí. Bạn không cần phải chờ đến kiếp sau để hiểu được sự thật về *chết*. Bạn cũng đã từng thấy sự *sinh* ra, có lẽ không phải của chính bạn, nhưng là sự *sinh* ra của nhiều người khác. Bạn có thể xác minh sự thật về *sinh* ngay trong đời này. Rồi bằng cách thấy con người trong nhiều giai đoạn từ lúc sinh ra đến lúc chết, bạn có thể xác minh trong đời này rằng *sinh* là nhân duyên của *chết*. Đó là lý do tại sao trong phần của Lý Duyên Khởi nói “*Sinh là nhân duyên đưa đến già và chết*” là một Pháp “*có thể thấy được trong đời này*” (*sanditthika* và *akālika*).

Bạn không thể thấy tất cả mười hai nhân duyên trong lúc này, bởi vì chúng không xảy ra cùng một lúc. Nhưng bạn có thể thấy sự biểu hiện của mỗi nhân duyên ngay trong đời này. Cũng vậy, đó là lý do tại sao Lý Duyên Khởi là “*có thể thấy được trong đời này*” (*sanditthika* và *akālika*).

Bạn cũng có thể thấy trong đời này cái nhân kết nối các duyên kế cận nhau. Qua sự phát triển tuệ giác thâm sâu nhờ uy lực của thiền định, bạn có thể thấy được trong đời này bằng cách nào *thọ* (*vedanā*) là nhân duyên sinh ra *ái* (*tanhā*). Tương tự như thế, bạn có thể chứng kiến làm thế nào *ái* là nhân duyên sinh ra *thủ* (*upādāna*). Cũng vậy, bạn có thể hiểu ngay trong đời này làm thế nào *ái* và *thủ* là nhân duyên sinh ra *hữu* (*bhava*) và *sinh* (*jāti*) trong đời sau.

Phương cách con người thấy nhân quả trải dài sau khi chết có thể giải thích bằng cách diễn dịch lại ví dụ của Đức Phật trong Đại Kinh Sư Tử Hống (Mahāsīhanāda Sutta – Trung Bộ Kinh số 12). Người ta có thể biết từ những dữ liệu được thấy trong đời này rằng cách hành xử của một người sẽ đưa người ấy đến một sự tái sinh không tốt đẹp, cùng vậy, người ta có thể biết rằng một người đi trên con đường không có ngã rẽ thì ắt phải rơi vào hố than phía trước trên con đường đó. Vì thế, ngay cả mối quan hệ nhân quả nối liền các nhân duyên liên kết trải dài qua đôi bờ tử sinh cũng đủ điều kiện là một Pháp “có thể thấy được trong đời này” (*sanditthika* và *akālika*).

Tôi đã thảo luận vấn đề này dài dòng ở đây chỉ vì những hiểu lầm về ý nghĩa của hai từ *sanditthika* và *akālika*, đã đưa đến kết quả là sự bác bỏ một cách sai lầm ý định rõ ràng của Đức Phật là để cho Lý Duyên Khởi của Ngài trải dài nhiều hơn một đời sống.



3. Luật Nhân Quả và Điều Kiện Cần và Đủ

Tôi đã giới thiệu công thức của Luật Nhân Quả của Đức Phật (*idappaccayatā*) trong phần trước của bài nghị luận này. Bây giờ tôi sẽ chứng minh làm thế nào Luật Nhân Quả liên quan đến điều mà trong luận lý học Tây phương chúng tôi gọi là “*điều kiện cần và đủ*”. Sự phân tích hiện đại về các nhân duyên sẽ giúp làm sáng tỏ hơn ý nghĩa của Luật Nhân Quả (*idappaccayatā*) và Lý Duyên Khởi.

Một điều kiện *cần* là một *nhân* mà nếu không có nó thì sẽ không có *quả*. Thí dụ, nhiên liệu là điều kiện *cần* để có lửa. Không có nhiên liệu thì sẽ không có lửa. Điều kiện *cần* được diễn tả trong nửa phần thứ hai của Luật Nhân Quả:

Khi cái này không có thì cái kia không có. Do cái này diệt nên cái kia diệt

Một điều kiện *đủ* là một *nhân* mà phải luôn luôn phát sinh ra *quả*. Thí dụ, lửa là điều kiện *đủ* để sinh ra nhiệt. Một ngọn lửa phải phát sinh ra nhiệt. Điều kiện *đủ* được diễn tả trong nửa phần đầu của Luật Nhân Quả:

Khi cái này có thì cái kia có. Do cái này sinh nên cái kia sinh

Để chứng tỏ sự khác nhau giữa hai loại *nhân* này, tôi sẽ dùng ví dụ nêu trên. Nhiên liệu là một điều kiện *cần* để có lửa, bởi vì nếu hết nhiên liệu thì lửa sẽ tắt. Nhưng nhiên liệu không phải là một điều kiện *đủ* để có lửa, bởi vì nhiên liệu không phải luôn luôn phát sinh ra lửa - một số nhiên liệu vẫn không được châm lửa. Lửa là điều kiện *đủ* để phát sinh ra nhiệt, bởi vì lửa phải phát sinh ra nhiệt.

Nhưng lửa không phải là một điều kiện *cần* để có nhiệt – nhiệt có thể được phát sinh từ những nguồn khác.

Vì vậy, một điều kiện *cần* là một *nhân* mà nếu không có nó thì sẽ không có *quả*, và điều này được diễn tả trong nửa phần thứ hai của Luật Nhân Quả. Một điều kiện *đủ* là một *nhân* mà phải luôn luôn phát sinh ra *quả*, và điều này được diễn tả trong nửa phần đầu của Luật Nhân Quả. Cả hai điều kiện *cần* và *đủ* này hợp lại tạo thành Luật Nhân Quả của Phật giáo.

Trật tự “tiến tới” của Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*), khi được phân tích, cho thấy rằng chỉ có một số trong mười một nhân duyên đầu tiên là điều kiện *đủ* cho nhân duyên tiếp theo sau xảy ra. Những nhân duyên đó được kết nối bởi một điều kiện *đủ*, nghĩa là nhân duyên tiếp theo sau không sớm thì muộn cũng phải xảy ra như là hậu quả của nhân duyên ngay trước đó, như sau đây:

Vô minh (*avijjā*) sinh Hành (*sankhāra*)
Thức (*viññāna*) sinh Danh Sắc (*nāma-rūpa*)
Danh Sắc sinh Lục Xứ (*salāyatana*)
Lục Xứ sinh Xúc (*phassa*)
Xúc sinh Thọ (*vedanā*)
Ái (*tanhā*) sinh Thủ (*upādāna*).
Hữu (*bhava*) đưa đến Sinh (*jāti*)
Sinh đưa đến Khổ (*dukkha*)

Như vậy, khi có Vô minh (*avijjā*) sẽ không thể tránh khỏi xảy ra sự hình thành của nghiệp có khuynh hướng đưa đến tái sinh. Khi có Thức (*viññāna*), thì phải có Danh sắc (*nāma-rūpa*), Lục Xứ (*salāyatana*), Xúc (*phassa*), và Thọ (*vedanā*). Khi có Ái (*tanhā*) sẽ có Thủ (*upādāna*). Cũng như Hữu (*bhava*) là điều kiện đủ để đưa đến Sinh (*jāti*) (xem Tăng Chi BK 3.76). Rồi quan trọng nhất là Sinh (*jāti*) phải đưa đến Khổ (*dukkha*). Vì vậy, cách duy nhất

để thoát khỏi *Khổ* là chấm dứt tái sinh, như tôn giả Sāriputta (Xá-lợi-Phất) đã nói:

Tóm lại, tái sinh là Khổ (dukkha), không tái sinh là lạc (sukha) (Tăng Chi BK 10.65)

Bây giờ, cũng thú vị khi xem xét các nhân duyên không đạt điều kiện *đủ*.

Hành (*sankhāra*) không phải là một điều kiện *đủ* để cho thức-tái-sinh và dòng tâm thức theo sau. Bởi vì, sau khi đã tạo ra nhiều nghiệp dẫn đến tái sinh trước kia trong cuộc đời của một người, người này có thể làm vô hiệu lực tất cả các nghiệp ấy (gọi là *ngiệp vô hiệu lực* = *ahosi kamma*) bằng sự chứng đắc quả A-la-hán, sự chứng đắc này sẽ đoạn diệt dòng tâm thức dẫn đến việc tái sinh.

Sự kiện rằng Thủ (*upādāna*) không phải là một điều kiện *đủ* để sinh Hữu (*bhava*), cũng giống như Hành (*sankhāra*) không phải là một điều kiện *đủ* để sinh Thức (*viññāna*). Qua sự phát triển tu tập Bát Thánh đạo cho đến khi đắc quả giác ngộ hoàn toàn, sẽ không phát sinh một Thủ mới nào, và tất cả những Thủ cũ trở thành vô hiệu lực nên không thể tạo ra nền tảng cho một sự hiện hữu mới (*bhava*). Những Thủ (*upādāna*) có trước khi đắc quả giác ngộ hoàn toàn trở thành *ngiệp vô hiệu lực* (*ahosi kamma*).

Thậm chí còn rõ ràng hơn, là Thọ (*vedanā*) không phải là một điều kiện *đủ* để sinh Ái (*tanhā*). Chắc chắn là các bậc A-la-hán có trải nghiệm về Thọ, nhưng những cảm thọ ấy không bao giờ làm phát sinh Ái. Hơn nữa, đối với người bình thường, không phải Thọ nào cũng làm khởi sinh Ái.

Một vài Phật tử Tây phương đã đề nghị rằng trật tự “tiến tới” của Lý Duyên Khởi có thể chặn đứng lại bằng cách “cắt đứt” tiến trình giữa Thọ và Ái. Tôi thường nghe một vài người nói rằng tái sinh có thể tránh được qua việc sử dụng Niệm (*sati*) về Thọ (*vedanā*) để ngăn chặn nó làm phát sinh Ái (*tanhā*) và những nhân duyên kế tiếp của Lý Duyên Khởi. Theo tôi hiểu, điều này là một là một nhận thức sai lầm về hai phương diện:

Thứ nhất, trật tự “tiến tới” của Lý Duyên Khởi không bao giờ có ý định chứng tỏ làm thế nào tiến trình này sẽ bị ‘cắt đứt’. Trật tự “tiến tới” chỉ có ý muốn chứng tỏ bằng cách nào tiến trình này tiếp nối nhau. Giáo lý về cách làm thế nào để ‘cắt đứt’ tiến trình này, hay đúng hơn là chấm dứt, là mục đích được dành cho phần “đảo ngược” trật tự của Lý Duyên Khởi, hay là Lý Duyên Diệt.

Thứ hai, cho dù Thọ (*vedanā*) có thể không phát sinh Ái (*tanhā*). vì nó không phải là một điều kiện đủ, Đức Phật đã khẳng định rõ ràng là chỉ khi nào Vô minh (*avijjā*) chấm dứt một lần vĩnh viễn thì Thọ sẽ không bao giờ còn phát sinh Ái! Điều này có nghĩa là người ta không “cắt đứt” tiến trình này bằng cách Niệm (*sati*) về Thọ (*vedanā*). Niệm Thọ chưa đủ. Tiến trình này chỉ dừng lại do sự đoạn diệt Vô minh (*avijjā*), như Lý Duyên Diệt đã trình bày rất rõ. Đoạn diệt Vô minh là khó khăn hơn rất nhiều so với Niệm Thọ.



4. Hiểu Sai Nghĩa Kinh

Có một bài kinh trong tuyển tập Tăng Chi Bộ Kinh thường được trình bày như là bằng chứng cho rằng Lý Duyên Khởi không trải dài quá một đời sống. Bài kinh này tên là 'Sở Y Xứ (Tenets /Tittha Sutta - Tăng Chi BK 3.61), theo bản dịch của Hội Phiên Dịch Kinh Tạng Pali (Pali Text Society, London, UK). Một số người diễn giải rằng kinh này khẳng định là Thọ (*vedanā*) không phải phát sinh do *Hành (sankhāra)* vốn là những nghiệp tạo ra trong đời quá khứ. Vì thế, nhân duyên kết nối gọi là *Hành (sankhāra)* trong Lý Duyên Khởi (đưa đến việc phát sinh ra Thọ (*vedanā*) không thể mang ý nghĩa là những nghiệp đã tạo trong đời trước. Tôi sẽ chứng minh rằng kết luận ấy là sai, do đọc hiểu sai nghĩa kinh, như sau đây.

Phần liên quan đến điểm này trong bài kinh trên (/Sở Y Xứ) trình bày ba chủ thuyết để giải thích tại sao con người cảm thọ vui, khổ, hoặc không khổ không vui. Chủ thuyết thứ nhất cho rằng tất cả những gì con người cảm thọ là do những nghiệp con người đã tạo trong quá khứ (*sabbam tam pubbe katahetu*). Hai chủ thuyết tiếp theo cho rằng mọi cảm thọ của con người là do Thượng đế an bài hay chỉ là sự tình cờ. Trong bài kinh này Đức Phật đã khẳng định rằng tất cả ba chủ thuyết ấy đều sai lầm.

Chủ thuyết thứ nhất, là chủ thuyết liên quan đến phần thảo luận này, cho rằng mọi cảm thọ con người cảm nhận bây giờ là do những gì con người đã tạo từ quá khứ, chủ thuyết này được lặp lại trong Kinh Devadaha (Devadaha Sutta- Trung Bộ kinh số 101), mà trong kinh này cho rằng đây là đức tin của những đệ tử Kỳ-na giáo. Những người theo Kỳ-na giáo chủ trương rằng tất cả những khổ đau con người trải qua trong đời này là do những ác nghiệp họ đã tạo trong đời trước. Quả thật, kinh này đã làm sáng

tỏ ý nghĩa của chủ thuyết thứ nhất cho rằng mọi cảm thọ con người trải nghiệm bây giờ là do những nghiệp họ đã tạo trong đời trước. Kinh Devadaha chứng minh chủ thuyết này là sai..

Vì thế, đúng là Đức Phật đã phủ nhận rằng mọi cảm thọ con người trải nghiệm như vui, khổ, hoặc không khổ không vui, là do những gì con người đã làm trong đời quá khứ (nghĩa là do những nghiệp đã tạo trong đời quá khứ). Rõ ràng là một số cảm thọ con người trải nghiệm là do những nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, một số là do nghiệp đã tạo trước đây trong đời này, và một số là do nghiệp đang được tạo bây giờ. Những gì Đức Phật phủ nhận là chủ thuyết cho rằng tất cả những cảm thọ hạnh phúc, đau khổ hay trung tính đều do nghiệp trong quá khứ tạo nên.

Cần phải vạch rõ rằng ở đây Đức Phật đề cập đến *loại* cảm thọ, chứ không phải là *tự chính cảm thọ* đó. Dù người ta trải nghiệm bất cứ một cảm thọ nào trong ba loại đó, vui, khổ, hoặc không khổ không vui, đúng là cảm thọ ấy không phải luôn luôn tạo ra do nghiệp ở quá khứ. Nhưng cũng đúng khi cho rằng hoàn cảnh đưa đến trải nghiệm cảm thọ ấy của con người, và sự có mặt của Thọ (*vedanā*), là do nghiệp từ một đời quá khứ.

Một ví dụ có lẽ giúp làm rõ nghĩa hơn. Hoàn cảnh khiến bạn sở hữu một máy truyền hình (TV) là do bạn đã mua nó vào ngày trước. Sự có mặt của nó như thế là do một hành động (/nghiệp) thuộc một ngày đã qua. Nhưng dù bất cứ kênh nào trong ba kênh truyền hình có sẵn trên màn ảnh, kênh Hạnh phúc, kênh Đau khổ, hay kênh Trung tính, đều không phải luôn luôn là do những gì bạn đã làm trong ngày trước. Không phải tất cả nội dung của chúng đều do hành động từ quá khứ.

Cũng vậy, Đức Phật dạy rằng sự hiện hữu của Thọ (*vedanā*) trong đời này là do những nghiệp đã tạo trong đời trước. Nhưng một

loại cảm thọ đặc biệt nào đó, như hạnh phúc, đau khổ, hay trung tính, không phải luôn luôn do nghiệp đã tạo trong đời trước.

Một khi sự phân biệt giữa Thọ (*vedanā*) và nội dung của cảm thọ (hạnh phúc, đau khổ hay trung tính) đã được xác định, rõ ràng là Kinh Sở Y Xứ (Tenets /Tittha Sutta - Tăng Chi BK 3.61), không khẳng định rằng Thọ (*vedanā*) không phải tạo ra do nghiệp từ đời trước. Kinh này không bác bỏ sự hiểu biết truyền thống cho rằng Lý Duyên Khởi trải dài qua ba đời sống.

Quả thật, trong phần sau của Kinh Sở Y Xứ đã giới thiệu Lý Duyên Khởi từ một điểm khởi đầu độc đáo.

“Tùy thuộc vào sáu đại (đất, nước, gió, lửa, không gian và ý thức) sẽ có một chúng sinh nhập vào bụng mẹ; khi có sự nhập thai, sẽ có Danh-Sắc; với Danh-Sắc làm nhân duyên, sẽ phát sinh Sáu Xứ; với Sáu Xứ làm nhân duyên, sẽ phát sinh Xúc; với Xúc làm nhân duyên, sẽ phát sinh Thọ.”

Như vậy, Đức Phật chỉ rõ rằng nguồn gốc của Thọ (*vedanā*) là do Thức của một chúng sinh nhập vào bụng mẹ. Điều này có thể so sánh với Kinh Đại Duyên (Mahanidana Sutta-Trường Bộ Kinh số 14) và định nghĩa của *Danh-Sắc* (*nāma-rūpa*) trong kinh này:

“Được nghe nói rằng ‘Với Thức (viññāna) làm điều kiện thì sẽ có Danh-Sắc’. Nay Ānanda, điều này phải được hiểu như thế nào? Nếu Thức không nhập vào bụng mẹ, thì có thể có Danh-Sắc hình thành trong bụng mẹ không?”

- Bạch Thế Tôn, không.

Điều này rõ ràng là có sự tương đương giữa việc một chúng sinh nhập vào bụng mẹ trong Kinh Sở Y Xứ với việc Thức nhập vào bụng mẹ (để tái sinh) trong Kinh Đại Duyên. Vì thế, Thọ (*vedanā*) được nói trong Kinh Sở Y Xứ là do thức đầu tiên khởi sinh trong đời này, mà nhân duyên của thức này chỉ có thể tìm thấy trong một đời trước.

Như vậy, bài kinh trong tuyển tập Tăng Chi Bộ Kinh thường được trình bày như là bằng chứng cho rằng Lý Duyên Khởi không trải dài hơn một đời sống, khi chúng ta đọc thật chính xác và đầy đủ, thì thấy rõ ràng là kinh đã chứng minh ngược lại. Hoàn cảnh khiến cho Thọ (*vedanā*) hiện hữu là do Vô minh (*avijjā*) và nghiệp đã tạo từ đời trước, và Lý Duyên Khởi, như Đức Phật đã dạy, quả thật trải dài hơn một đời sống.



5. Mục Đích Của Lý Duyên Khởi

Từ đầu cho đến đây, tôi đã mô tả ý nghĩa của Lý Duyên Khởi. Tôi đã chứng minh bằng cách trích dẫn từ kinh văn gốc, rằng yếu tố Thức (*viññāna*) đề cập đến dòng tâm thức khởi đầu một đời sống mới sau khi Vô minh (*avijjā*) và nghiệp dẫn đến tái sinh. Tôi đã chứng minh làm thế nào Luật Nhân Quả, sự kết nối giữa một nhân duyên trước với nhân duyên kế tiếp, có thể liên quan đến một khoảng cách thời gian rất lâu, thậm chí trải dài hết đời này đến đời sống tương lai. Tóm lại, Tôi đã chứng minh Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*), như Đức Phật đã dạy trong kinh điển, chỉ có thể mang ý nghĩa là một tiến trình trải dài qua ba đời sống. Lập luận tin rằng Lý Duyên Khởi chỉ giới hạn trong một đời, hoặc thậm chí chỉ một vài khoảng thời gian, là không thể đứng vững trong ánh sáng của lý trí và kinh nghiệm thực tại.

Bây giờ đến lúc xem xét mục đích của Lý Duyên Khởi. Người ta có thể đạt được hiểu biết về một sự việc, không những chỉ bằng cách khám phá ra nó được tạo thành như thế nào, mà còn bằng cách nghiên cứu xem nó làm được những gì. Bây giờ tôi sẽ thảo luận về chức năng của Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*). Tôi sẽ thảo luận ba mục đích của Lý Duyên Khởi là:

1. Để giải thích làm thế nào có tái sinh mà không có một linh hồn (/ một cái ngã).
2. Để trả lời câu hỏi "Đời sống là gì"?
3. Để hiểu tại sao có Khổ, và Khổ chấm dứt ở đâu?

5.1. Tái sinh mà không có linh hồn (/ cái ngã)

Một trong những câu hỏi thông thường nhất mà người ta thường hỏi tôi là "Làm thế nào có thể có tái sinh khi không có một linh

hồn? “Câu trả lời cho câu hỏi đó là Lý Duyên Khởi. Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*) chứng tỏ một tiến trình trống không - nghĩa là không có một linh hồn trôi lăn từ đời này sang đời khác. Lý Duyên Khởi cũng cho thấy những lực đẩy hoạt động trong tiến trình đó, chúng thúc đẩy tiến trình ấy bằng cách này hay cách khác, và thậm chí còn tạo ảnh hưởng trong đời tiếp theo. Lý Duyên Khởi cũng hé lộ câu trả lời cho vấn đề làm thế nào một nghiệp đã tạo trong đời trước có thể ảnh hưởng một người trong đời hiện tại.

Lý Duyên Khởi trình bày hai chuỗi hiện tượng tiếp nối nhau làm phát khởi tái sinh:

1. Vô minh (*avijjā*) và Nghiệp phát sinh Thức (*viññāna*) khởi đầu cho việc tái sinh.
2. Ái (*tanhā*) cùng với Thủ (*upādāna*) phát sinh Hữu (*bhava*) và dẫn đến Sinh (*jāti*) (tái sinh vào hiện hữu ấy).

Đây là hai tiến trình song song. Chúng mô tả cùng một sự vận hành được nhìn từ hai góc độ khác nhau. Tôi sẽ kết hợp chúng lại:

Nghiệp Vô minh và Ái tạo ra nhiên liệu dẫn đến Hữu và tái sinh (vào hiện hữu ấy) từ đó làm phát khởi Thức là cốt lõi của một đời sống mới.

Chính Nghiệp và Ái, cả hai chịu ảnh hưởng của Vô minh, vốn là lực đẩy dòng tâm thức vào một đời sống mới.

Bây giờ tôi sẽ cho một vài ví dụ để minh họa cho sự vận hành này. Những ví dụ này chỉ là mô phỏng tương tự, vì thế sẽ không bao giờ hoàn toàn xứng hợp với Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*). Bởi vì Lý Duyên Khởi chủ yếu là một tiến trình mô tả dòng chảy của tâm thức, trong lúc ví dụ tôi dùng là lấy từ thế

giới vật chất phổ biến hơn. Dù sao thì chúng cũng giúp làm sáng tỏ hiểu biết của hành giả.

Một người đi đến phi trường để bay đến một nước khác. Nếu người ấy có đủ tiền để mua vé và có lòng khao khát đi đến một đất nước mới, thì người ấy có thể đến đất nước đó. Nếu người ấy có vé nhưng không có lòng khao khát muốn đi, hay có lòng khao khát muốn đi nhưng không có vé, hoặc không có cả hai thứ, thì người ấy sẽ không đến đất nước mới được.

Trong ví dụ trên, người ấy tượng trưng có dòng tâm Thức, phi trường tượng trưng cho cái Chết; đất nước mới tượng trưng cho đời sau; vé máy bay tượng trưng cho Nghiệp tích lũy của người ấy; lòng khao khát muốn đi đến đó tượng trưng cho Ái. Với nhiều nghiệp tốt và lòng khao khát được hạnh phúc, hay chỉ là khao khát được hiện hữu, dòng tâm thức mà người ấy nghĩ đến như là “tôi” được thúc đẩy để đi vào đời kế tiếp như người ấy đã chọn. Với nhiều nghiệp xấu và lòng khao khát được hạnh phúc, người ấy không thể đạt được hạnh phúc như ý muốn, vì vậy người ấy bị thúc đẩy để đi vào đời kế tiếp không như ý muốn. Với nhiều nghiệp xấu và ý muốn bị trừng phạt, những gì mà trong đời này chúng ta nhận diện như là mặc cảm tội lỗi, người ấy sẽ rơi vào bể khổ trong đời kế tiếp. Rồi với nhiều nghiệp tốt và không còn khao khát gì, người ấy sẽ không đi đâu cả. Cũng giống như người hành khách ở phi trường, người ấy có đủ tiền để mua vé hạng nhất để đi bất cứ nơi nào người ấy muốn, nhưng vì vô minh đã bị phá vỡ và vì không còn lòng khao khát, vốn là nhân duyên phát sinh tất cả việc đi và đến, người ấy dừng lại ở phi trường (để chỉ các vị không còn tái sinh).

Làm thế nào một hạt giống sản sinh ra một hạt giống mới? Giả sử một hạt giống được trồng vào một cánh đồng tốt, được nuôi dưỡng bằng chất ẩm mang nhiều dưỡng chất thiết yếu, nó lớn lên

phát triển cho đến khi già, và sản sinh ra một hạt giống khác vào lúc chết. Không có linh hồn hay cái ngã nào trong hạt giống, tuy nhiên một hạt giống đã phát triển thành một hạt giống khác theo một tiến trình nhân quả. Hạt giống gốc trước đây và hạt giống mới hoàn toàn khác nhau. Hầu như chắc chắn là không có ngay cả một phân tử của hạt giống gốc được tìm thấy trong hạt giống mới. Thậm chí yếu tố di truyền DNA, mặc dù tương tự, cũng không giống nhau. Đó là một ví dụ về một tiến trình đã được biết trải dài một đời sống, nhưng không có gì để người ta có thể nhận diện như là tinh chất không thay đổi được truyền từ hạt giống gốc sang hạt giống mới. Tái sinh, như được biết, cũng đã xảy ra mà không có “hạt giống-linh hồn” chuyển từ đời này qua đời sau. Tôi đề cập đến ví dụ này bởi vì nó tương tự như một hình ảnh ẩn dụ của Đức Phật trong kinh :

Nghiệp như là cánh đồng, Ái như là chất ẩm, Thức như là hạt giống. Khi chúng sanh bị Vô minh làm mê mờ và bị Ái trói buộc, Thức sẽ được hình thành, và sự tái sinh một hạt giống mới (thức) sẽ xảy ra trong tương lai (mô phỏng từ Tăng Chi BK, AN 3.76)

Một ví dụ thú vị khác về một trường hợp có thật gần đây, mô tả làm thế nào Nghiệp và Ái hoạt động với nhau để làm thay đổi Hữu (*bhava*), là sự hiện hữu mới của chúng sinh. Một hầm mỏ đặc biệt bị bỏ hoang gần một khu dân cư đông đúc của miền Nam xứ Wales. Khi vài người nghèo trong vùng đó có những chú mèo con mà họ không muốn nuôi, họ sẽ vất chúng mà không tốn kém gì bằng cách tàn bạo ném chúng xuống đường thông gió của hầm mỏ. Nhiều năm sau, vài viên kỹ sư đi xuống hầm mỏ ấy để kiểm tra độ an toàn. Họ đã khám phá một sự việc đáng kinh ngạc. Một vài chú mèo con đã sống sót sau khi bị vất xuống hầm thông gió, trong khoảng thời gian của chỉ một vài thế hệ, chúng đã dần dần phát triển thành một chủng loại mèo hoàn toàn mới, mất bị mù nhưng lại có tai thật lớn. Lòng khao khát tồn tại (Ái) và phản

ứng do duyên sinh của Nghiệp rõ ràng đã là động lực thúc đẩy sản sinh ra sự đột biến 'gien' di truyền của những con mèo này.

Những ví dụ trên chỉ là khởi đầu cho một dấu chỉ về tiến trình của Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*).

Lý Duyên Khởi, cuối cùng chủ yếu vẫn là một tiến trình mô tả dòng chảy của tâm thức, và việc này khác biệt cơ bản với các tiến trình vật chất. Nếu người ta có thể tưởng tượng một bãi biển cát trắng, nhìn bãi cát trông giống như liên tục. Tuy nhiên, quan sát kỹ hơn, người ta thấy rằng bãi cát được tạo thành bằng vô số hạt cát, mỗi hạt nằm kề sát với hạt kế bên. Nếu người ta nhìn kỹ hơn nữa, người ta khám phá ra rằng những hạt cát thậm chí không chạm vào nhau, rằng mỗi hạt cát nằm riêng lẻ. Cũng giống như vậy, khi chánh niệm của một hành giả đã được thiền định tăng cường uy lực, hành giả có thể thấy dòng tâm thức rất giống hình ảnh bãi cát. Trước đây, tâm giống như một dòng ý thức liên tục không đứt đoạn; nhưng bây giờ được hé lộ cho thấy tâm gồm có vô số những trạng thái ý thức (/ tâm hành) nhỏ li ti, kề cận nhau nhưng không chạm vào nhau, và biệt lập nhau. Chỉ sau khi thấy được bản chất đích thực của tâm thức, hành giả mới có thể hiểu làm thế nào một tâm hành trước ảnh hưởng đến tâm hành tiếp theo. Nghiệp, cũng giống như một mảnh riêng biệt của phản ứng do duyên sinh, kết hợp cùng với Ái để tạo thành những động lực vô hình lèo lái cuộc hành trình của tâm thức, giống như một chiếc phi cơ được lái bởi một siêu phi công tự động. Hơn nữa, khi tuệ giác khai mở, đặc biệt dựa trên những dữ kiện của thiền định, cho thấy rằng ý thức độc lập với thân, và rõ ràng là ý thức vẫn còn tồn tại sau khi thân đã chết, lúc đó hành giả thấy một cách tuyệt đối chắc chắn rằng những động lực của Nghiệp và Ái giờ đây đang lèo lái tâm thức, sẽ tiếp tục lái tâm

thức xuyên suốt qua cái chết. Hành giả có thể thấy được tiến trình tái sinh, và hiểu được Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*).

Đức Phật đã nói với tôn giả Ānanda trong phần mở đầu của Kinh Đại Duyên (Mahānidāna Sutta- Trường Bộ Kinh 14):

Này Ānanda, Lý Duyên Khởi này quả là thâm sâu, thật sự thâm sâu.

Theo ý tôi, hành giả cần có trải nghiệm nhập định (jhāna) để có thể thấy rõ Lý Duyên Khởi. Tuy nhiên, tôi hy vọng rằng với lời giải thích và những ví dụ tôi đã nêu trên sẽ giúp làm sáng tỏ đôi chút về bản chất đích thực và mục đích của tiến trình vô hình đã lèo lái tâm thức đi từ đời này sang đời khác. Ít nhất các bạn cũng biết rằng khi Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*) được hiểu đầy đủ, ta cũng có thể thấy rõ làm thế nào tái sinh có thể xảy ra mà không có một linh hồn nào cả.

5.2. Đời sống là gì?

Một trong những khó khăn mà Phật tử thường cảm thấy là giáo lý về vô ngã, họ thường hỏi nếu không có linh hồn hay một cái ngã, thì đây là cái gì? Cái gì đang suy nghĩ, ước muốn, cảm thọ hay nhận biết? Cái gì đang đọc bài này? Nói tóm lại, đời sống là gì?

Một trong những bài kinh sâu sắc nhất của kinh điển Phật giáo là kinh Ca-chiên-diên Thị (Kaccānagotta Sutta- Tương Ưng BK 12.15), kinh đã đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử Phật giáo sau này. Trong kinh này, Đức Phật dạy rằng phần lớn quan điểm của con người về bản chất của đời sống thường rơi vào hai cực đoan: họ cho rằng hoặc 'có một linh hồn' (thường hằng sau khi chết) -> thường kiến), hoặc là 'không có gì cả' (sau khi chết) -> đoạn kiến). Thật không may là quá nhiều Phật tử hoang mang

về giáo lý vô ngã (*anattā*) và đứng vào phe của quan điểm cho rằng ‘không có gì cả’(sau khi chết).

Đức Phật đã bác bỏ cả hai quan điểm với một luận cứ hùng hồn dựa trên kinh nghiệm. Quan điểm cho rằng ‘có linh hồn’ không thể đứng vững, bởi vì bất cứ những gì có thể được cho là có ý nghĩa như là linh hồn hay một cái ngã – thân, ý chí, ái, thức hoặc tâm - tất cả đều có thể được thấy là vô thường. Như Đức Phật đã nói: “Người ta không thể nói có một linh hồn, bởi vì người ta có thể thấy sự đoạn diệt của tất cả những gì có thể được xem là linh hồn”. Mặt khác, quan điểm cho rằng ‘không có gì cả’ cũng không thể đứng vững, bởi vì rõ ràng là đời sống đang có mặt! Như Đức Phật đã khẳng định, “Người ta không thể nói rằng ‘không có gì cả’, bởi vì người ta thấy có sự sinh khởi của tất cả các hiện tượng (/ pháp). Do vậy, như một vị triết gia Phật giáo là ngài Long Thọ (Nagajura- của thế kỷ thứ 2 sau Tây lịch) đã nhắc nhở mọi người, rằng Đức Phật rõ ràng đã bác bỏ chủ thuyết Không tuyệt đối.

Thậm chí ngày nay, phần lớn con người vẫn rơi vào một trong hai cực đoan đó. Hoặc cho là ‘không có gì cả’, và tâm, ái, đời sống hoàn toàn là một ảo tưởng; hoặc cho là ‘có một linh hồn bất diệt’ với Thượng đế là hệ quả tất yếu. Cả hai đều sai.

Kinh Ca-chiên-diên Thị tiếp tục với Đức Phật chỉ rõ rằng có một con đường đứng giữa đã bị loại ra khỏi hai quan điểm đối nghịch này. Có một sự chọn lựa thứ ba tránh được cả hai cực đoan trên. Vậy thì cái gì là ‘trung đạo’ giữa hai quan điểm cực đoan “có linh hồn” hoặc ‘không có gì cả’? Đức Phật nói “Con đường trung đạo ấy là Lý Duyên Khởi” (*paticca samuppāda*).

Khi Đức Phật nói rằng giữ quan điểm cho là có một linh hồn hay cái ngã (hay Thượng đế) là không đứng vững, vì người ta có thể

thấy sự đoạn diệt, Ngài giải thích những gì Ngài muốn nói như sau:

Vô minh diệt thì Hành diệt; Hành diệt thì Thúc diệt...từ sự đoạn diệt của Sinh, thì Khổ (dukkha) sẽ diệt.

Ngài đề cập đến sự đoạn diệt của tiến trình được gọi là Lý Duyên Diệt. Tiến trình vô hình tướng này chính là cái mà chúng ta nhận diện là đời sống. Hơn nữa, nó bao gồm cả tất cả những “yếu tố đáng ngờ” đối lốt linh hồn như là: thân (một phần của danh sắc (*nāma-rūpa*)), ý chí (một phần của Hành, đôi lúc là Ái (*tanhā*)), Ái (một phần của Hành và phần lớn của Thủ (*upādāna*)), Thúc (*viññāna*) và Tâm (một phần của Lục Xứ (*salāyatana*) và thường đồng nghĩa với Thúc (*viññāna*)). Trong ánh sáng của Lý Duyên Diệt, những ‘yếu tố đáng ngờ’ này được thấy rõ ràng như là mong manh, không đáng kể, nhỏ li ti và sẽ tan biến ngay sau khi sinh khởi. Tất cả chúng đều do duyên sinh, chúng chỉ tồn tại bao lâu chúng còn được những nhân duyên bên ngoài hỗ trợ, mà những nhân duyên ấy tự chúng cũng không ổn định. Khi những nhân duyên hỗ trợ bên ngoài chấm dứt thì mỗi yếu tố đáng ngờ ấy cũng tan biến. Vì những yếu tố ấy không còn tồn tại mãi, vì chúng không còn tiếp tục hiện hữu, nên quan điểm cho rằng có một linh hồn, một cái ngã hay một Thượng đế thường hằng là không đứng vững.

Khi Đức Phật nói rằng quan điểm cho là ‘tất cả đều Không, trống rỗng, không có gì cả’ cũng không đứng vững, bởi vì người ta thấy có sự sinh khởi của (mọi hiện tượng), Ngài giải thích những gì Ngài muốn nói như sau:

Do nhân duyên Vô minh sinh Hành, do nhân duyên Hành sinh Thúc trong đời kế tiếp..., do nhân duyên Sinh nên Khổ sinh (dukkha)!

Ngài đề cập đến tiến trình duyên sinh gọi là Lý Duyên Khởi. Một lần nữa, tiến trình vô hình tướng này bao gồm tất cả những gì chúng ta biết như là ‘đời sống’. Bởi vì người ta thấy được sự sinh khởi này, nên người ta không thể nói chúng không hiện hữu. Đó không phải là một ảo tưởng. Những hiện tượng này có thật.

Một ví dụ khác có thể giúp ta hiểu rõ hơn. Trong toán học, một điểm là một khái niệm được rút ra từ khoa học về đời sống. Nó mô tả nhiều phương diện của các hiện tượng có thật. Tuy nhiên, một điểm không có kích cỡ. Nó nhỏ hơn bất cứ sự đo lường nào mà bạn có thể gọi ý, tuy thế nó lớn hơn là ‘không có gì’. Trong một nghĩa nào đó, người ta không thể nói một điểm hiện hữu, bởi vì nó không còn mãi, nó không tiếp tục có mặt trong không gian. Tuy nhiên, người ta không thể nói là nó không hiện hữu, vì nó rõ ràng khác với ‘không có gì’. Một điểm (trong toán học) cũng giống như bản chất của trải nghiệm ý thức trong một khoảnh khắc / sát-na. Không có gì tiếp tục tồn tại cho nên nó không thể là ‘một cái gì đó’. Tuy vậy, có một cái gì đó sinh khởi cho nên không thể nói là ‘không có gì’. Giải pháp cho sự mâu thuẫn này là một tiến trình không hình tướng, là con đường trung đạo đã bị loại ra.

Trong trường phái triết học Vệ-đà (Advaita Vedanta) của Ấn độ, phương pháp phổ biến là theo đuổi tìm hiểu câu hỏi “Tôi là ai?”. Đó là một câu hỏi súc tích, bao hàm một tiền đề chưa có sự đồng thuận. Câu hỏi “Tôi là ai?” cho rằng ‘có một cái tôi’, chỉ có điều người ta không biết ‘cái tôi’ ấy là gì. Trong Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (Sabbāsava Sutta- Trung Bộ Kinh số 2), Đức Phật gọi những sự tìm hiểu ấy là ‘phi như lý tác ý (*ayoniso manasikāra*), và trong Đại Kinh Đoạn Tận Ái (Mahatanhasankhaya Sutta - Trung Bộ Kinh số 38), Đức Phật mô tả điều này như là tàn dư ‘của tâm hoài nghi’ (*kathamkatha*). Nói cách khác, sự tìm hiểu ấy không đưa đến bất cứ điều gì thâm sâu. Sự tìm hiểu này của trường phái triết học Vệ-đà được nói là kết thúc với kinh nghiệm về

một thực tại tối hậu được mô tả là “Cái đó (thực tại tối hậu) là bạn”, (hay là *tat tvam asi* trong tiếng Sanscrit = bạn sẽ hòa đồng với thực tại tối hậu). Nhưng chủ thuyết về sự kết thúc ấy chỉ làm nảy sinh một câu hỏi khác: Vậy thì “Cái đó” là bạn, là cái gì? Đức Phật không bao giờ đi vòng vo quanh một vấn đề theo một phương cách vô ích như vậy, đối với Đức Phật Ngài sẽ nói:

“Bạn là do duyên sinh” (*Paticca samuppādo tvam asi*)

Cái mà người ta cho rằng là ‘tôi’, là cái ngã hay linh hồn, hoặc là ‘một ảo tưởng’ hay là một ‘sự trống không hoàn toàn’, rõ ràng bây giờ được thấy như là một tiến trình vô hình tướng của Lý Duyên Khởi, một sự tiếp nối liên tục do duyên sinh trôi lăn từ đời này sang đời khác, chất chứa tất cả những gì có thể mang ý nghĩa là một linh hồn, những “yếu tố đáng ngờ”, như tôi gọi chúng, nhưng không có gì liên tục hiện hữu.

Vì thế, nếu bạn muốn khám phá ra ‘bạn là ai’, giờ đây bạn đã có câu trả lời: Lý Duyên Khởi! Và nếu bạn muốn khám phá ra ‘đời sống là gì’, bây giờ bạn cũng có câu trả lời: Lý Duyên Khởi!

Lý Duyên Khởi” (*paticca samuppāda*), đó là đời sống!

5.3. Tại sao có Khổ?

Mục đích chính của Lý Duyên Khởi là xác lập nguyên nhân vì sao chúng ta đau khổ và tìm ra con đường để đoạn trừ khổ đau một lần và mãi mãi. Để hiểu được điểm này, bây giờ chúng ta phải xem lại sự khám phá ra Lý Duyên Khởi của Đức Phật trong bối cảnh cuộc đời Đức Phật.

Bồ-tát (một vị chưa giác ngộ nhưng sẽ sớm được giác ngộ) ngồi dưới cội Bồ-đề trong đêm Ngài giác ngộ với mục đích duy

nhất là tìm ra giải pháp chấm dứt khổ đau. Khi còn là một thanh niên, Ngài đã bị xúc động sâu sắc khi thấy hình ảnh bi thảm của một người già, một người bị bệnh, và một người chết. Nhận thức rằng nỗi khổ của già, bệnh, chết cũng là số phận chắc chắn của chính mình, ngài đã từ bỏ gia đình để đi tìm đường thoát khổ. Dưới gốc cây Bồ-đề, Bồ-tát đã nhập các tầng thiền lần đầu tiên kể từ khi ngài còn là một cậu bé. Như vậy sau khi tăng cường sức mạnh của tâm, ngài đã theo đuổi một phương pháp tìm hiểu gọi là ‘như lý tác ý’ (*yoniso manasikara*), theo nghĩa đen là “hoạt động của tâm quay trở về với nguồn cội”. Vấn đề là đau khổ, đặc biệt là sự đau khổ hình như không thể tránh được với tuổi già, bệnh tật và cái chết. Dò tìm vấn đề đến tận cội nguồn của nó, và cội nguồn của nó được thấy chính là Sinh.

Sinh là nguyên nhân của Khổ (Jāti- paccayā dukkha)

Như đã trình bày ở trên, Sinh là một nguyên nhân đủ để đưa đến khổ đau, nghĩa là Sinh phải làm phát khởi Khổ (*dukkha*). Tất cả mọi chúng sanh được sinh ra sẽ phải già, bệnh rồi chết, và trải nghiệm Khổ không thể tránh được liên kết với tiến trình đó. Như vậy, Sinh chính là vấn đề.

Nhân duyên đầu tiên này của Lý Duyên Khởi hiếm khi nhận được sự quan tâm đúng mức. Sinh bao hàm rất nhiều ý nghĩa quan trọng. Trước khi đạt được tuệ giác thâm sâu về Lý Duyên Khởi dưới gốc cây Bồ-đề, cũng giống như nhiều người khác, Bồ-tát đã sống trong hy vọng rằng bằng cách này hay cách khác ngài có thể đạt được hạnh phúc viên mãn trong đời này hay đời sau. Bây giờ ngài thấy rằng Hữu (*bhava*) liên quan chặt chẽ với Khổ. Không có hạnh phúc viên mãn nào có thể tìm thấy trong bất cứ một hình thái hiện hữu nào, như Đức Phật đã dạy trong Tăng Chi BK (1.328):

Cũng giống như một mẩu phân nhỏ xíu cũng bốc mùi hôi thối, vì thế ta không khuyến nghị bất cứ một sự hiện hữu nhỏ bé nào, dù chỉ lâu bằng thời gian ngón tay.

Một ví dụ có thể giúp ta hiểu rõ hơn. Một người được sinh ra trong một nhà tù khắc nghiệt, lớn lên trong nhà tù đó, trải qua tất cả thời gian trong nhà tù, và chỉ có thể biết đời sống trong tù. Người đó thậm chí không ngờ rằng có thể có bất cứ cái gì tồn tại ngoài nhà tù. Vì vậy người ấy sống an vui trong tù. Có những tù nhân suy nghĩ tích cực, bởi vì họ từng tham dự các cuộc hội thảo về nhà tù, họ bắt đầu nghĩ rằng nhà tù là nơi tuyệt vời thay vì là nơi khắc nghiệt. Thậm chí họ còn sáng tác bài hát như "Tất cả nhà tù đều tươi sáng và xinh đẹp...Thượng đế nhân từ đã tạo ra chúng!". Một số tù nhân khác tham gia dịch vụ xã hội, với lòng nhân ái họ trang hoàng các xà-lim cho những tù nhân khác. Khi có tù nhân nào bị hành hạ hoặc bị trừng phạt trong tù, họ nghĩ rằng có điều gì sai đã xảy ra và họ tìm người để đổ tội. Nếu có ai đó gợi ý rằng bản chất đích thực của nhà tù là đau khổ, thì ý kiến này bị họ bác bỏ và cho rằng người ấy là kẻ bi quan, và bảo người ấy "Thôi, kiếm cái gì vui hơn để làm đi!". Vào một đêm trăng tròn, một tù nhân khám phá ra một cánh cửa để đi khỏi nhà tù, và ông ấy đã đi ra. Chỉ đến lúc đó ông ta mới biết rằng bản chất nhà tù là nơi đau khổ và bạn không thể nào thay đổi nó được. Ông ta trở vào và kể cho các bạn tù về điều này. Phần lớn tù nhân không tin, họ thậm chí không tưởng tượng ra cái gì khác hơn ngoài nhà tù của họ. Khi tù nhân kia nói rằng nhà tù là nơi đau khổ, và chấm dứt đời sống trong tù là hạnh phúc, ông ta bị tất cả bạn tù kết tội là "kẻ chủ trương đào tẩu".

Đôi lúc có người quở trách tôi, nói rằng, "Mấy nhà sư các ông đang tìm cách chạy trốn thế giới thực tại này!" Tôi trả lời "Đúng quá! Cuối cùng thì cũng có người hiểu được đạo Phật!". Chủ

trương ‘chạy trốn’ có gì sai, nhất là khi người ta biết rằng thế giới thực tại là một nhà tù khắc nghiệt?

Kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật bắt đầu bằng trải nghiệm nhập các tầng thiền. Những giai đoạn ‘buông xả’ này cũng là những giai đoạn hỷ lạc ngày càng gia tăng. Sau khi xuất định, hành giả có thể suy ngẫm tại sao nhập các tầng thiền là niềm hỷ lạc sâu đậm và thanh tịnh nhất trong cuộc đời mình từ trước đến nay. Nguyên nhân của niềm hạnh phúc này là gì? Ngài Ajahn Chah thường nói việc này giống như có sợi dây thừng buộc chặt vào cổ một người quá lâu, rồi bỗng nhiên có một ngày sợi dây thừng được tháo gỡ ra. Người ấy cảm thấy hạnh phúc và sáng khoái là vì gánh nặng đau khổ to lớn mà người ấy phải chịu đựng nay không còn nữa. Niềm hỷ lạc ngất ngây của nhập định là vì hành giả đã thoát khỏi cái mà người ta gọi là ‘thế giới thực tại’, dù chỉ là tạm thời. Khi Đức Phật trầm tư về các tầng thiền, ngài nhận thức rằng thế giới thực tại là đau khổ, đó là một nhà tù, và thoát khỏi nhà tù là hạnh phúc. Ngài chỉ biết được điều này một khi ngài đã bước ra khỏi nhà tù. Đó là một trong những mục đích của nhập định. Nhập định cũng còn được gọi là ‘giải thoát’ (*vimokkha*).

Ngay cả các vị A-la-hán, các tầng ni đã giác ngộ, cũng phải trải nghiệm khổ đau. Họ chưa giải thoát khỏi khổ đau, vì họ vẫn còn ở trong thế giới này, còn ở trong nhà tù. Sự khác nhau chủ yếu giữa một ‘tù nhân’ bình thường và một vị A-la-hán là chắc chắn vị này sẽ sớm rời bỏ nhà tù. Sử dụng ví dụ từ Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā* 17.2), một vị A-la-hán giống như một người thợ đã hoàn thành công việc của mình và bây giờ đang bình thản chờ nhận lương. Trong bài kinh ‘Mũi Tên’ (*Sallatha Sutta* – Tương Ưng BK 36.6), khổ đau được mô tả như là người bị bắn hai mũi tên. Vị A-la-hán chỉ bị bắn một mũi tên. Hai mũi tên’ là ám chỉ nỗi đau khổ về thân và đau khổ về tâm. Vị A-la-hán, một

mình trong thế giới này, chỉ trải nghiệm đau khổ về thân, nhưng như vậy cũng đủ để nói rằng vị A-la-hán vẫn phải chịu khổ đau trong đời này. Như vị Tỷ-kheo-ni đã giác ngộ là Vajirā giải thích (Tương Ưng BK, 5.10), những gì một vị A-la-hán cảm thọ chỉ là cảm nhận khổ sinh và khổ diệt, và điều này cũng được Đức Phật xác nhận trong Kinh Ca-chiên-diên-thị (Kaccānagotta Sutta- Tương Ưng BK 12.15) như đã đề cập ở phần trên. Các vị A-la-hán có trải nghiệm đau khổ bởi vì tất cả Hữu (*bhava*) và Sinh (*jāti*) đều là Khổ. Chỉ khi nào các vị ấy viên tịch, hay Nhập Niết-bàn (*paranibbāna*) là lúc chấm dứt hiện hữu thì Khổ mới đoạn diệt một lần và mãi mãi.

Niết Bàn là sự chấm dứt hiện hữu (*Bhava-nirodho nibbānanam*) (Tăng Chi BK 12.68)

Sau khi đã khám phá ra rằng Hữu (*bhava*) và Sinh (*jāti*) là nguyên nhân của Khổ (*dukkha*), rằng chúng phải tạo ra đau khổ, vấn đề chính là làm thế nào để chấm dứt không còn hiện hữu (*punabhava*) và tái sinh nữa. Như nhiều người đã biết một cách chính xác (đây là những người đã nhận ra thế giới thực tại này là một nhà tù và không phủ nhận sự thật này) rằng mục đích của tu tập Phật giáo là chấm dứt vòng luân hồi sinh tử, một cuộc hành trình dài vô tận qua vô số kiếp, và thoát khỏi vòng quay thúc đẩy không ngừng của bánh xe tái sinh.

Vì thế Bồ-tát tiếp tục theo đuổi pháp ‘như lý tác ý’ (*yoniso manasikara*), nghĩa là “hoạt động của tâm quay trở về với nguồn cội”, để khám phá ra nguyên nhân của Hữu (*bhava*) và Sinh (*jāti*). Ngài dò tìm những nguyên nhân liên tục kế tiếp nhau, giờ đây được biết như là Lý Duyên Khởi, từ Ái (*tanhā*) đi ngược trở lại đến Vô minh (*avijjā*). Chính Vô minh được xem như là ‘kẻ tội đồ’ chủ yếu.

Vô minh là gì? Vô minh (*avijjā*) vẫn luôn được giải thích như là không hiểu trọn vẹn Tứ Diệu Đế. Nói cách khác, người ta không hiểu rằng mình đang ở trong nhà tù. Thật đáng kinh ngạc khi có rất nhiều người vẫn phủ nhận đến cùng nỗi khổ đau của đời sống đến nỗi họ biểu lộ những dấu hiệu nghiêm trọng khi không thể thích ứng được với tuổi già, bệnh tật và cái chết. Một số người khác thậm chí còn ngạc nhiên khi thấy những sự việc đó xảy ra, và biểu lộ những phản ứng rối loạn như tức giận hay đau đớn! Sự vô minh của chúng ta là không biết rằng đời sống có thể sửa đổi được.

Như mọi Phật tử đều biết, con đường bước ra khỏi nhà tù, chấm dứt tái sinh và nỗi đau khổ không thể tránh khỏi tiếp theo sau, là tu tập Bát Thánh Đạo đưa đến đỉnh cao là nhập định (*sāmma-samādhī*). Nhưng điểm này là đề tài của một bài nghị luận khác.

Ở đây, tôi muốn nói thêm rằng Lý Duyên Khởi thường được xem như là một định nghĩa khác của chân lý thứ hai trong Tứ Diệu Đế, đó là nguyên nhân của Khổ, và Lý Duyên Diệt là một định nghĩa khác của chân lý thứ ba, đó là sự chấm dứt Khổ (Tương Ứng BK 12.43). Như vậy, mục đích chính của Lý Duyên Khởi, tương đương với chân lý thứ hai của Tứ Diệu Đế, là để trả lời câu hỏi “Tại sao có Khổ?”. Và mục đích chính của Lý Duyên Diệt, tương đương với chân lý thứ ba, là để trả lời câu hỏi “Làm thế nào để chấm dứt Khổ?”



Kết Luận

Trong bài nghị luận này, tôi đã cố gắng mô tả tất cả những gì về Lý Duyên Khởi (*paticca samuppāda*). Tôi bắt đầu bằng cách trình bày tiêu chuẩn về mười hai nhân duyên tiếp nối nhau, và ý nghĩa của chúng như chính Đức Phật đã định nghĩa. Từ những định nghĩa ấy, rõ ràng rằng Lý Duyên Khởi như Đức Phật muốn chúng ta hiểu, là trải dài hơn một đời sống.

Rồi tôi tiếp tục bàn đến một kiểu mẫu Tây phương về nhân quả, đó là “điều kiện cần và đủ”, và làm thế nào chúng ăn khớp thật vừa vặn với khuôn mẫu luật nhân quả (*idappaccayatā*) của Phật giáo. Sau đó tôi đã sử dụng kiểu mẫu “điều kiện cần và đủ” để soi sáng thêm về những hình thái khác nhau của mối quan hệ nhân quả giữa một cặp nhân duyên.

Tôi đã nói ra ngoài đề một chút về ý nghĩa của hai từ *sanditthika* và *akālika*, và một phần gọi là “Hiểu sai nghĩa Kinh”, với ý muốn trả lời cho một vài người đã bác bỏ (do ngộ nhận, mà tôi hy vọng là đã chứng minh được) sự kiện là Lý Duyên Khởi trong các bài kinh chứng tỏ đã trải dài hơn một đời sống. Mặc dù lời tranh luận ở đây hơi có tính cách chuyên môn, nó đã làm nổi bật sự quan trọng của Nghiệp và Tái sinh trong Giáo Pháp của Đức Phật. Nghiệp và Tái sinh rõ ràng không phải chỉ là phần văn hóa thêm vào sau này, như một vài tác giả hiện đại bị thông tin sai lạc đã muốn chúng ta hiểu như vậy, nhưng là một phần chính yếu của giáo lý cốt lõi về Lý Duyên Khởi.

Cuối cùng, tôi đã giới thiệu một phần hiếm khi được đề cập trong các bài nghị luận về Lý Duyên Khởi: mục đích của Lý Duyên Khởi là gì? Tôi đã chứng tỏ rằng mục đích của Lý Duyên

Khởi không chỉ là chất liệu cho các tranh luận mang tính tri thức. Thật vậy, Lý Duyên Khởi đã chứng tỏ làm thế nào có thể có tái sinh mà không có một linh hồn, nó còn hé lộ cho ta biết đời sống là gì, và nó giải thích tại sao có Khổ, cùng với phương cách để hoàn toàn chấm dứt Khổ. Lý Duyên Khởi đã trả lời cho những câu hỏi quan trọng đó.

Không có gì thái quá khi nói rằng Lý Duyên Khởi là trọng tâm của Giáo Pháp. Như Đức Phật đã dạy, người hiểu được Lý Duyên Khởi một cách chính xác là người đã thấy Pháp. Và người đã thấy Pháp trọn vẹn, là người đã nhập vào dòng thánh và chẳng bao lâu sẽ chấm dứt toàn bộ khổ đau của kiếp người. Cầu nguyện rằng người đó là bạn!



DEPENDENT ORIGINATION

Ajahn Brahm
Bodhinyana Monastery, October 2002*

NAMO TASSA BHAGAVATO ARAHATO SAMMĀ-SAMBUDDHASSA



CONTENTS

Introduction

1. Dependent origination—standard description
2. On the meaning of *sandiṭṭhika* and *akālika*
3. Causality and the necessary and sufficient conditions
4. Misreading the suttas
5. The purpose of dependent origination

Conclusion

Footnotes

INTRODUCTION

The Buddha's teaching called *paṭicca-samuppāda*, usually translated as **dependent origination**, is fundamental to the Dhamma (Truth) awakened to by the Buddha on the night of his enlightenment. The Buddha is recorded to have said:

“One who sees dependent origination, sees the Dhamma. One who sees the Dhamma, sees dependent origination.”¹

Furthermore, the understanding of dependent origination is an integral part of the delusion-shattering insight that brings one to the state of ‘one who has entered the stream’ (*sotapanna*), destined for full enlightenment within a maximum of seven more lives. It is stated by the Buddha that one who has entered the stream may be considered as possessing five attributes:²

1. Unshakeable faith in the Buddha, as opposed to other religious leaders.
2. Unshakeable faith in the Dhamma, as opposed to other religious beliefs.
3. Unshakeable faith in the Sangha, the enlightened members of the monastic community.
4. Very high standard of morality, “dear to the enlightened ones”.
5. Accurate understanding of dependent origination, and its corollary *idappaccayata* (causality).

Therefore it is fair to say that the correct understanding of dependent origination can only be known by the enlightened ones, that is by the streamwinners, once returners, non returners and arahants. This goes a long way to answering the question why there is so much difference of opinion on the meaning of dependent origination.

In this essay I will discuss the meaning of the twelve factors that make up the standard description of dependent origination. Then I will analyse the nature of the causes linking each pair of neighbouring factors, using a Western model of causality. Having explained what the Buddha meant by dependent origination, I will then examine perhaps the most interesting question “Why did the Buddha place such importance on dependent origination? What is its purpose?”. In this final section, I will propose that the function of dependent origination is threefold:

1. To explain how there can be rebirth without a soul.
2. To answer the question “What is life?”.
3. To understand why there is suffering, and where suffering comes to an end.

So let us begin by seeing what the Buddha meant by dependent origination.

1. DEPENDENT ORIGATION—STANDARD DESCRIPTION

Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhāra; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ; viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ; nāmarūpapaccayā salāyatanāṃ; salāyatanapaccayā phasso; phassapaccayā vedanā; vedanāpaccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānaṃ; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti; jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo.

Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho; viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho; nāmarūpanirodhā salāyatānanirodho; salāyatānanirodhā phassanirodho; phassanirodhā vedanānirodho; vedanānirodhā taṇhānirodho; taṇhānirodhā upādānanirodho; upādānanirodhā bhavanirodho; bhavanirodhā jātinirodho; jātinirodhā jarāmaraṇaṃ sokapari-devadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

“From delusion as condition, volitional formations (come to be); from volitional formations as condition, consciousness; from consciousness as condition, name-and-form; from name-and-form as condition, the six sense bases; from the six sense bases as condition, contact; from contact as condition, feeling; from feeling as condition craving; from craving as condition, clinging; from clinging as condition, existence; from existence as condition, birth; from birth as condition, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair come to be. Such is the origin of this whole mass of suffering.

But from the remainderless fading away and cessation of delusion comes cessation of volitional formations; from the cessation of volitional formations, cessation of consciousness; from the cessation of consciousness, cessation of name-and-form; from the cessation of name-and form, cessation of the six sense bases; from the cessation of the six sense bases, cessation of contact; from cessation of contact, cessation of feeling; from the cessation of feeling, cessation of craving; from the cessation of craving, cessation of clinging; from the cessation of clinging, cessation of existence; from the cessation of existence, cessation of birth; from the cessation birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering.”³

1.1. The meaning of the twelve factors, as defined by the Buddha

It is important for us to understand exactly what the Buddha meant by these twelve terms. Fortunately, when the Buddha taught the Dhamma, he also explained in great detail what he meant by what he said. Admittedly, some terms would be used in slightly different contexts in different suttas. The *Nidāna Saṃyutta*,⁴ however, is a collection of suttas that are completely concerned with *paṭicca-samuppāda*. The second sutta in this collection is called the *Vibhanga Sutta*.

Vibhanga means the explanation of the terms used. As far as dependent origination is concerned, in this sutta the Buddha gives the clearest explanation of what each of these terms mean.

Using Bhikkhu Bodhi's translation of the *Vibhanga Sutta*,⁵ the meaning of these twelve terms will now be explained. Also, with the aid of some other suttas, the meaning of two of the most controversial terms will be clarified.

First of all, the Buddha said:

“What, bhikkhus, is aging-and-death? The aging of the various beings in the various orders of beings, their growing old, brokenness of teeth, greyness of hair, wrinkling of skin, decline of vitality, degeneration of the faculties: this is called aging. The passing away of the various beings from the various orders of beings, their perishing, their break up, disappearance, mortality, death, completion of time, the break up of the aggregates, the laying down of the carcass: this is called death. Thus this aging and this death are together called aging-and-death.”

It is quite clear here that the Buddha was talking about death in the usual meaning of the term, not a death in a moment (which is a term that some people mistakenly use). It means the death that you call an undertaker to settle.

“And what, bhikkhus, is birth? The birth of the various beings into the various orders of beings, their being born, descent [into the womb], production [*abhinibbatti* = rebirth], the manifestation of the aggregates, the obtaining of the sense bases. This is called birth.”

The meaning of the term “various orders of beings”, is fully brought out by a passage in another sutta specifically dealing with dependent origination, the *Mahānidāna Sutta*:⁶

“With birth as condition there is aging and death. How that is so, Ananda, should be understood in this way. If there were absolutely and utterly no birth of any kind anywhere—that is, of gods into the state of gods, of celestials into the state of celestials, of spirits, demons, human beings, quadrupeds, winged creatures, reptiles, each into their own state—if there were no birth of beings, of any sort into any state, then, in the complete absence of birth, with the cessation of birth, would aging and death be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

Again, it is quite clear here that birth means what we would normally consider it to be: the arising in the human realm of a being in the womb.

“And what, bhikkhus, is existence [*bhava*]? There are these three kinds of existence: sense-sphere existence, form-sphere existence, formless-sphere existence. This is called existence.”

Because this term, *bhava*, is often misunderstood I will explain its meaning in further detail.

The above classification of existence into three realms is sometimes called the *tiloka*, the three worlds. The *kāmaloka* are the worlds dominated by the five senses. They are the human realm, the animal realm, the realm of ghosts, the hell realms and the deva realms up to, but not including the *brahmaloka*. The *rūpaloka* are the silent worlds wherein one exists in the jhana attainments. They begin with the *brahmaloka* and include several other realms based on higher jhanas. The *arūpaloka* are the worlds of pure mind, wherein one exists in one of the four immaterial attainments. The *rūpaloka* and *arūpaloka* are the jhana experience attained at the moment of death that continues for vast periods of time, transcending cataclysms of universes and counted in, sometimes, thousands of aeons.

To understand the full meaning of *bhava* one has to go to the *Aṅguttara Nikāya*,⁷ where Venerable Ananda asks the Buddha, “What is *bhava*?” The Buddha responds by questioning Ananda: “If there was no kamma ripening in the *kāmaloka*, would there be existence in the realm dominated by the five senses?” He then asks the same about the other two realms: “If there was no kamma ripening in the *rūpaloka*, would there be existence in the *rūpaloka*? If there was no kamma ripening in the *arūpaloka*, would there be existence in the *arūpaloka*?” Accordingly, Ananda replies “certainly not” to each question. The Buddha then further explains: “So, Ananda, you can regard kamma (the actions of body, speech and mind) as the field, you can regard consciousness as the seed, and you can regard craving as the moisture. Thus, for beings who are blinded by ignorance and fettered by craving, there is the establishment of the consciousness in this lower realm, in the *hīnadhātu* (ie. the realms dominated by the five senses), (and so forth for the two higher realms of existence). Thus there is in the future more existence (*punabbhava*), rebirth (*abhinibbatti*)”. Here the Buddha was giving the simile of plants growing, with kamma as the field, and consciousness as the seed, which is fed by the moisture of craving to explain how *bhava* is a cause for rebirth (*jāti*).

“And what, bhikkhus, is clinging [sometimes translated as ‘fuel’]? There are these four kinds of clinging: clinging to sensual pleasures, clinging to [wrong] views, clinging to rules and vows, clinging to a doctrine of self. This is called clinging.

And what, bhikkhus, is craving? There are these six classes of craving: craving for forms [sights], craving for sounds, craving for odours, craving for tastes, craving for tactile objects, craving for mental phenomena. This is called craving.

And what, bhikkhus, is feeling [*vedanā*]⁸? There are these six classes of feeling: feeling born of eye-contact, feeling born of ear-contact, feeling born of nose-contact, feeling born of tongue-contact, feeling born of body-contact, feeling born of mind-contact. This is called feeling.

And what, bhikkhus, is contact? There are these six classes of contact: eye-contact, ear-contact, nose-contact, tongue-contact, body-contact, mind-contact. This is called contact.

And what, bhikkhus, are the six sense bases? The eye base, the ear base, the nose base, the tongue base, the body base, the mind base. These are called the six sense bases.

And what, bhikkhus, is name-and-form [*nāma-rūpa*]? Feeling, perception, volition [*cetana*], contact [*phassa*], and attention [*manasikāra*]: this is called name. The four great elements and the form derived from the four great elements: this is called form. Thus this name and this form are together called name-and-form.

And what, bhikkhus, is consciousness? There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, and mind-consciousness. This is called consciousness.

And what, bhikkhus, are the volitional formations [*saṅkhāra*]? There are these three kinds of volitional formations: the bodily volitional formation, the verbal volitional formation, the mental volitional formation. These are called the volitional formations.”

The meaning of *saṅkhāra* is sometimes debated because this is a word that does have many meanings in different places. If one wishes to see the word *saṅkhāra* used as a cause for rebirth, one can go to the *Saṅkhārupapatti Sutta*.⁹ *Saṅkhārupapatti* means ‘rebirth according to *saṅkhāra*’. Here, the Buddha talks about how certain beings arise in different realms according to their planned actions of body, speech or mind. These are actions of body, speech and mind, which are accompanied by will (*cetana*); and it is this kamma which gives rise to future rebirth. This is called *saṅkhāra*.

In another sutta¹⁰ the Buddha talks about how, if a person who has ignorance (*avijjāgato*, who has gone to ignorance) plans a meritorious *saṅkhāra* (*puññaṃ saṅkhāraṃ abhisankaroti*), his consciousness goes to a meritorious place. If he plans a demeritorious *saṅkhāra* (*a-puññaṃ saṅkhāraṃ abhisankharoti*), his consciousness goes to an *apuñña* place, a demeritorious place. If he plans an *āneñja saṅkhāra* (*āneñja* being something in-between), then his consciousness goes to that place accordingly. Again, this shows that there are three types of *saṅkhāra*—meritorious, demeritorious and in-between—and that *saṅkhāra* is the working of kamma. In much the same way that kamma can be made by body, speech and mind, so too there are three types of *saṅkhāra*—body, speech and mind *saṅkhāra*.

“And what, bhikkhus, is ignorance [*avijjā*]? Not knowing suffering, not knowing the origin of suffering, not knowing the cessation of suffering, not knowing the way leading to the cessation of suffering. This is called ignorance.”

1.2. Causality and the twelve factors

Alongside dependent origination, the Buddha also taught *idappaccayata*, causality. The standard formula of causality is as follows:

“When this is, that is. From the arising of this, that arises.
When this is not, that is not. From the ceasing of this, that ceases.”¹¹

*Iti imasmim sati idam hoti, imassuppādā idam uppajjati.
Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati.*

The first feature of such causality that must be emphasized is that there can be a substantial time interval between a cause and its effect. It is a mistake to assume that the effect follows one moment after its cause, or that it appears simultaneously with its cause. In Buddhist causality, the cause and its effect can be separated by any length of time.

The above two Pali phrases *imasmim sati, idam hoti*, and *imasmim asati, idam na hoti* are grammatical constructions called in Pali ‘locative absolutes’. In Professor A.K. Warder's *Introduction to Pali*,¹² the author states categorically that, in such a grammatical construction, the subordinate action (the cause) can precede or be simultaneous with the main action (the effect). As far as the Pali is concerned, the grammar allows the cause to precede the effect by any length of time interval.

For example, in the *Nidāna Saṃyutta*¹³ the Buddha states:

“When birth is, death is. From the arising of birth, death arises.”

It has been shown already that in the *Nidāna Saṃyutta* ‘birth’ and ‘death’ are to be understood in their common meanings. It is clear that birth and death do not happen simultaneously. Nor does birth precede death by just one moment. Birth can sometimes precede death by many years—80, 90, 100, even 120 years.

I have emphasized this point because of the misunderstandings about dependent origination presented by some modern authors on the subject. The fact remains that there can be a substantial time interval between a cause and its effect.

2. ON THE MEANING OF *SANDIṬṬHIKA* AND *AKĀLIKA*

Some modern writers have suggested that the effect must arise simultaneously with its cause, or arise just one moment after, for this to qualify as a Dhamma which can be ‘seen here and now’ and be ‘immediate’. They argue that since the Dhamma is *sandiṭṭhika* and *akālika*, and dependent origination is one of the central features of the Dhamma, therefore dependent origination must be *sandiṭṭhika* and *akālika*. But does *sandiṭṭhika* mean ‘seen here and now’? Does *akālika* mean ‘immediate’? As I will now show, these translations can be misleading.

The passage in the suttas which gives the clearest indication of the meaning of *sandiṭṭhika* is in the *Mahādukkhakkhandha Sutta*.¹⁴ In this sutta, the dangers of sensual pleasures are described by seven examples of consequences to be experienced in this life, and all seven are described as *sandiṭṭhika*. This is in contrast to the consequence of sensual pleasures described in the sutta's next paragraph that are to be experienced after death and are called *samparāyika*. Clearly, *sandiṭṭhika* and *samparāyika* are antonyms (words with opposite meanings). In this context, *sandiṭṭhika* must mean ‘visible in this life’. Although some Pali words carry slightly different meanings in different contexts, this is rare and it seems reasonable to assume that *sandiṭṭhika* means ‘visible in this life’ in all other contexts as well.

Sandiṭṭhika and *kālika* (the opposite of *akālika*) are used together in a revealing phrase which occurs three times in the suttas.¹⁵ The phrase, with minor variations in each sutta is as follows:

“I don't run after what is *kālika*, having abandoned what is *sandiṭṭhika*.
I run after what is *sandiṭṭhika*, having abandoned what is *kālika*.”

N'ahaṃ sandiṭṭhikaṃ hitvā, kālikam anudhāvāmi.
Kālikaṃ hitvā, sandiṭṭhikaṃ anudhāvāmi.

In these three contexts, *sandiṭṭhika* and *kālika* are clearly direct opposites, antonyms again. Thus it is reasonable to assume that the opposite of *kālika*, *akālika*, must be synonymous with *sandiṭṭhika*. That is, *sandiṭṭhika* and *akālika* have essentially the same meaning. They both refer to that which is ‘visible in this life’.

For example, the Buddha encouraged such practices as *marāṇassati*, the meditation on death, and many monks, nuns and lay Buddhists practise this method of meditation with liberating results. *Marāṇasati* is certainly a part of the Dhamma that is *sandiṭṭhika* and *akālika*. So, if these two Pali words really did mean ‘here and now’ and ‘immediate’, *marāṇasati* would be next to impossible—one would need to be dead to be able to contemplate death in the ‘here and now’, ‘immediately’! Obviously, *sandiṭṭhika* and *akālika* do not have such a meaning. They both refer to something visible in this life, as opposed to what may only be known after one has died.

It is because each one of the twelve factors of dependent origination can be seen in

this life, and their causal relationship can also be seen in this life, that dependent origination spanning more than one life qualifies as a Dhamma that is *sandiṭṭhika* and *akālika*.

You may not be able to directly see your own death, but you can see death occurring every day in the hospitals, on the television or in the newspapers. You don't have to wait until some afterlife to understand the truth of death. You have also seen birth, maybe not your own, but that of many others. You can verify the truth of birth in this very life. Then by seeing human beings in their various stages from birth to death, you can verify in this life that birth is the cause of death. This is why the part of dependent origination 'with birth as a condition, aging and death' is a Dhamma that is *sandiṭṭhika* and *akālika*, to be seen in this life.

You cannot see all the twelve factors in this moment, because they do not occur all in one moment. But you can see a manifestation of each factor in this very life. That, also is why dependent origination is *sandiṭṭhika* and *akālika*.

You can also see in this life the causality that links each pair of neighbouring factors. Through the development of penetrating insight empowered by tranquil meditation, you can see in this life how feeling (*vedanā*) gives rise to craving (*taṇha*). You can similarly witness how craving gives rise to clinging/fuel (*upādāna*). And you can likewise understand in this life how craving and clinging/fuel produces existence (*bhava*) and birth (*jāti*) in the next life.

The way that one sees such causality stretching beyond death may be explained by paraphrasing the Buddha's simile in the *Mahāsīhanāda Sutta*.¹⁶ One can know from data seen in this life that a person's conduct will lead them to an unpleasant rebirth in just the same way that one can know that a person walking along a path with no fork must fall into a pit of coals further along that path. Thus, even the causality that links connected factors on either side of death also qualifies as a Dhamma which is *sandiṭṭhika* and *akālika*, to be seen in this life.

I have discussed this issue at length here only because the misunderstandings over the meaning of *sandiṭṭhika* and *akālika* have resulted in a misconceived rejection of the Buddha's clear intention to let his dependent origination span more than one life.

3. CAUSALITY AND THE NECESSARY AND SUFFICIENT CONDITIONS

I have already introduced the Buddha's formula for causality, *idappaccayata*, earlier on in this essay. Here I will show how *idappaccayata* relates to what in Western logic we call a 'necessary condition' and a 'sufficient condition'. This modern analysis of causes throws much light on *idappaccayata* and dependent origination.

A necessary condition is a cause without which there would be no effect. For example, fuel is a necessary condition for a fire. Without fuel there can be no fire. The necessary condition is expressed by the second half of *idappaccayata*:

“When this is not, that is not. From the ceasing of this, that ceases.”

A sufficient condition is a cause that must always produce the effect. For example, a fire is a sufficient condition for heat. A fire must cause heat. The sufficient condition is expressed by the first half of *idappaccayata*:

“When this is, that is. From the arising of this, that arises.”

In order to demonstrate the difference between these two types of causes I will use the example just given. Fuel is a necessary condition for fire, because with the ceasing of fuel, the fire ceases. But fuel is not a sufficient condition for fire, because fuel doesn't always produce fire—some fuel remains unlit. Fire is a sufficient condition for heat, because fire must cause heat. But fire is not a necessary condition for heat, because without fire there can still be heat—heat can be generated from other sources.

So a necessary condition is a cause without which there would be no effect, and it is expressed by the second half of *idappaccayata*. A sufficient condition is a cause that must produce the effect, and it is expressed by the first half of *idappaccayata*. Together they make up Buddhist causality.

—

The 'forward' order of *paṭicca-samuppāda*, when analysed, shows that only some of the first eleven factors are a sufficient condition for the factor following. Those factors linked by a sufficient condition, meaning that the following factor must come about sooner or later as a consequence of the preceding factor, are as follows:

- *avijjā* - *saṅkhāra*
- *viññāṇa* - *nāmarūpa*
- *nāmarūpa* - *saḷāyatana*
- *saḷāyatana* - *phassa*
- *phassa* - *vedanā*
- *taṇha* - *upādāna*
- ~~*bhava*~~ - *jāti*
- *jāti* - *dukkha*

Thus, when there is *avijjā*, there will inevitably occur some kamma formations inclining to rebirth. When there is *viññāṇa*, there must be *nāmarūpa*, *saḷāyatana*, *phassa* and *vedanā*. When there is *taṇha*, there will be *upādāna*. Also, *bhava* is sufficient to produce birth (see AN3.76). Then, most importantly, *jāti* must produce *dukkha*. Having been born one must suffer *dukkha*. Therefore, the only escape from suffering is to cease being reborn. As Venerable Sariputta said:

“In brief, to be reborn is *dukkha*, not to be reborn is *sukha* (happiness).”¹⁷

It is of interest now to look at the links that are not sufficient conditions.

Saṅkhāra is not a sufficient condition for rebirth linking consciousness and the stream of consciousness that follows. This is because, having produced many rebirth-inclining kamma formations early on in one's life, it is possible to make them all null and void (called ‘ahosi kamma’) with the attainment of arahant, which attainment eliminates the stream of consciousness that would otherwise begin at rebirth.

The fact that *upādāna* is not a sufficient condition for *bhava* is similar to *saṅkhāra* not being a sufficient condition for *viññāṇa*. Through the development of the noble eightfold path as far as full enlightenment, no new *upādāna* are generated and all previous *upādāna* becomes ineffective in producing a ground for a new existence or *bhava*. The *upādāna* previous to full enlightenment becomes, as it were, ‘ahosi upādāna’.

Even more obvious, *vedanā* is not a sufficient condition for *taṇha*. *Vedana* are certainly experienced by arahants, but they never generate *taṇha*. Moreover, for ordinary people, not every *vedanā* produces craving.

Some Western Buddhists have proposed that the ‘forward’ order of *paṭicca-samuppāda* can be halted by ‘cutting’ the process between *vedanā* and *taṇha*. Often I have heard some suggest that rebirth can be avoided through using *sati* (mindfulness) on *vedanā* to stop it generating *taṇha* and the following factors of *paṭicca-samuppāda*. This is, in my understanding, misconceived on two grounds.

First, the ‘forward’ order of *paṭicca-samuppāda* was never intended to demonstrate how the process should be ‘cut’. The ‘forward’ order is only meant to show how the process continues. The teaching on how the process is ‘cut’, or rather ceases, is the purpose reserved for the ‘reverse’ order of *paṭicca-samuppāda* or ‘dependent cessation’.

Secondly, even though *vedanā* does not inevitably produce *taṇha*, because it is not a sufficient condition, it is well stated by the Buddha that only when *avijjā* ceases once and for all does *vedanā* never generate *taṇha* ! This means that one doesn't ‘cut’ the process using *sati* on *vedanā*. *Sati* is not enough. The process stops from the cessation of *avijjā*, as dependent cessation makes abundantly clear. The cessation of *avijjā* is much more than the practice of *sati*.

4. MISREADING THE SUTTAS

There is a sutta in the *Anguttara* collection that is often presented as evidence that dependent origination does not span more than one life. This sutta is called ‘Tenets’ in the Pali Text Society’s translation.¹⁸ Some interpret this sutta as stating that *vedanā* is not caused by kamma formations (*saṅkhāra*) done in a past life. Therefore the link called *saṅkhāra* in dependent origination (which does cause *vedanā*) cannot mean kamma formations of a previous life. I will show below that this conclusion is wrong, as it comes from a misreading of the suttas.

The relevant part of this sutta presents three theories to explain why one feels pleasant, unpleasant or neutral *vedanā*. The first theory states that everything one feels is due to what one did in the past (*sabbaṃ taṃ pubbe katahetū*). The other two theories state that everything one feels is either caused by God or by chance. The Buddha categorically states in this sutta that all three theories are wrong.

The first theory, the one pertinent to this discussion, that everything that one feels now is due to what one did in the past, is repeated in the *Devadaha Sutta*¹⁹ where it is said to be a belief of the Jains. The Jains held that all the suffering one experienced in this life was due to bad kamma from a previous life. Indeed, this sutta clarifies this first theory as meaning everything that one feels now is due to what one did in a past life. The *Devadaha Sutta* disproves this theory.

So it is true that the Buddha denied that everything that one feels, happiness or suffering or neutral feeling, is due to what one did in a past life (i.e. due to kamma formations of a past life). This should be obvious. Some of what one feels is caused by kamma formations from a past life, some caused by past kamma formations earlier in this life, and some caused by kamma formations being performed now. What the Buddha was denying was that all happiness or suffering or neutral feelings are caused by kamma from a previous life.

It should be pointed out that the Buddha is here referring to the type of feeling, rather than to feeling itself. It is true that whichever one of the three types of feeling that one experiences, happiness or suffering or neutral, is not always due to kamma from a past life. But it is also true that the situation whereby one can experience feeling at all, the fact that *vedanā* exists, is due to kamma from a past life.

A simile might make this clearer. The situation that you possess a TV on a public holiday is due to you having purchased it on some previous day. Its presence, as it were, is due to kamma from a past day. But whichever one of the three available channels that appears on the screen, Channel Happiness or Channel Suffering or Channel Neutral, is not always due to what you did on some previous day. The content is not all due to kamma from the past.

In the same way, the Buddha states that the existence of *vedanā* in this life is due to kamma formations done in the previous life. But the particular type of feeling, happiness or suffering or neutral is not always due to kamma from a previous life.

Once the distinction is made between *vedanā* and the contents of *vedanā* (happiness

or suffering or neutral), it is clear that the ‘Tenets’ sutta doesn't state that *vedanā* is not caused by kamma formations from a previous life. It does not disprove the orthodox understanding of dependent origination as spanning three lives.

Indeed, the latter part of the ‘Tenets’ sutta introduces dependent origination from a unique starting point:

“Depending on the six elements (earth, air, fire, water, space and consciousness) there is the descent of the being to be born into the womb; when there is descent, there is name-and-form; with name-and-form as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact; with contact as condition, feeling.”

Channaṃ, bhikkhave, dhātūnaṃ upādāya gabbhass’āvakkanti hoti; okkantiyā sati nāmarūpaṃ, nāmarūpa-paccayā saḷāyatanam, saḷāyatana-paccayā phasso, phassa-paccayā vedanā.

Thus the Buddha is clearly showing the origin of *vedanā* as due to the descent of the being to be born into the womb. This can now be compared to the *Mahānidāna Sutta*²⁰ and its definition of *nāmarūpa*:

“It was said ‘with consciousness as condition there is name-and-form’. How this is so, Ananda, should be understood in this way. If consciousness were not to descend into the mother's womb, would name-and-form take shape in the womb?”

“No, venerable sir.”

“*Viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ’ti iti kho pan’etaṃ vuttaṃ, tadānanda, imināpetam pariāyena veditabbam, yathā viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ. Viññāṇaṃ hi, ānanda, mātukucchismiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchismiṃ samuccissathā’ti?*”

“No *hetam, bhante*”.

This clearly equates the descent of the being to be born into the womb of ‘Tenets’ with the descent of (rebirth linking) consciousness into the womb of the *Mahānidāna Sutta*. Thus *vedanā* is said in ‘Tenets’ to be caused by the first consciousness arising in this life, whose own cause can only be found in a previous life.

Thus the sutta in the *Aṅguttara* collection which is often presented as evidence that dependent origination does not span more than one life, when read accurately and completely, actually clearly proves the opposite. The situation that *vedanā* exists at all is due to *avijjā* and kamma formations from the previous life, and dependent origination, as taught by the Buddha, does indeed span more than a single life.

5. THE PURPOSE OF DEPENDENT ORIGATION

So far, I have described what dependent origination means. I have shown, by quoting from the original texts, that the factor *viññāṇa* refers to the stream of consciousness beginning in a life after the *avijjā* and kamma formations that caused the rebirth. I have shown how causality, the link between one factor and the next can involve a substantial interval of time, even extending beyond this life into a future life. In summary, I have shown that *paṭicca-samuppāda*, as taught by the Buddha in the suttas, can only mean a process that spans three lives. To believe that *paṭicca-samuppāda* must be restricted to a single life, or even to a few moments, is simply untenable in light of reason and facts.

It is now time to consider the purpose of dependent origination. One can gain understanding of a thing, not only by finding out what it is made of, but also by investigating what it does. Now I am going to discuss the function of *paṭicca-samuppāda*. I will discuss three purposes of *paṭicca-samuppāda*:

1. To explain how there can be rebirth without a soul.
2. To answer the question “What is life?”
3. To understand why there is suffering, and where suffering comes to an end.

5.1. Rebirth without a soul

One of the most common questions that I am asked is how can there be rebirth when there is no soul to be reborn. The answer to that question is dependent origination. *Paṭicca-samuppāda* shows the empty process, empty of a soul that is, which flows within a life and overflows into another life. It also shows the forces at work in the process, which drive it this way and that, even exercising sway in a subsequent life. Dependent origination also reveals the answer to how kamma done in a previous life can affect a person in this life.

Dependent origination presents two sequences that generate rebirth:

1. Delusion (*avijjā*) + kamma → the stream of consciousness beginning at rebirth (*viññāṇa*).
2. Craving (*taṇha*) + fuel (*upādāna*) → existence (*bhava*) + rebirth into that existence (*jāti*).

These are parallel processes. They describe the same operation viewed from two different angles. I will now combine them:

Deluded kamma and craving produce the fuel which generates existence and rebirth (into that existence), thereby giving rise to the start of the stream of consciousness that is at the heart of the new life.

It is kamma and craving, both under the sway of delusion, that is the force propelling the stream of consciousness into a new life.

I will now offer some similes to illustrate this operation. These similes are only approximations and, therefore, will never perfectly match *paṭicca-samuppāda*. This is because dependent origination is mainly a process describing the flow of the mental consciousness, whilst the similes at my disposal are from the more well known material world. Still, they should help to clarify one's understanding.

Someone goes to an airport to fly to another country. If they have enough money for the fare and they have a desire to go to a new country, then they may arrive in that land. If they have the fare but not the desire, or the desire but not the fare, or they lack both, then they will not arrive in the new country.

In this simile the person stands for the stream of consciousness; the airport stands for death; the new country stands for the next life; the fare stands for the person's accumulated kamma; and their desire to go there stands for craving. With much good kamma and a craving for happiness, or just the craving to be, the stream of consciousness that one thinks of as 'me' is propelled into one's chosen next life. With much bad kamma and a craving for happiness, one cannot reach the happiness one wants, and thus one is propelled into an unsatisfactory next life. With much bad kamma and a craving for punishment, what we recognize in this life as the guilt complex, one falls into a next life of suffering. Then with much good kamma and no craving at all, one goes nowhere. Like the traveller at the airport, they have enough money to go wherever they want first-class, but the delusion has been shattered and the desire that generated all this coming-and-going is no more. They cease at the airport.

How does one seed produce a new seed? Suppose a seed is planted in a good field, it is fed by moisture carrying essential nutrients, and it grows to maturity producing another seed at its death. There is no soul or self in the seed, yet one seed has evolved into another seed following a process of cause and effect. The original seed and the new seed are completely different. Almost certainly, there isn't even one molecule of the original seed to be found in the new seed. Even the DNA, though similar, is not the same. It is an example of a well known process which spans a life, but with nothing that one can identify as an essence passing unaltered from the original seed to the new seed. Rebirth, as it were, has happened with no 'seed-soul' going across. I mention this example because it is similar to a metaphor of the Buddha:

"Kamma is like the field, craving like the moisture, and the stream of consciousness like the seed. When beings are blinded by delusion and fettered with craving, the stream of consciousness becomes established, and rebirth of a new seed (consciousness) takes place in the future."
(paraphrased from AN3.76)

It is interesting to describe how a recent, real instance of kamma and craving worked together to change *bhava*, the kind of one's existence. In the late 1970's in Britain, many uneconomical coalmines were permanently closed. One particular disused mine was close to a heavily populated area in South Wales. When some of the poor of that area had unwanted kittens, they would cheaply dispose of them by cruelly throwing them down into the abandoned mineshaft. Several years later, some engineers entered that mine to check on its safety. They found a remarkable

discovery. Some of the kittens had survived the fall and, in the space of only a few generations, had evolved into a completely new species of cat, blind in their eyes but with enormous ears. Craving and behavioural conditioning (kamma) had been the obvious driving forces that produced the mutation.

The above examples only begin to give an indication of the process that is *paṭicca-samuppāda*. Dependent origination, after all, is mainly a process that describes the flow of mental consciousness, and this is fundamentally different from material processes. If one can imagine a beach of white sand, then the stretch looks continuous. On closer examination, though, one finds that the beach is made up of an uncountable number of small grains, each close to the next. If one looks even closer, one discovers that the grains aren't even touching, that each grain is alone. Similarly, when one's mindfulness has been empowered by jhana meditation, one may see the stream of consciousness in much the same way. Before, it looked like a continuous stretch of unbroken cognition. But now it is revealed as granular, tiny moments of consciousness, uncountable in number, close together but not touching, and each one alone. Having seen the true nature of consciousness, only then can one see how one moment of consciousness influences what follows. Kamma, like a discrete particle of behavioural conditioning, together with craving combine to make the impersonal forces that steer the journey of consciousness, like an aircraft on an automatic super-pilot. Furthermore, when the insight comes, based uniquely on the data of jhana, that the mental consciousness is independent of the body and must clearly survive the death of the body, then one sees with absolute certainty that the forces of kamma and craving that drive mental consciousness now, will continue to drive the mind through and beyond death. Rebirth and its process are seen. *Paṭicca-samuppāda* is understood.

The Buddha said to Venerable Ananda at the opening of the *Mahānidāna Sutta*:²¹

“This dependent origination, Ananda, is deep and it appears deep.”

In my opinion, one needs the experience of jhana to see it clearly. Nevertheless, I hope that the explanation and similes that I have given will help throw some light onto the true nature and purpose of this impersonal process that drives the mind from life to life. At least you can know that when *paṭicca-samuppāda* is fully understood, it is also clearly seen how rebirth happens without any soul.

5.2. What is life?

One of the major difficulties that Buddhists find with the teaching of *anatta* is that if there is no soul or self, then what is this? What is it that thinks, wills, feels or knows? What is it that is reading this? In summary, what is life?

In one of the most profound of all suttas in the Buddhist scriptures, the *Kaccanagotta Sutta*,²² which was to play a major role in later Buddhist history, the Buddha stated that, for the most part, people's views on the nature of life fall into one of two extremes. Either they maintain that there is a soul, or they hold that there is nothing at all. Unfortunately, too many Buddhists confuse the teaching of *anatta* and side with the view that there is nothing at all.

The Buddha condemned both extremes with a devastating argument based on experience. It is untenable to maintain that there is a soul because anything that can be meaningfully considered as a soul or self—the body, will, love, consciousness or mind—can all be seen as impermanent. As the Buddha put it “One cannot say that there is (a soul), because a cessation (of all that can be a soul) is seen”. On the other hand, it is untenable to maintain that there is nothing at all, because it is obvious that life is! As the Buddha put it “One cannot say that there is nothing, because an arising (of all phenomena) is seen”. Thus, as the Buddhist philosopher-monk Nāgārjuna (2nd century CE) was to remind everyone, the Buddha clearly denied the doctrine of absolute emptiness.

Even today, most people fall into one of these two extremes. Either that there is nothing at all and the mind, love, life is complete illusion, or that there is an eternal soul with God as the corollary. Both are wrong.

The *Kaccanagotta Sutta* continues with the Buddha pointing out that there is a middle that has been excluded in this dichotomy of views. There is a third option that avoids both extremes. So what is this ‘middle’ between the extremes of a soul and nothingness? That middle, said the Buddha, is *paṭicca-samuppāda*.

When the Buddha stated that it is untenable to hold that there is a soul or self (or a God) because a cessation is seen, he explained what he meant as:

“From the cessation of delusion, kamma formations cease; from the cessation of kamma formations consciousness ceases ... from the cessation of birth, *dukkha*²³ ceases”.

He was referring to the passing away process called dependent cessation. This impersonal process is the very thing that we identify as life. Moreover, it includes all the ‘usual suspects’ that masquerade as a soul: the body (part of *nāmarūpa*), will (part of the kamma formations, sometimes *taṇha*), love (part of the kamma formations and mostly part of *upādāna*, clinging), consciousness (*viññāṇa*) and mind (part of *saḷāyatana* and often equivalent to *viññāṇa*). These usual suspects are clearly seen in the light of dependent cessation as transient, insubstantial, granular and fading away soon after they arise. They are all conditioned. They exist only as long as they are supported by their external causes, which are themselves unstable. When the external supporting causes disappear, so do each of the usual suspects. Because these things do not persist, since they do not continue in being, it is untenable to hold that there is a soul, a self or a God.

When the Buddha stated that it is also untenable to maintain that all is pure emptiness, void, nothing, because an arising is seen, He explained what he meant as:

“From the arising of delusion, kamma formations arise, from kamma formations arises the stream of consciousness in the next life ... from birth arises *dukkha*!”

He was referring to the arising process called dependent origination. Again, this impersonal process includes all that we can know as ‘life’. Because this arising is

seen, one cannot say they are not. It is not an illusion. These phenomena are real.

A simile might help here. In mathematics a point is a concept drawn from the science of life. It describes aspects of real phenomena. Yet a point has no size. It is smaller than any measure that you can suggest, yet it is bigger than nothing. In a sense, one cannot say a point is, because it does not persist, it does not continue in space. Yet one cannot say it is not, as it is clearly different from nothing. The point is similar to the momentary nature of conscious experience. Nothing continues in being therefore it cannot be something. Something arises therefore it cannot be nothing. The solution to this paradox, the excluded middle, is the impersonal process.

—

In Advaita Vedanta, one common method is to pursue the enquiry “Who am I?”. That is a loaded question. It carries an implicit premise that has yet to be agreed on. The question “Who am I?” assumes that ‘I am’, only one doesn't know what. In the *Sabbāsava Sutta*²⁴ the Buddha called such enquiries ‘attending unwisely’ (*ayonisa-manasikra*), and in the *Mahātaṇhāsankhaya Sutta*²⁵ the Buddha described this as remaining ‘inwardly perplexed’ (*kathamkathā*). In other words, it doesn't lead to anything penetrating. This enquiry of Advaita Vedanta is said to end with an experience of ultimate reality described as ‘You are that’, or ‘Tat tvam asi’ in Sanskrit. But such an end-doctrine is plainly begging the question. What is this ‘That’ that you are? The Buddha never circled around the issue in such a fruitless way. For The Buddha would say:

“*Paṭicca-samuppādo tvaṃ asi*”

“You are dependent origination”

—

What was once assumed to be ‘me’, a self or a soul, or assumed to be an illusion or complete emptiness, is now clearly seen as the impersonal process of dependent origination, a causal sequence rolling on from life to life, containing all and anything that can meaningfully be a soul, the ‘usual suspects’ as I call them, but nothing continuing in being.

So, if you wanted to find out who you are, now you have the answer: dependent origination! And if you wanted to find out what is life, now you also have the answer: dependent origination!

Paṭicca-samuppāda—That's life!

5.3. Why suffering?

The main purpose of *paṭicca-samuppāda* is to establish the reason why we suffer, and to find a way of eliminating suffering once and for all. To understand this point, we must now take a look at the Buddha's discovery of dependent origination in the context of the story of the Buddha's life.

The Bodhisatta (an unenlightened being soon to become Enlightened) sat under the Bodhi Tree on the night of his enlightenment for the sole purpose of finding a solution to suffering. As a young man, He had been deeply moved by the tragic sights of an old man, a sick man, and a dead man. Realizing that the suffering of old age, sickness and death was the certain destiny of himself as well, he left home in order to find a way out of all suffering. Under the Bodhi Tree, the Bodhisatta entered the jhanas for the first time since he was a small boy. Having thus empowered his mind, he then pursued a method of enquiry called ‘yonisamanasikra’, which literally means ‘work of the mind which goes back to the source’. The problem was suffering, in particular the seemingly inescapable suffering associated with old age, sickness and death. Tracing the problem back to the source, the source was seen as birth.

Jāti-paccayā dukkha, ‘Suffering is caused by birth’.

As shown above, birth is a sufficient cause for suffering, that is, birth must give rise to dukkha. Every being that is born will get old, get sick and die, and experience the inescapable *dukkha* associated with that process. Thus birth is the problem.

This first link of *paṭicca-samuppāda* is rarely given the attention it deserves. It has enormous implications. Before the great insight into dependent origination under the Bodhi Tree, the Bodhisatta, like most people, had lived in hope that somehow he could attain perfect happiness in this existence or some future existence. Now he saw that all existence (*bhava*) is inextricably involved with suffering. There is no perfect happiness to be found in any form of existence. As the Buddha said in the *Aṅguttara* collection:

“Just as a tiny bit of faeces has a bad smell, so I do not recommend even a tiny bit of existence, not even for so long as a fingersnap.”²⁶

A simile might help. A person born in a harsh prison, raised in that prison, who has spent all their time in the prison, can only know prison life. They don't even suspect that anything beyond their prison can exist. So they make the best of prison. Those who think positively, because they have gone to prison seminars, begin to think that the harsh prison is instead a wonderful place. They even compose songs like “All jails bright and beautiful ... the good Lord made them all”! Others get involved with social service, compassionately decorating the prison cells of others. When someone gets tortured or otherwise punished in jail, they think something has gone wrong and look for someone to blame. If someone suggests that it is the very nature of jail to be suffering, then they are dismissed as a pessimist and told to “Get a life!”. One full moon night, a prisoner discovers a door leading out of the jail and goes through. Only then does he realize that jail was inherently suffering and you can't make it otherwise. He goes back to tell his fellow prisoners. Most don't believe him. They can't even imagine anything other than their jail. When he says that the jail is suffering and the cessation of imprisonment is happiness, he is accused by one and all of escapism.

Sometimes people rebuke me saying “You monks are just trying to escape from the real world!”. I reply “Well done! At last someone else has understood Buddhism!” What's wrong with escapism, especially when one realises that the real world is the

harsh prison

The enlightenment experience of the Buddha began with the experience of jhanas. These 'stages of letting go' are also stages of increasing bliss. After jhana, one can reflect on the reason why these jhanas are by far the most pure and powerful happiness of one's life. What is the cause of such happiness? Ajahn Chah used to say that it is like having had a tight rope around one's neck for as long as one can remember. Then one day the rope is suddenly released. The bliss and ease that is felt is because a huge burden of suffering has gone. The ecstasy of jhana is because one has escaped, albeit temporarily, from what people mean by 'the real world'. When the Buddha reflected on jhana, He realized that the real world is suffering, it is a jail, and release from it is bliss. He could only know this once He had stepped out beyond jail. That is one of the purposes of jhana. Jhana is also called *vimokkha*, which means 'release'.

Even arahants, enlightened monks and nuns, experience suffering. They are not released from suffering, they are still in the world, in jail. The main difference between an ordinary 'prisoner' and an arahant is that the latter is certain to leave soon. Using the simile from the Theragatha,²⁷ an arahant is like a workman having completed the job and now calmly waiting for his wages. In the sutta called 'The Dart'²⁸ suffering is compared to being stabbed with two darts. An arahant is only stabbed with one dart. The two 'darts' refer to bodily suffering and mental suffering. The arahant, alone of this world, only experiences bodily suffering. But it is still enough to say that an arahant in this life still experiences suffering. As the enlightened nun Vajirā explained,²⁹ what it feels like to be an arahant is just experiencing suffering arising and suffering passing away, and this was confirmed by the Buddha in the *Kaccanagotta Sutta*,³⁰ already mentioned above. Arahants experience suffering because all existence (*bhava*) or birth (*jāti*) is suffering. Only when they pass away, or '*parinibbāna*', when existence ceases, does suffering end once and for all.

Bhava-nirodho nibbānam, "Nibbāna is the cessation of existence." ³¹

Having discovered that existence (*bhava*) and birth (*jāti*) are a sufficient cause of suffering (*dukkha*), that they must create suffering, the problem became how to put an end to more existence (*puna-bhava*) and rebirth. As it became popularly and accurately known, the goal of Buddhist practice (for those who realize that the real world's a jail and are not in denial of this truth) is to make an end of samsara, the incredibly long journey through countless lives, and get off the crushing wheel of rebirth.

Thus, the Bodhisatta continued to pursue *yonisamanasikara*, work of the mind that goes back to the source, to find the causes of *bhava* and *jāti*. He traced the sequence of causes, now known as dependent origination, through craving (*taṇha*) back to delusion (*avijjā*). It was delusion that was seen as the basic culprit.

What is this delusion? *Avijjā* is consistently explained as not fully understanding the four noble truths. In other word, one doesn't realize that one is in jail. It is amazing how so many people are in such profound denial of life's suffering that

they show severe signs of maladjustment to old age, sickness and death. Some people are even surprised that these things even happen, and exhibit such derangements as anger and grief when they do! Our delusion is that life can be fixed.

As every Buddhist would know, the way to get out of jail, to put an end to rebirth and the inevitable suffering that follows, is to develop the noble eightfold path culminating in jhana (*samādhī*). But that is a subject for another essay.

Here I want to add that dependent origination is often cited as an alternative definition of the second noble truth, the cause of suffering. And dependent cessation is an alternative definition of the third noble truth, the cessation of suffering.³² Thus the main purpose of dependent origination, equivalent to the Second Noble Truth, is to answer the question “Why suffering?”. And the main purpose of dependent cessation, equivalent to the third noble truth, is to answer the question “How can suffering be stopped?”.

CONCLUSION

In this essay, I have attempted to describe what *paṭicca-samuppāda* is all about. I began by presenting the standard sequence of the twelve factors, and then their meaning as defined by the Buddha himself. It should have been clear from these definitions that *paṭicca-samuppāda*, as the Buddha meant it to be understood, spans more than one life.

I then went on to discuss a Western model of causality, the necessary and sufficient conditions, and how these slotted so neatly into *idappaccayata*, the Buddha's model of causality. I later used the 'necessary and sufficient conditions' model to throw more light on the different forms of causal relationships between each pair of factors.

A digression on the meaning of *sandiṭṭhika-akālika*, and a section called 'Misreading the Suttas', were meant to address some objections (misconceived, as I hope that I have proved) to the fact that *paṭicca-samuppāda* in the suttas does span more than one life. Although the argument here was somewhat technical, it highlighted the importance of kamma and rebirth to the Buddha's Dhamma. Kamma and rebirth are obviously not a mere cultural accretion, as some modern misinformed authors would have us believe, but are essential to the central teaching of *paṭicca-samuppāda*.

Lastly, I introduced a section rarely mentioned in essays about *paṭicca-samuppāda*: what is its purpose? I have shown that the purpose of *paṭicca-samuppāda* is much more than mere food for intellectual debate. Indeed, *paṭicca-samuppāda* demonstrates how there can be rebirth without a soul, it reveals what life is, and it explains why there is suffering together with the way suffering is totally ended. *Paṭicca-samuppāda* answers the big questions.

It is no exaggeration to state that *paṭicca-samuppāda* is at the very heart of the Dhamma. As the Buddha stated, one who understands *paṭicca-samuppāda* accurately, also sees the Dhamma. And the one who sees the Dhamma fully, is one who has entered the stream and will soon put an end to all suffering. May that be you!

FOOTNOTES

1. MN28
2. SN12.27, AN5.25
3. SN12.1
4. SN12
5. *Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 2000, p534f.
6. DN15. Translation by Bhikkhu Bodhi in *The Great Discourse on Causation*, published by BPS, Kandy 1984, p54.
7. AN3.76
8. *Vedanā*, usually translated as ‘feeling’, denotes that aspect of sensory experience which is taken to be either pleasant (*sukha*), unpleasant (*dukkha*) or neutral (*adukkhamasukha*).
9. MN120
10. SN12.51
11. SN12.21
12. page 103
13. SN12.10
14. MN13
15. SN1.20, SN4.21, and MN70
16. MN12
17. AN10.65
18. AN3.61
19. MN101
20. DN15
21. DN15
22. SN12.15
23. *Dukkha* (suffering) here stands for the full term *soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsa*.
24. MN2
25. MN38
26. AN1.328
27. Thag17.2
28. SN36.6
29. SN5.10
30. SN12.15
31. SN12.68
32. SN12.43

[*This 2017 version of the essay is adopted from *What-Buddha-Taught.net* with minor updates in punctuation and references. — Ed.]