

Theravāda
Phật Giáo Nguyên Thủy
*

Bhikkhu Bodhi dịch từ Pāli

Chú Giải **KINH ĐẠI DUYÊN**

Tỳ khưu GIÁC LỘC dịch sang Việt ngữ



NXB Tôn Giáo

THERAVĀDA
PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

CHÚ GIẢI KINH ĐẠI DUYÊN

Bhikkhu Bodhi dịch từ Pāli

Tỳ khuru Giác Lộc dịch sang Việt ngữ

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PL. 2554 – DL. 2010

Nguyên bản tiếng Anh:
The Great Discourse on Causation – The Mahānidāna
Sutta and its Commentaries, Bhikkhu Bodhi, Buddhist
Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1995.

VỀ TÁC GIẢ

Bhikkhu Bodhi (Tỳ khuru Bodhi) sinh năm 1944 tại thành phố New York, Hoa Kỳ. Sau khi hoàn thành văn bằng tiến sĩ triết học tại Mỹ quốc vào năm 1972, ngài đến Sri Lanka (Tích Lan) chọn đời sống xuất gia thoát tục. Bhikkhu Bodhi thọ đại giới năm 1973, giáo thọ sư là ngài Hòa thượng Balangoda Ananda Maitreya – vị cao tăng nổi tiếng của Phật giáo Sri Lanka, và theo học Giáo Pháp và tiếng Pali với ngài Hòa thượng.

Bhikkhu Bodhi là tác giả nhiều quyển sách Phật giáo và là dịch giả kinh điển và luận thư Pāli nổi tiếng trên thế giới. Ngài là Chủ biên, Nhà xuất bản Phật giáo Buddhist Publication Society, Sri Lanka, từ năm 1984 đến năm 2002. Vào năm 2000, ngài được mời đến tham dự và đọc diễn văn tại buổi lễ Vesak (Tam Hợp) lần đầu tiên được tổ chức tại trụ sở Liên Hiệp Quốc ở New York, Hoa Kỳ.

Bhikkhu Bodhi trở về Hoa Kỳ năm 2002, tiếp tục công trình hoằng pháp, và hiện nay là giảng sư thường trực tại Tu viện Bồ Đề (Bodhi Monastery – Lafayette, New Jersey) và Tu viện Trang Nghiêm (Chuang Yen Monastery – Carmel, New York).

– *Bình Anson lược ghi.*

LỜI NGƯỜI DỊCH

Kinh Đại Duyên trong Trường bộ kinh là bài kinh rất thâm thúy liên quan đến lý duyên khởi. Tuy nhiên từ lâu đã gây trở ngại rất nhiều cho giới nghiên cứu khi đối diện với những thuật ngữ và ý nghĩa trong đó. Qua đây công nghiên cứu và thông suốt Pāli, đại sư Bodhi đã trao cho chúng ta chiếc chìa khóa để tiến vào kinh Đại duyên một cách vững vàng. Ngay trong phần giới thiệu tác phẩm và cũng là tiểu luận về bản kinh, đại sư đã chứng tỏ sở học uyên thâm và phần này hỗ trợ cho chúng ta rất nhiều. Nếu sau khi đọc qua phần chú giải, độc giả thấy có vài điểm chưa nắm được, chỉ cần tìm đến phần tiểu luận thì vấn đề sẽ sáng tỏ. Đây là một cống hiến lớn lao mà đại sư đã dành cho thế giới qua tác phẩm này. Hy vọng rằng sau khi đọc qua nội dung kinh Đại duyên và chú giải này, người có tín tâm sẽ trân trọng nhiều hơn đối với lý duyên khởi trong bản kinh nói riêng cũng như toàn thể lý duyên khởi qua ý nghĩa “Ai thấy lý duyên khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy lý duyên khởi.”

Người dịch xin tỏ lòng tôn kính và ngưỡng mộ tinh thần học hỏi và phục vụ Phật Pháp của đại sư Bodhi. Nguyên cầu hạt giống chánh kiến mà ngài tận tâm gieo rải sẽ kết thành quả khắp mọi nơi trên thế giới. Nơi đây xin dâng công đức bản dịch tiếng Việt này đến các bậc thầy tổ, ngài Bodhi và các bậc hữu ân.

*Tỳ khuru Giác Lộc
Trúc Lâm Tự, Hóc Môn
22 tháng Hai, 2010*

LỜI NÓI ĐẦU

Tác phẩm hiện tại tiếp theo hai tác phẩm trước của tôi nhằm vào việc làm cho thông dụng trong tiếng Anh những kinh Pāli trọng yếu của Phật giáo kèm theo những chú giải cổ điển của chúng.¹ Nó cung cấp một bản dịch Mahānidāna Sutta cùng với nhiều sự tuyển chọn từ những văn bản chú giải chính, làm sáng tỏ bản kinh từ quan điểm Phật giáo Theravāda. Bản thân Mahānidāna Sutta đứng thứ mười lăm trong Dīgha Nikāya, bộ đầu tiên của Sutta Pitaka thuộc về thánh điển Pāli. Nó là bài kinh dài nhất của Đức Phật bàn về lý duyên khởi (paṭi-casamuppāda), một chủ đề được nêu ra bởi chính Đức Phật như là nguyên lý trung tâm trong lời dạy của ngài. Từ nidāna trong tựa đề xuất hiện thường xuyên trong một loạt của những từ đồng nghĩa biểu thị ý tưởng về nguyên nhân. Bên trong văn bản nó được dịch là “nhân duyên,” từ chủ yếu “nhân” được dành cho hetu thường hơn. Nhưng một sự chuyển dịch dễ hiểu của tựa đề kinh này đòi hỏi dịch thoát một chút, vì thế nó đã được dịch là “nguyên nhân”, mà chắc chắn truyền đạt nghĩa có chủ ý suôn sẻ hơn bất cứ cái gì mà có thể được bắt nguồn từ “nhân duyên.” Tiếp đầu ngữ mahā, nghĩa là “lớn,”

¹ Kinh Phạm võng: The Brahmajāla Sutta và chú giải, Kinh Căn bản pháp môn: The Mūlapariyāya Sutta và chú giải, cả hai tác phẩm đã được Buddhist Publication Society xuất bản năm 1978 và 1980.

thường được thêm vào tựa đề của một kinh dài, thường khi để phân biệt nó với một kinh ngắn hơn có cùng tên. Nhưng từ việc Mahānidāna Sutta được xem xét rất trân trọng bên trong truyền thống Phật giáo Theravāda, nó dường như không chắc rằng những nhà kết tập Thánh điển Pāli gọi nó là một “đại kinh” chỉ như một sự biểu thị về độ dài của nó. Có lẽ ý định của các ngài còn xa hơn nữa đó là để nhấn mạnh cái thực chất lớn lao của bản kinh, mà các ngài đã thấy trong sự thâm thúy của chủ đề, sự giải thích chu đáo, và những hàm ý phong phú của nó để giúp hiểu rõ về thân phận con người.

Các văn bản chú giải về bản kinh bao gồm một chú giải và một phụ chú giải. Chú giải được tìm thấy trong Sumaṅgalavilāsinī, chú giải hoàn toàn (aṭṭhakathā) cho Dīgha Nikāya. Nó là tác phẩm của nhà đại chú giải Ấn độ Bhadantācariya Buddhaghosa, ngài đã biên soạn nó trên cơ sở của những chú giải Sinhala cổ mà ngài đã nghiên cứu tại Mahāvihāra ở Sri Lanka vào thế kỷ thứ năm sau Công nguyên. Phụ chú giải (ṭīkā), được viết để làm cho sáng sủa chú giải chính và mở rộng xa hơn lời giải thích của bản kinh, được cho là của Bhadantācariya Dhammapāda. Ngài cũng là một người Ấn, một cư dân của Badaratittha gần Madras, và có lẽ đã sống vào thế kỷ tiếp theo thời Buddhaghosa. Chú giải, khi cho phần thuyết minh về lý duyên khởi, lẽ ra là dài hơn hiện giờ rất nhiều, nhưng một tình huống đã khiến cho một tác phẩm đồ sộ là không cần thiết. Trong bộ luận bát hủ, Visuddhimagga, Bhadantācariya Buddhaghosa đã viết phần diễn giải đầy đủ về chủ đề, do vậy, khi ngài xét đến chú

giải cho Mahānidāna Sutta, chính ngài đã không phải lập lại về mỗi điểm nhưng có thể tập trung sự chú ý về mỗi vấn đề đặc biệt được chính bản kinh nêu ra. Còn về những vấn đề chung được đề ra bởi lý duyên khởi, những vấn đề mà ngài có thể bàn đến một cách khái quát, ngài hướng người học nhiệt tâm tìm đến Visuddhimagga với nhiều chi tiết hơn.

Hình thức sắp xếp của tác phẩm này giống như của những bản dịch trước của tôi. Kinh được nêu ra đầu tiên không có chú giải và chỉ với một vài ghi chú. Điều này được theo bởi phần chú giải, như những phần của những tác phẩm trước đây, đã được soạn một cách chọn lọc. Nguyên tắc hướng dẫn của tôi xưa nay là bao gồm mọi thứ về tầm quan trọng giáo lý, đặc biệt từ chú giải, trong khi bỏ sự lộn xộn không liên quan và đứng về phía những lời bình luận cũng như những phân loại ngữ pháp phong phú và từ nguyên không thể tránh được vào những thời khi các chú giải cũng có chức năng như những tự điển Pāli. Những đoạn văn được chọn từ hai văn bản chú giải đã được sắp xếp theo nhiều phân đoạn của bản kinh. Do vậy sự giải thích về bất cứ phát biểu nào của kinh được làm sáng tỏ trong chính những chú giải, thường được biểu thị bởi chữ viết hoa của câu nói then chốt của nó.

Phần giới thiệu giải thích những nguyên lý chính của bản kinh và khảo sát một số đường lối tư tưởng được khơi dậy bởi những Phật ngôn gợi ý. Mặc dù phần đầu tiên của lời giới thiệu cho một cái nhìn chung ngắn về lý duyên khởi, nhưng bài tiểu luận này không được dự kiến là một sách dẫn luận về giáo lý đó nhưng thường hàm ý

rằng sự am hiểu trước về nó có được từ những nguồn đáng tin cậy khác. Như có thể được mong đợi từ một bài kinh được thuyết để chứng thực sự sâu sắc hoàn toàn của lý duyên khởi, Mahānidāna Sutta chứa đựng vài đoạn văn ngắn gọn và rất súc tích mà ý nghĩa của chúng không rõ ràng chút nào cả; tuy nhiên những chỗ này không trực tiếp được bàn luận chi tiết trong các kinh khác hoặc trong các chú giải. Do đó, để bộc lộ ý nghĩa của chúng, một số giải thích riêng được đòi hỏi, với sự cân nhắc và trực quan góp phần vào việc đạt đến những kết luận không kém gì sự nghiên cứu các văn bản. Những kết quả của những việc khảo sát này có thể được thấy một cách đặc biệt trong những phần về xúc, “con lóc tiềm ẩn,” “những đường lối cho sự chỉ danh, “và trong sự mở rộng những luận cứ súc tích của Đức Phật đối lại ba “sự suy tưởng về ngã.”

Một đặc điểm nổi bật của những văn bản chú giải về Mahānidāna Sutta đòi hỏi sự giải thích đặc biệt riêng một mình nó. Đây là cách giải quyết của chúng về lý duyên khởi theo hệ thống duyên hệ của Abhidhamma. Nếu tôi cố gắng bàn đến điều này trong phần giới thiệu thì tôi sẽ phải lạc đề quá nhiều từ dòng thảo luận chính và sẽ đặt một gánh nặng quá lớn trên bài tiểu luận. Để tránh điều này tôi đã thêm một phụ lục để cung cấp cho phương pháp giải quyết này sự chú ý tách rời mà nó đòi hỏi.

Mặc dù mỗi độc giả sẽ tìm thấy cách riêng của mình về sự tiếp cận tài liệu được trình bày ở đây, nhưng sự nghiên cứu chuyên sâu có lẽ sẽ có kết quả nhiều nhất nếu bản kinh trước hết được đọc riêng, lần thứ hai cùng với

bài tiểu luận của phần giới thiệu, và lần thứ ba cùng với phần chú giải.

BHIKKHU BODHI
Colombo, Sri Lanka,
Tháng Năm, 1983.



MỤC LỤC

Về tác giả	<i>iii</i>
Lời người dịch	<i>iv</i>
Lời nói đầu	<i>v</i>
Các kinh điển sử dụng	<i>xi</i>
Bảng kê các chữ tắt	<i>xii</i>
Phần giới thiệu	<i>15</i>
Phần thứ nhất: Mahānidāna Sutta	<i>92</i>
Phần thứ hai: Chú giải Mahānidāna Sutta	<i>115</i>
1. Đoạn sơ dẫn	<i>115</i>
2. Lời tán dương Ānanda	<i>121</i>
3. Sự sâu sắc của lý duyên khởi	<i>126</i>
4. Lời ngăn chặn Ānanda	<i>134</i>
5. Lý duyên khởi	<i>143</i>
6. Những sự diễn tả về ngã	<i>172</i>
7. Những sự không diễn tả về ngã	<i>175</i>
8. Những sự suy tưởng về ngã	<i>176</i>
9. Bảy thức trú	<i>185</i>
10. Tám giải thoát	<i>196</i>
Phụ lục: Các duyên hệ và lý duyên khởi	<i>206</i>
Biểu đồ 1: Những giải thích tiêu chuẩn và Mahānidāna về lý duyên khởi	<i>222</i>
Biểu đồ 2: Bảy thức trú và hai xứ	<i>223</i>
Từ vựng Pāli-Việt	<i>224</i>



CÁC KINH ĐIỀN SỬ DỤNG

I. Những nguồn chính:

Dīghā Nikāya: Mahāvagga Pāli. Burmese Buddha Sāsana Council edition, Rangoon, 1954.

The Dīghā Nikāya. Edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. Volume II. London: Pali Text Society, 1903.

Dīghā Nikāya Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsini); Mahāvagga Aṭṭhakathā. Burmese Buddha Sāsana Council edition; Rangoon, 1957.

Dīghā Nikāya Tīkā: Mahāvagga Tīkā. Burmese Buddha Sāsana Council edition; Rangoon, 1961.

Dighānikāyaṭṭhakathāṭīkā Līnatthavaṇṇanā. Edited by Lily De Silva. Volumes I and II. London: Luzac and Company, Ltd. for the Pali Text Society, 1970.

II. Những bản dịch có trước được tham khảo

Ñāṇamoli Thera. “The Mahānidāna Suttanta,” unpublished manuscript translation.

Rhys Davids, T.W and C. A. F., trans. Dialogue of the Buddha, 5th ed, Part II. London: Luzac and Company, Ltd. for the Pali Text Society, 1966.

III. Những tác phẩm liên quan khác

Ñāṇamoli, Bhikkhu, trans. The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa, 4th ed. B. P. S., 1979. Especially Chapter XVII.

Nyanatilola. Buddhist Dictionary, 4th rev. ed. B. P. S., 1980. Entries “Paccya” and “Paṭiccasamuppāda.”

Nyanatiloka. A Guide through the Abhidhamma Piṭaka, 3rd ed., B. P. S., 1971. Appendix.

Nyanatiloka. The Significance of Dependent Origination. (The Wheel No. 140), B. P. S.

Piyadasi Thera. Dependent Origination: Paṭicca Samuppāda. (The Wheel No. 15 a/b), B. P. S.

Warder, A.K. Indian Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidas, 1970. Chapter 5.



BẢNG KÊ CÁC CHỮ TẮT

A.	Aṅguttara Nikāya
D.	Dīghānikāya
Dhs. A.	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī)
M.	Majjhima Nikāya
M. Nd.	Mahā Niddeśa
Pṭs	Paṭisambhidāmagga
Pug.	Puggalapaññatti
S.	Saṃyutta Nikāya
Sn.	Sutta Nipāta
Vin.	Vinaya Piṭaka
Viṣṇ	Visuddhimagga.

Những phần tham khảo Visuddhimagga chiếu theo đoạn mục và số trang trong bản dịch của Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Path of Purification* (xin xem mục Các kinh điển sử dụng). Tất cả tham khảo khác là theo những ấn bản của Pāli Text Society.



PHẦN GIỚI THIỆU

LÝ DUYÊN KHỞI

Trong truyền thống Phật giáo Theravāda Mahānidāna Sutta (Kinh Đại Duyên) được xem là một trong những kinh sâu sắc nhất do Đức Phật thuyết. Chủ đề chính của kinh là Paṭiccasamuppāda, “lý duyên khởi,” và trực tiếp cho chúng ta biết tầm quan trọng của nó. Vì kinh điển Pāli khiến cho hết sức rõ ràng rằng lý duyên khởi không phải chỉ là một bộ phận giáo lý trong số những bộ phận khác, mà còn là phần tuệ quán cơ bản nằm ở tâm điểm lời dạy Đức Phật, từ đó mọi thứ khác bộc lộ. Vì chính Đức Phật, trong thời kỳ phấn đấu để được giác ngộ, lý duyên khởi đến như sự khám phá mở ra nhãn quang kỳ diệu chấm dứt sự mờ mẫm của ngài trong bóng tối: “Sinh khởi, sinh khởi”- như vậy, này chư tỳ khuru, về các pháp không được nghe trước đây đã phát sanh trong ta nhãn quang, trí, tuệ, sự hiểu rõ, và ánh sáng.”.(S. XII.65/ii.105). Một loạt kinh cho thấy cùng sự khám phá là tinh túy của mỗi sự chứng ngộ của Phật. Một khi đã giác ngộ, sứ mạng của một Như lai, một bậc toàn hảo, là tuyên bố lý duyên khởi cho đời (S.XII.20/II.25-6). Lần lượt trong nhiều kinh, Đức Phật thường thuyết về lý duyên khởi đến độ giáo lý này sớm được coi như là tinh hoa của Phật Pháp. Khi vị a la hán Assaji được yêu cầu phát biểu thông điệp của Đạo sư thật chính xác, vị ấy đã nói thông điệp đó là giáo lý các pháp sinh và diệt qua các nguyên nhân (Vin. i. 40). Chỉ với một câu Đức Phật vệt

tan tất cả nghi ngờ về sự chính đáng của lời tóm lược này: “Người thấy lý duyên khởi là thấy Pháp, người thấy Pháp là thấy lý duyên khởi” (M.28/I. 191).

Lý do lý duyên khởi được xác nhận có nhiều trọng lượng nằm trong hai đóng góp chính yếu tạo ra cho giáo lý này. Trước hết nó cung cấp giáo lý với nguyên lý bản thể học cơ bản; điểm then chốt của nó trong sự hiểu rõ về bản chất của hữu. Thứ hai, nó cung cấp cái cấu trúc hướng dẫn cương lĩnh đưa đến giải thoát, sự thuyết minh nguyên nhân của sự sinh khởi và sự diệt tận đau khổ. Hai đóng góp này, mặc dù tách rời về tư tưởng, nhưng hòa hợp về luận điểm khiến cho lời dạy Đức Phật trở thành một “giáo lý giác ngộ”: khổ đó hoàn toàn phát sinh do vô minh về bản chất của hữu và khổ diệt qua tuệ, sự hiểu rõ trực tiếp về bản chất của hữu.

Nguyên lý bản thể học được đóng góp bởi lý duyên khởi là, như tên của nó gợi ý, sự sinh khởi của các pháp tùy thuộc vào các duyên. Nguyên lý này bác bỏ thẳng thừng ý niệm về thực thể bất biến dung chứa ngã và cho thấy rằng “kết cấu” của hữu là tương quan hoàn toàn. Bất cứ cái gì hình thành, sinh khởi qua các duyên, đứng vững với sự nâng đỡ của các duyên và diệt khi các duyên diệt. Nhưng lý duyên khởi dạy điều gì nghiêm nhặt hơn sự khẳng định đơn giản về duyên tổng quát. Những gì nó dạy là duyên tính đặc thù (*idappaccayatā*), sự phát sanh của các pháp tùy thuộc vào các duyên đặc thù. Đây là một điểm quan trọng thường được nhận thấy trong những lời thuyết minh tiêu chuẩn của giáo lý này. Duyên tính đặc thù liên hệ các pháp tới mức chúng thuộc về các

chúng loại. Nó chủ trương rằng các pháp của một loại được nêu ra chỉ sinh khởi qua các duyên thích hợp với loại đó, không bao giờ vắng mặt các duyên đó, không bao giờ qua các duyên thích hợp với loại khác nào đó. Do vậy lý duyên khởi, là giáo lý về duyên tính đặc thù, chủ yếu bàn đến các cấu trúc. Nó giải quyết các pháp, không liên quan với những liên kết đơn độc của chúng, nhưng liên quan với những mô hình của chúng – Những mô hình tái diễn biểu lộ quy luật bất biến:

“Này chư tỳ khuru, lý duyên khởi là gì? ‘Với sinh làm duyên già và chết hiện hữu’ – dù các Như lai có xuất hiện ở đời hay không, nguyên lý đó đứng vững, sự kết cấu đó của các pháp, sự quyết định bất biến đó của các pháp, duyên tính đặc thù. Rằng một Như lai giác ngộ và hiểu rõ. Sau khi giác ngộ và hiểu rõ nó, ngài giải thích, dạy, tuyên bố, thiết lập, bộc lộ, phân tích nó, và làm cho nó rõ ràng, nói rằng: “Này chư tỳ khuru, hãy xem, với sinh làm duyên già và chết hiện hữu”. Thực tại trong đó, tính không hư vọng, tính bất biến, duyên tính đặc thù – này chư tỳ khuru, đây được gọi là lý duyên khởi.” (S. XII. 20/II.25-6).

Định lý duyên khởi căn bản xuất hiện vô số lần trong các kinh: “Khi có cái này cái kia hiện hữu; với sự phát sanh của cái này cái kia phát sanh. Khi cái này vắng mặt cái kia không hiện hữu; với sự diệt của cái này cái kia diệt.”² Điều này cho nguyên lý đó về mặt lý thuyết, được

² Imasmim sati idaṃ hoti; imass ‘uppādā idaṃ uppajjati. Imasmim asati idaṃ na hoti; imassa nirodhā idaṃ nirujjhati. (e.g. S XII, 21./ii.28).

lột bỏ khỏi bất cứ quy chiếu nào với một nội dung. Nhưng Đức Phật không quan tâm đến những định lý trừu tượng không có nội dung; đối với ngài nội dung cực kỳ quan trọng. Lời dạy của ngài liên quan với một vấn đề – vấn đề khổ (dukkha) – và với việc chấm dứt khổ. Lý duyên khởi được giới thiệu bởi vì nó có liên quan chặt chẽ với những mối quan tâm này, thật ra không những chỉ có liên quan chặt chẽ mà còn không thể thiếu được. Nó cung cấp cái cấu trúc cần thiết để hiểu rõ vấn đề đó và cũng chỉ ra phương pháp cần phải áp dụng nếu người ta có quyết tâm.

Khổ khiến lời dạy của Đức Phật được quan tâm có một ý nghĩa sâu sắc hơn sự bất hạnh cá nhân, sự bất mãn, hoặc căng thẳng tâm lý. Nó bao gồm những thứ này, nhưng nó đi xa hơn. Vấn đề trong sự đo lường đầy đủ nhất là có khổ, khổ về sự ràng buộc với vòng sinh tử luân hồi. Đức Phật dạy luân chuyển này đang xoay không có khởi đầu, và bao lâu nó còn xoay nó mang lại “lão và tử, sầu, bi, khổ, ưu và não” không sao tránh khỏi. Do vậy để được giải thoát khỏi đòi hỏi nhiều hơn sự khuây khỏa trước những biểu hiện cá biệt nhất thời. Nó đòi hỏi phải giải thoát hoàn toàn vòng luân chuyển.

Để kết thúc luân chuyển, các duyên duy trì nó phải được loại trừ; và để loại trừ chúng thật cần thiết để biết chúng là gì, chúng cùng nhau cố thủ như thế nào, và những gì phải được làm để diệt năng lực nhân của chúng. Mặc dù luân chuyển không có điểm đầu tiên, chính nó không có nguyên nhân bên ngoài, nhưng nó có một cấu trúc tạo sinh khác biệt, một nhóm duyên bên trong chính

nó, nhóm này giữ cho nó diễn tiến. Giáo lý duyên khởi phơi bày nhóm duyên này. Nó xếp đặt chúng trong một chuỗi sự kiện nhịp nhàng khiến cho thật rõ ràng rằng chính hữu thay cũ đổi mới thường xuyên từ bên trong như thế nào và nó sẽ tiếp tục trong tương lai qua sự hoạt hóa dai dẳng của những nhân này như thế nào. Tuy nhiên, quan trọng nhất, lý duyên khởi cho thấy rằng luân chuyển có thể được chấm dứt. Nó lần ra chuỗi sự kiện với những yếu tố nền tảng nhất. Lúc đó nó nêu ra rằng những yếu tố này có thể bị loại trừ và với sự diệt của chúng vòng sinh tử và khổ đi kèm theo nó ngừng xoay chuyển.

Là sự thuyết minh cấu trúc nhân của luân chuyển, lý duyên khởi xuất hiện trong các kinh dưới nhiều dạng diễn đạt khác nhau. Đây đủ nhất và thường nhất chứa mười hai chi phần. Định lý có hai khía cạnh. Một mặt cho thấy chuỗi duyên sinh, mặt kia cho thấy chuỗi duyên diệt:

Này chư tỳ khru, lý duyên khởi là gì? Với vô minh làm duyên hành hiện hữu; với hành làm duyên thức hiện hữu; với thức làm duyên danh-sắc hiện hữu; với danh-sắc làm duyên sáu xứ hiện hữu; với sáu xứ làm duyên xúc hiện hữu; với xúc làm duyên thọ hiện hữu; với thọ làm duyên ái hiện hữu với ái làm duyên thủ hiện hữu; với thủ làm duyên hữu hiện hữu; với hữu làm duyên sinh hiện hữu; với sinh làm duyên lão và tử, sầu, bi, khổ, ưu, và não hiện hữu. Đó là sự sinh khởi của toàn thể khổ uẩn. Này chư tỳ khru, đây được gọi là lý duyên khởi.

Nhưng với sự hoại và diệt không dư sót của vô minh hành diệt; với sự diệt của hành thức diệt; với sự diệt của thức danh-sắc diệt; với sự diệt của danh-sắc sáu xứ diệt; với sự diệt của sáu xứ xúc diệt; với sự diệt của xúc thọ diệt; với sự diệt của thọ ái diệt; với sự diệt của ái thủ diệt; với sự diệt của thủ hữu diệt; với sự diệt của hữu sinh diệt; với sự diệt của sinh lão và tử; sầu, bi, khổ, ưu, và não diệt. Đó là sự diệt tận của toàn thể khổ uẩn. (S. XII. 1/ii. 1-2) ³

Giải thích thịnh hành về chuỗi duyên khởi là sự trải dài ba đời sống tiếp nối, mười hai chi phần trình bày những giai đoạn nhân và quả của những đời sống này tiếp nối nhau để cho thấy khả năng tự tái tạo cố hữu của luân chuyển. Như vậy vô minh và hành trình bày giai đoạn nhân của đời sống trước mà phát sanh hữu trong hiện tại; năm chi phần từ thức qua thọ là quả của chúng, giai đoạn quả của đời sống hiện tại. Ái, thủ, và hữu trình bày hoạt động nhân mới trong đời sống hiện tại; sinh và lão tử tổng lược giai đoạn quả của đời sống tương lai.

Với việc mạo hiểm đơn giản hóa trình tự duyên khởi có thể được giải thích tóm tắt như sau: Do vô minh – được định nghĩa chính thức là vô trí về tứ thánh đế – một người tham gia vào hành động có động cơ, nó có thể là thiện hoặc bất thiện, thuộc về thân, khẩu, hoặc ý. Những

³ Hãy lưu ý rằng, là định lý gồm mười hai chi phần thuyết minh về sự sinh khởi và sự diệt khổ, nó cung cấp một cách lý giải mở rộng đệ nhị và đệ tam thánh đế. Thực ra, trong một kinh (A.iii.61/i.177) hai khía cạnh của định lý được phát biểu đầy đủ xem như là những giải thích về hai đế này.

hành động này được ám chỉ ở đây như những hành, tạo ra kamma (nghiệp). Vào lúc tục sinh nghiệp làm duyên cho sự sinh lại của thức, nó bắt đầu hình thành mang theo những phụ thuộc tâm sinh lý của nó, “danh-sắc.” Dựa vào những phụ thuộc tâm sinh lý, sáu xứ phát triển – năm căn môn bên ngoài và ý xứ. Qua những xứ này xúc xảy ra giữa thức và những đối tượng của nó, và xúc đến lượt nó làm duyên cho thọ. Trong sự phản ứng với thọ ái phát sanh, và nếu ái tăng trưởng vững chắc, dẫn đến thủ. Bị thúc đẩy bởi thủ những nghiệp được thực hiện nghiêng về hữu mới. Những nghiệp này, kamma được ủng hộ bởi ái, cuối cùng mang lại một hữu mới: sinh được theo bởi lão và tử.

Để tránh hiểu lầm cần phải được nhấn mạnh rằng sự phân chia những chi phần này thành ba đời sống là một phương pháp giải thích được dùng cho mục đích trình bày thuyết động học nội tại của luân chuyển. Ta không nên hiểu như là hàm ý những phân loại chặt chẽ, vì trong kinh nghiệm sống các chi phần luôn luôn quyện vào nhau. Những nhân quá khứ bao gồm ái, thủ và hữu, những nhân hiện tại bao gồm vô minh và hành; những quả hiện tại bắt đầu với sinh và kết thúc trong tử, sinh và tử tương lai sẽ đảm đương những quả tương tự. Ngoài ra, những giai đoạn nhân và quả hiện tại không nên được xem như là tạm thời tách rời với nhau, như thể được ấn định với những thời kỳ khác nhau của đời sống. Chính xác hơn, xuyên qua toàn thể tiến trình đời sống, chúng nối tiếp nhau một cách mau lẹ phi thường trong một chuỗi luân lưu của quả và phản ứng. Một nghiệp quá khứ

trở nên thuận thực trong những quả hiện tại; những quả này tạo ra nghiệp mới; nghiệp này được theo bởi nhiều quả hơn; và những quả này lại được theo bởi nghiệp còn nhiều hơn. Vì thế nghiệp diễn tiến qua thời gian không có điểm khởi đầu, và vì thế nó tiếp tục.

Từ vấn đề này thật rõ ràng rằng lý duyên khởi không diễn tả một nhóm của các nhân bằng cách nào đó nằm bên dưới kinh nghiệm, bị ẩn dấu không sao thấy được. Những gì lý duyên khởi diễn tả là ở trong bản thân mô hình nền tảng của kinh nghiệm, khi chính nó bị bao phủ bởi vô minh đối với những chân lý căn bản. Mô hình này luôn luôn có mặt, luôn luôn có khả năng tới được với ý thức của chúng ta. Trừ khi, không có sự hướng dẫn của lời dạy Đức Phật, nó sẽ không được chú trọng đúng đắn, và vì thế sẽ không được thấy đúng theo thực tướng. Phải có một vị Phật để nêu ra sự thật đáng chú ý rằng mô hình căn bản của kinh nghiệm chính nó là cội nguồn buộc trói của chúng ta; “sự sinh khởi của toàn thể khổ uẩn này.”

TRÌNH BÀY VÀ SẮP XẾP

Trong số nhiều kinh về lý duyên khởi do Đức Phật thuyết, Mahānidāna Sutta là dài nhất và chi tiết nhất; có lẽ kinh này cũng phong phú nhất xem như là một nguồn của các quán. Tuy nhiên dù dài, Mahānidāna Sutta không cho phần giải thích chính thức hoàn bị nhất của lý duyên khởi. Nó thiếu định lý trừu tượng và phần phát biểu của chuỗi duyên diệt. Ngoài ra, loạt duyên của nó bỏ qua ba chi phần của cách lý giải tiêu chuẩn: vô minh, hành, và sáu xứ. Những loại bỏ này đã dẫn đường cho vài học giả

gợi ý rằng cách diễn đạt gồm mười hai chi phần có thể là phần mở rộng sau này của một nguyên bản ngắn hơn; nhưng những gợi ý như thế vẫn là thuần túy phỏng đoán thôi, làm cho lạc lối, và có thể bị phản đối trên những lĩnh vực học thuyết và nguyên bản. Nói chung, những sự bỏ qua của Mahānidāna Sutta được đền bù nhiều hơn bằng những giải thích chi tiết của nó, những phiếm luận thú vị, và những phân bổ sung. Thực ra, nó có thể đáng bị ngờ vực, trái với luận điểm của phát triển lịch sử, rằng trong kinh hiện tại rõ ràng Đức Phật đã thay đổi cách diễn giải thông thường để tạo ra một cơ hội cho những phương pháp giải quyết đặc biệt như thế.⁴

Bản kinh bắt đầu khi tôn giả Ānanda, thị giả riêng của Đức Phật, đến gần bậc Đạo sư và thưa rằng mặc dù lý duyên khởi là sâu sắc và có vẻ sâu sắc, nhưng đối với bản thân vị ấy nó dường như “hết sức rõ ràng” (uttānakuttānaka). Từ Pāli *uttāna* “rõ ràng” cũng có nghĩa là “cạn”, và đôi khi tương phản với “sâu” (*gambhīra*), như trong ví dụ do chú giải cung cấp. Như vậy mặc dù hẳn là vô tình và có ý cung kính, nhưng những lời của Ānanda phải trực diện Đức Phật với một thách thức. Chúng thúc giục Đức Phật tái khẳng định lời dạy uyên thâm của ngài bằng sự chứng thực sự sâu sắc của giáo lý đặc biệt nhất.

Trước hết Đức Phật ngăn chặn tôn giả Ānanda với lời khiển trách nhẹ nhàng: “Đừng nói thế, này Ānanda! Đừng nói thế, này Ānanda!” Những lời này, theo chú

⁴ Để cung cấp cho việc so sánh theo danh mục của hai cách lý giải, xin xem biểu 1.

giải, cho biết vừa tán dương vừa khiển trách. Những lời tán dương Ānanda qua việc bao hàm những đức đặc biệt mà có thể giúp vị ấy hiểu lý duyên khởi quá rõ ràng: sự tích lũy công đức qua nhiều đời sống, sở học có trước, sự chứng quả nhập lưu, sự đa văn quảng kiến. Những lời khiển trách vị ấy qua việc ám chỉ rằng sự hiểu biết của vị ấy còn những mặt hạn chế: vị ấy không bao giờ có thể quán triệt duyên tính mà không có sự hướng dẫn của Đức Phật; vị ấy vẫn còn là một bậc nhập lưu mới qua ngưỡng cửa thánh đạo; ngay cả khi vị ấy đến giai đoạn cuối thuộc quả vị a la hán vị ấy sẽ không chứng trí của một bậc thượng thành văn, của bậc độc giác, hoặc của bậc toàn giác. Trong bản kinh, sau khi ngăn cản tôn giả Ānanda, Đức Phật chỉnh vị ấy bằng cách lập lại phát biểu ban đầu về sự thâm thúy của lý duyên khởi: “Này Ānanda, lý duyên khởi này sâu sắc và nó có vẻ sâu sắc.” Câu nói về cái vẻ sâu sắc, phụ chú giải cho biết, nó được thêm để nhấn mạnh sự kiện rằng lý duyên khởi cực kỳ sâu sắc. Có lẽ chúng ta có thể hiểu câu nói đầu tiên có liên quan đến lý duyên khởi như một nguyên lý khách quan, câu nói thứ hai có liên quan đến cách diễn giải ngôn từ của nguyên lý đó. Chúng cùng cho thấy rằng lý duyên khởi vừa sâu sắc trong bản chất vừa sâu sắc trong biểu hiện.

Chú giải vận dụng lời tuyên bố của Đức Phật và làm rõ thêm bằng cách giải thích bốn khía cạnh trong đó lý duyên khởi có thể được gọi là sâu sắc: vì sâu sắc về ý nghĩa, sâu sắc về pháp, sâu sắc về lời dạy, sâu sắc về sự quán triệt. Vì tứ phân tích này được tìm thấy ở một vài nơi trong các chú giải, nó rất đáng được xem xét. Hai loại

sâu sắc đầu tiên áp dụng theo những cách đối nghịch vào mỗi liên kết giữa mỗi cặp chi phần. “Sự sâu sắc về ý nghĩa” (attha-gambhīratā) áp dụng vào mỗi liên kết được xem xét từ lập trường quả đang nhìn trở lại duyên của nó, “sự sâu sắc về pháp” (dhammagambhīratā) được xem xét từ lập trường duyên đang nhìn về phía trước quả của nó.⁵ Mỗi lập trường làm nổi bật một loại thâm thúy khác. Trong trường hợp trước sự thâm thúy nằm trong sự tùy thuộc bất biến của quả vào duyên của nó: làm thế nào quả luôn luôn hiện khởi và tiếp tục với sự ủng hộ của duyên, không bao giờ trong sự vắng mặt duyên của nó. Trong trường hợp sau sự thâm thúy phụ thuộc vào hiệu năng của duyên: làm thế nào nó thực hiện vai trò nhân tương quan với quả của nó.

Sự sâu sắc về lời dạy (desanāgambhīratā) bàn đến tính đa dạng trong những phương pháp được dùng bởi Đức Phật để diễn giải lý duyên khởi. Tính đa dạng được đưa

⁵ Hai từ attha và dhamma đã được dịch ở đây là “nghĩa” và “pháp” vì sự nhất quán với phần còn lại của bản dịch và bởi vì điều đó dường như là có ý nghĩa sát sao. Điều rắc rối có thể phát sanh qua sự liên kết giữa những giải thích của chú giải về hai “sự sâu sắc” và những thuật ngữ hàng đầu “nghĩa” và “pháp.” Lời giải cho sự liên kết này được tìm thấy trong Visuddhimagga (pp. 485-6), trong khi làm sáng tỏ hai thuật ngữ attha-paṭisambhidā, “trí phân tích về nghĩa,” và dhammapaṭisambhidā, “trí phân tích về pháp,” bộ luận này giải thích attha là một thuật ngữ chỉ cho quả của một nhân (hetuphala) và dhamma là một duyên (paccaya). Qua việc ủng hộ lối giải thích này, nhà chú giải trích dẫn Vibhaṅga (của tạng Abhidhamma): “trí nói về lão và tử là trí phân tích về nghĩa; trí nói về sự tập khởi của già và chết là trí phân tích về pháp ... Trí nói về các hành là trí phân tích về nghĩa; trí nói về sự tập khởi của các hành là trí phân tích về pháp.”

ra bởi hai môi quan tâm: trước hết, bởi sự phức tạp của chính chủ đề mà chỉ bộc lộ nhiều khía cạnh của nó khi làm sáng tỏ từ những góc độ khác nhau; thứ hai, bởi những người được dạy, họ chỉ có thể hiểu rõ lời dạy khi sự trình bày được thích nghi với những nhu cầu và khả năng của họ. Vì Đức Phật vượt xa người về “cách diễn giải biện tài” lẫn “phương tiện thiện xảo,” kết quả là có rất nhiều cách khác nhau trong những phương pháp giảng dạy giáo lý.

Loại sâu sắc thứ tư, “sự sâu sắc về sự quán triệt” (*paṭi-vedhagambhīratā*), vạch ra ý nghĩa của nó từ thuật ngữ thuộc chú giải *sabhāva*, “thực tính” được dùng trong những chú giải để định nghĩa khái niệm của *dhammā* “các pháp”, về mặt từ nguyên, từ *dhamma* nghĩa là điều mà nâng đỡ; theo lời bình của chú giải về từ đó, những gì chúng nâng đỡ là thực tính riêng của chúng.⁶ Ở mức độ bản thể học một *dhamma* và thực tính của nó trùng hợp với nhau; không có sự khác biệt nền tảng trong cách hiện hữu giữa một vật và bản chất của nó. Nhưng những mục đích thuộc nhận thức luận chấp nhận sự phân biệt được rút ra giữa chúng. *Dhamma* lúc đó trở thành pháp theo tính cụ thể của nó, thực tính, nhóm phẩm chất mà nó biến thành hiện thực. Thực tính bao gồm cả “tướng riêng biệt,” (*visesalakkhaṇa*), tức là những phẩm chất xác định

⁶ *Attano pana sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*. Dhs. A.39. Mặc dù có định nghĩa này, các chú giải chấp nhận *dhamma* với một phạm vi ý nghĩa rộng hơn *sabhāva*. Do vậy có *dhammā* mà không nâng đỡ một *sabhāva*, tức là, các pháp chế định và sự chứng thiền diệt. Xin xem ghi chú về hai thuật ngữ này của Bhikkhu Ñāṇamoli, *Vism*, p.317, n. 68.

dhamma như một pháp của một loại riêng biệt, như nguyên tố đất, thọ, tư, v.v... và “tướng phổ thông” (*samaññalakkhaṇa*), những đặc điểm mà nó chia sẻ với những sự vật khác, nhất là tam tướng vô thường, khổ, và vô ngã. Chính vì qua các tướng đó mà thực tính của pháp được quán triệt trong khi tu tiến quán (*vipassanā*). Do vậy, đối với mỗi chi phần duyên khởi, chú giải liệt kê những tướng chủ yếu và phụ chú giải xem xét chúng để làm sáng tỏ thêm.

Không lâu sau khi giác ngộ, trong khi vẫn còn cần nhắc nhở dạy Pháp hay không cho những người khác, Đức Phật đã nhận thức rằng “một thế hệ vui thích trong tham ái” sẽ gặp khó khăn trong việc hiểu rõ lý duyên khởi (M.26/i. 167). Bây giờ, với câu kết của phần mở đầu, Đức Phật tuyên bố hậu quả của việc không hiểu rõ lý duyên khởi. Bởi vì không hiểu rõ và quán triệt “Pháp” duyên khởi này, “thế hệ này” – thế giới của chúng sanh, đã trở thành vương mắc trong các phiền não và tà kiến và do vậy không thể thoát khỏi *samsāra*, vòng sinh tử luân hồi, “với cõi khổ, những khổ cảnh, và những đọa xứ của nó.” Lời phát biểu này khẳng định sự sâu sắc của lý duyên khởi ngay cả không có cần thiết để tranh luận hoặc thảo luận thêm. Toàn thể thế giới chúng sanh xoay tròn trong vòng sinh và tử, luân hồi trong những thế giới thấp kém, chỉ vì không thông hiểu nguyên lý này. Sự quán triệt lý duyên khởi do đó trở thành một vấn đề hết sức khẩn cấp. Nó là giải thoát môn dành cho tất cả những ai tầm cầu sự giải thoát luân chuyển phải đi qua.

DUYÊN TÍNH ĐẶC THÙ

Theo chú giải, phần còn lại của bản kinh phát triển từ hai tuyên bố của Đức Phật §1: “lý duyên khởi này sâu sắc”, và “thế hệ này trở thành như cuộn len rối tung”. Tuyên bố trước dẫn vào phân đoạn chính đầu tiên của bản kinh, phần thuyết minh chi tiết về lý duyên khởi (§§2-22); tuyên bố sau được tiếp tục trong phân đoạn chính thứ hai, trong đó Đức Phật tiến hành việc khảo sát cẩn thận về những ngã kiến (§§23-32). Tất cả những phần này được phân loại theo thuật ngữ là “sự diễn giải về luân chuyển” (vaṭṭakathā); chúng minh họa những thánh đế về khổ và tập khởi của khổ. Nhưng Đức Phật cũng dạy sự chấm dứt luân chuyển (vivatta-kathā), những thánh đế về diệt khổ và đường lối diệt khổ. Những chân lý này được cho thấy một cách giản lược trong phân đoạn thứ ba và cuối cùng của bản kinh (§§33-35). Chúng được trình bày bởi vị a la hán, bậc đã giải thoát, người đã tháo ra khỏi mắc xích của các duyên và vượt qua những giới hạn của luân chuyển.

Đức Phật bắt đầu phần hướng dẫn thích hợp bằng lối vấn đáp ngắn về lý duyên khởi với ý định nêu ra duyên cho mỗi chi phần tùy thuộc trong những loạt duyên (§2). Lối vấn đáp đó tiếp tục những loạt duyên theo trình tự ngược từ lão và tử tùy thuộc vào sinh trở lại đến thức tùy thuộc vào danh-sắc. Kế đó Đức Phật tuyên bố toàn thể chuỗi duyên lần nữa theo trình tự xuôi, không có lối vấn đáp, việc thêm điệp khúc thường lệ là nhận dạng những loạt duyên đó như là tập khởi của khổ (§3). Điều này hoàn thành sự thuyết minh tóm tắt, đáng chú ý bởi sự

vắng mặt của ba chi phần quen thuộc – vô minh, các hành, và sáu xứ. Tiếp theo đó là lời diễn giải dài hơn trong đó Đức Phật quay lại với mỗi mệnh đề của chuỗi duyên khởi đầu và giảng chi tiết về ý nghĩa của nó. Lời giải thích của ngài đáp ứng ba mục tiêu chính: (i) làm sáng tỏ ý nghĩa của duyên tính đặc thù bằng cách cho thấy những gì bị ảnh hưởng khi một pháp được gọi là một duyên đặc thù cho pháp khác; (ii) làm cho thuận tiện việc hiểu rõ chính xác hơn về lý duyên khởi qua sự phân tích những chi phần trợ duyên thành từng thành phần của chúng; và (iii) chứng thực làm thế nào mỗi duyên góp phần vào sự phát sanh của trạng thái tùy thuộc vào nó.

Trong bản kinh Đức Phật không cung cấp một định nghĩa chính thức nào về duyên tính đặc thù; ngay cả định lý trừu tượng cũng không được đề cập. Nhưng sự giải thích về sự liên kết giữa mỗi cặp chi phần cũng đủ làm cho nguyên lý nền tảng này rõ ràng. Duyên tính đặc thù là một sự quan hệ về tính tất yếu và sự tùy thuộc: Tính tất yếu của duyên (chẳng hạn như sinh) với trạng thái đã phát sanh (chẳng hạn như lão và tử), sự tùy thuộc vào duyên của trạng thái đã phát sanh. Việc giải thích của bản kinh nhấn mạnh điều kiện cần thiết tối thiểu để một pháp làm duyên cho một pháp khác. Nó cho thấy duyên tính được xác định một cách tiêu cực, như trạng thái tùy thuộc xuất hiện trong sự vắng mặt duyên của nó là điều không thể có được. Những kinh khác tiêu biểu cho duyên tính bằng những từ tích cực hơn, như là một ảnh hưởng phụ thuộc đi qua từ duyên đến trạng thái tùy thuộc. Điều này đã được ngụ ý bởi câu nói thứ hai của định lý trừu tượng:

“Với sự phát sanh của cái này, cái kia phát sanh”. Nơi khác được thêm nhiều hơn. Duyên tập khởi (samudaya) trạng thái tùy thuộc, cung cấp nó với một nhân duyên (nidāna), tạo ra nó (jātika), cho nó trở thành (pabhava), nuôi dưỡng nó (āhāra), hành động như là nền tảng của nó (upanisā), khiến nó sanh lên (upayāpeti).⁷ Các chú giải cũng cho thấy tính nhạy cảm của chúng đối với nhị phần nghĩa này của duyên tính khi đầu tiên chúng định nghĩa một duyên như là một pháp không thể thiếu được đối với sự phát sanh hoặc sự hiện diện của một pháp khác, kể đó thêm “một duyên có tương trợ giúp, đối với bất cứ pháp đặc biệt nào mà trợ giúp cho sự hiện diện hoặc sự phát sanh của một pháp đặc biệt được gọi là duyên của pháp sau” (Vism. XVII. 68. p.612).

Khi lý duyên khởi được giải thích dưới dạng tính tất yếu, điều này nhắc nhở chúng ta lý giải nó như là một nguyên lý nguyên nhân thiết yếu. Mặc dù duyên có thể đảm nhiệm một vai trò nguyên nhân năng động trong việc làm cho phát sanh pháp tùy thuộc, nhưng nó không bắt buộc phải có pháp đó. Trong những trường hợp nào đó một sự ràng buộc không thể tách rời liên kết hai pháp này, vì thế mà bất cứ khi nào một pháp phát sanh thì pháp kia bị buộc phải theo sau, chẳng hạn sinh luôn luôn được theo bởi tử. Nhưng có những trường hợp khác trong đó một sự ràng buộc như thế đang thiếu, nơi mà duyên có thể xảy ra không có làm cho phát sanh trạng thái tùy thuộc. Điểm này có thể dường như là khó hiểu, nó có

⁷ Xin xem S. XII. 11, 23, 27, 66, 69.

những ngụ ý thâm thúy nhất đối với lời dạy giải thoát. Vì nếu duyên khởi diễn tả một loạt duyên trong đó mỗi chi phần cần thiết phải có cái kế tiếp, thì loạt duyên đó không bao giờ có thể bị phá vỡ. Tất cả nỗ lực của con người hướng đến giải thoát sẽ vô hiệu và luân chuyển sẽ phải xoay mãi mãi. Nhưng không giống như mối quan hệ thuộc định mệnh luận, mối quan hệ của duyên tính phải tính đến một khoảng cách của tự do khi đáp ứng với duyên. Trong trình tự nối tiếp của các duyên, nơi mà khoảng cách đó mang tầm quan trọng lớn lao nhất là mắc xích giữa thọ và ái. Chính là ở khoảnh khắc ngăn ngừi đó khi giai đoạn quả hiện tại đã đi đến điểm cuối trong thọ, nhưng giai đoạn nhân hiện tại chưa bắt đầu, mà vẫn đề ràng buộc và giải thoát được quyết định. Nếu sự đáp ứng với thọ bị điều khiển bởi vô minh và ái, thì luân chuyển tiếp tục xoay; nếu sự đáp ứng thay thế ái bằng thu thúc, niệm, và như lý tác ý, thì có sự chuyển động hướng về việc chấm dứt luân chuyển.

Mặc dù định lý duyên khởi trình bày những chi phần theo một chuỗi chiều dài, nhưng điều này không nên được hiểu khi ngụ ý rằng chúng hòa hợp với nhau trong một chuỗi của các nhân và các quả tiến triển nhất thời. Như được nêu ra trước, sự chọn lọc của những chi phần và sự sắp xếp theo trình tự được làm từ quan điểm giáo hóa, mục đích là vạch ra động lực bên trong của luân chuyển để chứng thực cách phá hủy nó. Qua việc dùng đến khái niệm trừu tượng, mỗi câu nói trong định lý xem như là một mối liên kết tương xứng điều mà trong thực tế là một tình huống phức tạp rộng lớn, nó bao gồm vô số

duyên mà làm cho phát sanh và duy trì vô số các pháp tùy thuộc. Trong vài trường hợp một ảnh hưởng nhân mạnh có tác dụng từ một chi phần này đến một chi phần khác, trong những trường hợp khác sự tương quan chỉ là ảnh hưởng của sự tùy thuộc cần thiết. Trong vài trường hợp định lý diễn tả một sự chuyển động từ duyên đến quả đang chiếm giữ thời gian, ngay cả sự nối tiếp của các đời sống; trong những trường hợp khác nó miêu tả một bộ phận tiêu biểu của những sự kiện xảy ra ở cùng sát na.

Để làm sáng tỏ mối quan hệ giữa mỗi chi phần trợ duyên và pháp tùy thuộc của nó, các văn bản chú giải áp dụng hệ thống hai mươi bốn duyên hệ được trình bày trong Paṭṭhāna, bộ thứ bảy và cuối của Abhidhamma Piṭaka. Chú giải trình bày quá tóm tắt, thường chỉ đề cập những chủ đề chính của đồng sinh duyên và thân y duyên; trong những trường hợp phức tạp hơn chú giải chỉ nói rằng cái này là một duyên cho cái kia “theo nhiều cách.” Phụ chú giải mở rộng phần tóm lược, liệt kê những loại duyên được xếp vào dưới những tiêu đề chính và giải thích rõ ràng “nhiều cách đó.” Trong phần phụ lục hai mươi bốn duyên đã được phác họa và dẫn chứng tóm tắt trong việc áp dụng của chúng vào lý duyên khởi. Do vậy ở đây chỉ hai duyên chính sẽ được thảo luận.

Đồng sinh và thân y duyên là những trường hợp chủ yếu của hai loại duyên hệ tương phản, được phân biệt bởi phương cách tạm thời của chúng. Đồng sinh duyên là mô hình quan hệ giữa các pháp đồng thời, các pháp đang chia sẻ sự sinh và diệt chung. Nó bao gồm bên dưới chính nó những duyên khác của hệ thống Paṭṭhāna như

hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, và hiện hữu duyên, một số trong những duyên này hẹp hơn về phạm vi (chẳng hạn như hỗ tương duyên), những duyên khác rộng hơn (chẳng hạn như hiện hữu duyên). Thân y duyên là duyên nổi bật nhất liên kết các pháp không đồng thời. Nó biểu thị ảnh hưởng nhân mạnh rằng một pháp có thể áp dụng trên một pháp khác khi chúng bị tách rời bởi một khoảng cách thời gian – một khoảng sát na (cảnh thân y duyên), sự nối tiếp lập tức (vô gián thân y duyên), hoặc thời kỳ mở rộng (tự nhiên thân y duyên). Có những duyên hệ khác mà không xảy ra một cách linh động dưới hai tiêu đề này, nhưng hai pháp này đủ để cho thấy sự sai biệt có khả năng xảy ra trong các mối quan hệ hỗ tương của những chi phần duyên khởi. Sự sai biệt như thế loại bỏ những cố gắng để buộc những tương quan này vào một khuôn mẫu đồng nhất của sự đồng thời hoặc tiếp nối, thuở trước những người giải thích giáo lý này thỉnh thoảng vấp phải những sai lầm.

TÍNH KẾ TỤC CỦA CÁC DUYÊN

Trong Mahānidāna Sutta Đức Phật diễn giải tính kế tục của các duyên theo trình tự ngược. Về mặt khái niệm có thể không có sự khác biệt về nghĩa dù tính kế tục đó được trình bày theo trình tự xuôi hoặc ngược. Nhưng cách diễn giải về Dhamma của Đức Phật có một mục đích khác ngoài việc truyền đạt đơn thuần về ý nghĩa thuộc khái niệm. Mục đích đó là đưa đến – khơi dậy ý chí và hướng nó di chuyển về phía mục tiêu đã vạch ra của lời dạy, sự diệt khổ. Sự trình bày tính kế tục theo trình tự ngược đáp ứng mục đích đó một cách hiệu quả

mà so với trình tự kia là vô song. Sự trình bày theo trình tự xuôi diễn giải lý duyên khởi từ lập trường liễu ngộ: nghĩa là Đức Phật đang bộc lộ với nhiều người khác những gì mà chính ngài đã thâm dò hoàn toàn từ đáy lên. Sự trình bày theo trình tự ngược diễn giải những loạt duyên từ lập trường tìm hiểu hiện hữu. Lập tức nó làm cho người nghe phải đối mặt với vấn đề tồn tại của mình, kể đó đưa người này đi từng bước xuống cái chuỗi của các duyên nằm bên dưới vấn đề đó. Khi làm thế nó tóm tắt lại cái tiến trình mà chính Bồ tát đã khám phá lý duyên khởi và vì vậy có chiều hướng làm bùng lên tia sáng giác ngộ đó.⁸

Tính liên tục bắt đầu với lão và tử như là sự toát yếu của khổ vốn có trong hữu. Đây là sự thúc đẩy khơi dậy ý thức khẩn cấp và bắt đầu hành trình tìm kiếm một giải pháp. Lời phát biểu rằng lão và tử xảy ra với sinh làm duyên (§4) chứng tỏ một cách hùng hồn cái điểm đã nêu ra rằng khổ không thể tránh được. Chỉ có sau khi hiện khởi, sau khi mang lấy tâm thân, phải bị ném không sao cưỡng lại được về phía suy vi, tàn tạ và chết bởi không có gì khác hơn là sự trôi qua của chính thời gian. Nhưng lời phát biểu có một khía cạnh khác: nó chỉ ra phương hướng của một giải pháp. Bất cứ khổ nào có, tất cả khổ đó là do duyên. Nó xảy ra tùy thuộc vào sinh. Nếu sinh cũng tùy thuộc vào duyên nào đó, và duyên đó có thể bị loại trừ, lúc đó sẽ có thể chấm dứt tất cả khổ. Sinh là điểm đầu tiên trong mỗi hữu cá thể, sát na thụ thai. Đức

⁸ Xin xem S.XII.65/ii. 104-105

Phật dạy, sự thụ thai không xảy ra qua các nhân sinh học đơn độc; nó cũng bao gồm một dòng tâm thức diễn tiến từ đời sống trước. Do vậy sự tìm hiểu về duyên đặc thù cho sinh gọi chúng ta nhớ lại xa hơn sát na thụ thai đến đời sống trước nó.

Đức Phật dạy, duyên cho sinh là hữu (§5). Hữu này ngài phân tích làm ba phần: Dục hữu (kāma bhava), sắc hữu (rūpa bhava), và vô sắc hữu (arūpa bhava). Theo thông lệ những thuật ngữ này chỉ những cảnh giới của hữu, ba mỗi ràng buộc tiếp nối của luân hồi mà tục sinh có thể xảy ra. Nhưng bởi vì việc tục sinh vào mỗi cảnh giới phát sanh qua một loại nghiệp đặc biệt, danh từ “hữu” đi đến chỗ được chuyển từ cảnh giới đến nghiệp mang lại tục sinh vào cảnh giới đó. Hai loại được phân biệt là nghiệp hữu (kamma bhava) và sinh hữu (uppati bhava).⁹ Vì sinh hữu bao gồm sinh, truyền thống chú giải cắt nghĩa hữu làm duyên cho sinh là nghiệp hữu – nghiệp của đời sống trước tạo ra sinh kế tiếp và duy trì những sinh lực khắp toàn thể thọ mạng. Do vậy “dục hữu” là nghiệp dẫn đến dục giới, tức là tất cả nghiệp bất thiện và nghiệp thiện trừ phi những thiện chứng; “sắc hữu” là nghiệp dẫn đến sắc giới, tức là bốn loại thiện; “vô sắc

⁹ Sự khác biệt được rút ra rõ ràng trong Vibhaṅga (p. 137), với những định nghĩa đầy đủ. Đường như nó không được phát biểu như thế trong các kinh (suttas), nhưng có thể đã được dựa vào những kinh văn như sau: “Này Ānanda, nếu không có nghiệp thuần thực trong dục giới, thì dục hữu sẽ được nhận biết không? – Chắc chắn không, bạch Thế Tôn” (A.III.76/i.223). Paṭisambhidāmagga cũng xem hữu, trong ngữ cảnh của lý duyên khởi, như là giống nhau với tư, do vậy là kamma (Pṭs. i. 52).

hữu” là nghiệp dẫn đến vô sắc giới, tức là bốn thiên chúng vô sắc. Khi nghiệp tạo ra hữu mới một cách rõ rệt đòi hỏi thời gian trước khi nó có thể cho thấy những quả của nó, hữu là một duyên cho sinh như là thân y duyên, không phải là một đồng sinh duyên.

Duyên đặc thù cho hữu trong cả hai khía cạnh là thủ (upādāna): dục thủ (kāma’upādāna), kiến thủ (diṭṭh’upādāna), giới cầm thủ (sīlabbat’upādāna) và ngã luận thủ (attavād’upādāna) (§6). Thủ đầu tiên là sự tăng trưởng của dục ái, ba thủ kia bám chặt vào các tà kiến. Trong tất cả hình thức của thủ nó có nghĩa là nắm thật chặt. Sự nắm chặt này dẫn tới hành động cố ý và vì vậy làm duyên cho nghiệp hữu. Nó cũng duy trì tiến trình tục sinh nhờ đó mà nghiệp đã tích lũy kết thành quả và do vậy trở thành một duyên cho sinh hữu.¹⁰

Duyên đặc thù cho thủ là ái. Trong bản kinh ái được chia nhỏ ra theo hai cách: thứ nhất bằng cách của đối tượng trực tiếp của nó, thành ái đối với một trong sáu đối tượng (§7); thứ hai, bằng cách của mục đích đã hoạch định, thành dục ái (kāmatanāhā), hữu ái (bhavatanāhā), và phi hữu ái (vibhavatanāhā) (§18). Dục ái và dục thủ biểu thị cùng tâm sở, tham hoặc khát vọng (lobha), ở những giai đoạn cường độ khác nhau. Dục ái là ham muốn dục lạc lúc khởi đầu, dục thủ là sự dính mắc ăn sâu vào qua sự lập lại lòng đam mê ham muốn đó. Ái cũng sinh ra kiến thủ, thường với kiến giải mà ủng hộ sự thúc

¹⁰ Hãy xem phụ lục cung cấp cho cách giải quyết mắc xích này bằng cách của hệ thống Paṭṭhāna về các duyên.

giục mạnh mẽ của ái. Do vậy hữu ái dẫn đến sự tin tưởng về tính bất tử của cái ngã, phi hữu ái dẫn đến một lý thuyết về đoạn diệt cá nhân khi chết. Dục ái có thể sinh ra đoạn kiến mà đang biện minh cho sự hưởng thụ đầy đủ ngay hiện tại, hoặc sinh ra thường kiến mà đang hứa hẹn những lạc thú thiên giới cho những ai với sự thận trọng thực hành thu thúc trong hiện tại.¹¹

Ái có thể trở thành một duyên cho dục thủ chỉ như một thân y duyên, vì theo những định nghĩa của chúng một khoảng thời gian ắt phải tách rời hai thủ này. Nhưng nó có thể làm duyên cho ba loại thủ kia dưới cả hai tiêu đề. Nó là một thân y duyên khi ái trước dẫn đến việc chấp nhận của một tà kiến xảy ra sau, là một đồng sinh duyên khi ái cùng tồn tại với tà kiến đang bị bám chặt vào qua ảnh hưởng của nó.

Ái, lần lượt hiện hữu với thọ làm duyên. Thọ (vedanā) là sắc thái thuộc xúc cảm của lạc, khổ, hoặc sự vắng mặt của lạc khổ mà xảy ra trên mỗi trường hợp kinh nghiệm qua bất cứ một trong sáu căn môn nào. Ái có thể phát sanh khi đáp ứng với tất cả ba loại thọ: như sự khao khát lạc thọ, sự mong muốn lẫn trốn khổ thọ, hoặc sự thích thú về tính bình lặng mù mờ của xả thọ. Nhưng sự ủng hộ mạnh của ái là lạc thọ. Vì ái “tìm kiếm lạc thú chỗ này chỗ kia,” và lạc thú mà nó tìm kiếm nó tìm thấy trong lạc thọ. Do vậy lạc thọ trở thành “mỗi cảm dỗ của luân

¹¹ Để cung cấp cho việc thảo luận đầy đủ hơn của mối liên kết giữa ái và các kiến giải, hãy xem Net of Views, pp. 35-36.

chuyên”(vaṭṭāmisā), nó duy trì lòng tham lạc thú không biết chán.

Trong tính kế tục thông thường, ngay sau khi nêu ra thọ là duyên cho ái, Đức Phật đưa vào xúc là duyên cho thọ. Tuy nhiên, ở đây ngài giới thiệu một biến thể. Từ thọ ngài trở lại ái và kế đó rút ra từ ái một loạt mới gồm chín chi phần, mỗi chi phần phát sanh tùy thuộc vào chi phần đi trước nó (§9). Ái dẫn đến việc theo đuổi những đối tượng khả ái, và qua sự theo đuổi cuối cùng người ta được chúng. Khi được rồi người ta đưa ra những quyết định về chúng: cái gì là của tôi và cái gì là của bạn, cái gì có giá trị và cái gì dùng một lần rồi vứt bỏ, tôi sẽ giữ bao nhiêu và hưởng bao nhiêu. Vì những quyết định này, những ý nghĩ về dục và tham phát sanh. Người ta phát triển sự mê đắm các đối tượng đó, khoắc lấy một thái độ tư hữu đối với chúng, và mắc phải tính bòn xén, từ chối chia sẻ những đồ vật với những người khác. Khi coi mọi người khác với vẻ e sợ và nghi ngờ, người ta tìm cách bảo hộ những vật sở hữu của mình. Khi tham và sợ như thế trở thành lan rộng, họ chỉ cần một khiêu khích nhẹ là bùng nổ thành bạo động, xung đột, và sự vô luân được nói trong bản kinh như “rất nhiều pháp ác bất thiện”.

Phân tóm lược này khiến cho mục đích việc đi ra ngoài đề rõ ràng: chính là để cho thấy rằng nguyên lý duyên khởi có thể được áp dụng để hiểu những căn nguyên của sự hỗn loạn trong xã hội một cách hiệu quả y như nó có thể được áp dụng để hiểu những căn nguyên đau khổ của mỗi cá nhân. Như tất cả những vấn đề khác, những bệnh hoạn của xã hội phát sanh từ các nhân, và

những nhân này có thể được tìm ra trong một chuỗi dẫn đầu từ những biểu hiện đến những gốc rễ nằm bên dưới. Kết luận rút ra từ sự tìm hiểu này rất có ý nghĩa: những nhân bất hòa trong xã hội nằm trong tâm trí con người và tất cả mầm mống hoàn toàn xuất phát từ ái.¹² Như vậy ái hóa ra là căn nguyên của khổ theo nhiều cách hơn là một cách. Nó mang lại không những tục sinh tiếp tục trong luân hồi với thống khổ và phiền muộn riêng của nó, mà còn mang lại tính tham lam, ích kỷ, bạo động, và vô luân làm hỏng tất cả những nỗ lực để thiết lập hòa bình, hợp tác và ổn định xã hội. Chú giải phân loại khía cạnh của ái là “ái có gốc rễ của luân chuyển” và “ái ám ảnh”. Nhưng ta nên chú ý rằng hai sự diễn đạt này không biểu thị những loại ái riêng biệt; chúng chỉ nêu ra những góc độ khác nhau từ đó bất cứ trường hợp đặc biệt nào của ái có thể được xem xét. Vì ái đưa đến bất ổn và bạo động đồng thời tạo ra nghiệp bất thiện và duy trì luân chuyển, trong khi đó dục ái và hữu ái duy trì luân chuyển cũng dẫn đến sự tan vỡ của việc hòa hợp xã hội.

Hoặc ái được xem như một “gốc rễ của luân chuyển” hoặc như một sự ám ảnh dẫn đến tham và bạo động, nó tìm thấy duyên của nó trong thọ. Thọ, lần lượt, tập khởi từ xúc (phassa). Xúc là sự “hội tụ” (saṅgati) của thức với

¹² Mahānidāna Sutta không phải là kinh duy nhất của Đức Phật áp dụng lý duyên khởi vào sự phân tích những vấn đề xã hội. Một số kinh khác khảo sát cái chuỗi của các duyên nằm bên dưới sự bất ổn xã hội là Sakkapañña Sutta (D. 21), Mahādukkhakkhandha Sutta (M.13) và Kalahavivāda Sutta (Sn. IV.11). Dù có những khác biệt nhỏ trong cách diễn đạt, việc đi đến những kết luận là giống nhau.

một đối tượng qua một căn môn. Sáu căn môn – nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý – là những nội xứ cho xúc, sáu đối tượng tương ứng là những ngoại xứ. Xúc được phân biệt như là sáu loại bằng cách của các nội xứ (§19). Đồng thời với sự phát sanh của xúc, thọ cũng sanh lên, được trợ duyên bởi xúc dưới tiêu đề đồng sinh duyên.

Phần kế tiếp của bản kinh giới thiệu một biến thể khác. Trong cách diễn giải lý duyên khởi tiêu chuẩn sự kế tục chuyển từ xúc đến sáu xứ. Tuy nhiên, trong Mahānidāna Sutta Đức Phật bỏ qua sáu xứ hoàn toàn và trở lại một bước để đưa vào danh-sắc làm duyên cho xúc. Để xua tan sự phức tạp mà biện pháp không quen thuộc này có thể gây ra, kẻ đó Đức Phật giới thiệu một đoạn kinh văn đáng chú ý, không được tìm thấy nơi nào khác trong kinh điển, cung cấp một sự chứng thực có hệ thống về lời phát biểu của ngài. Vì đoạn kinh văn dùng vài thuật ngữ không được định nghĩa ở đây hoặc trong những kinh khác, nên cách lý giải không thể được giải quyết bởi riêng tính học thuật nhưng cũng đòi hỏi sự cân nhắc và trực quan. Tuy nhiên trước khi quay sang những thuật ngữ mới, tốt nhất là xem xét lại lãnh vực quen thuộc hơn.

“Danh-sắc” (nāmarūpa) là một từ kép thường được dùng trong các kinh để chỉ cơ quan tâm vật lý không kể đến thức mà dùng làm duyên của nó. Các kinh định nghĩa thuật ngữ này bằng cách phân tích như sau:

“Này chư tỳ khuru, danh-sắc là gì? Thọ, tưởng, tư, xúc, tác ý – đây được gọi là danh. Tứ đại và sắc y sinh – đây được gọi là sắc. Như vậy danh này và sắc này được gọi là danh-sắc.” (S.XII.2/ii.3-4)

Khi danh-sắc có tương quan với ngũ uẩn, sắc được xem là tương đương với sắc uẩn (*rūpa*), danh với ba uẩn là thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*) và các hành (*saṅkhāra*).¹³ Đôi khi trong các kinh giới hạn của thuật ngữ này được mở rộng để cũng bao gồm các ngoại xứ: “Thân này và danh-sắc bên ngoài, những cái này là một tính hai phương diện. Tùy thuộc vào tính hai phương diện này có xúc” (S.XII.19/ii.24). Trong những trường hợp như thế danh-sắc trở thành toàn thể tình huống thuộc kinh nghiệm có mặt với thức, cơ quan cảm xúc cùng với những đối tượng của nó.

Chỉ danh xúc (*adhivacanasaṃphassa*) và tác động xúc (*paṭighasaṃphassa*) là hai thuật ngữ đặc biệt của bản kinh hiện tại. Chú giải coi xúc trước là tương đương với ý xúc, xúc sau với năm loại xúc thuộc ngũ môn, nhưng nó không xem xét tỉ mỉ những nghĩa đặc biệt gắn liền với những thuật ngữ này. Ý nghĩa khởi sinh từ luận cứ của Đức Phật đang chứng thực làm thế nào danh-sắc là duyên cho xúc. Đức Phật dạy rằng chỉ danh xúc không có thể ở trong sắc thân (*rūpakāya*) khi những hành tướng đó là đặc điểm của danh thân (*nāmakāya*) vắng mặt, và tác

¹³ Vism. XVII.187, pp. 644-5. Theo nghĩa từ nguyên thuộc chú giải, các tâm sở được gọi là *nāma* vì sự hướng (*namana*) về phía đối tượng trong hành động nắm lấy nó. Các chú giải cũng bao gồm thức vào *nāma* trên cơ sở rằng nó cũng nhận thức bằng cách hướng về phía đối tượng. Mặc dù *nāma* có nghĩa đen là “tên gọi”, dùng nghĩa đó như một cách dịch trong ngữ cảnh hiện tại sẽ làm cho sai lạc. Tuy nhiên, khi danh thân được nói là cần thiết cho “chỉ danh xúc,” điều này cho thấy một mối liên kết giữa nghĩa gốc của “tên gọi” và nghĩa có tính chất học thuyết của “danh (tinh thần)” vẫn còn phải xem xét.

động xúc không có thể ở trong danh thân khi những hành tướng đó là đặc điểm của sắc thân vắng mặt. Do vậy mỗi loại xúc, theo cách được quy định, dựa vào cả danh thân lẫn sắc thân. Khi danh và sắc được diễn tả ở đây như là hai thân, rõ ràng chúng có ý được dùng trong nghĩa hẹp, như là hai khía cạnh của cơ quan cảm xúc, hơn là trong nghĩa rộng khi bao gồm các đối tượng.

Luận cứ nêu ra vai trò đặc biệt của xúc như là cơ sở gặp gỡ của ý và thế giới. Mặc dù tất cả kinh nghiệm bao gồm trong sự kết hợp của ý và thế giới, của thức và những đối tượng của nó, nhưng xúc thể hiện sự kết hợp này nổi bật nhất. Qua chính định nghĩa của nó, xúc đòi hỏi một ngoại xứ (đối tượng), một nội xứ (căn môn), và thức (mà từ khía cạnh riêng của nó luôn luôn ở bên trong chính nó).

Nhưng kinh nghiệm là con đường hai chiều, và sự kết hợp được thể hiện bởi xúc có thể là kết quả của sự chuyển động ở mỗi hướng: từ ý hướng ra bên ngoài về phía thế giới hoặc từ thế giới hướng vào bên trong về phía ý. Chuyển động bên ngoài xảy ra vào những trường hợp của ý thức, khi hoạt động thuộc khái niệm và tư ý chiếm ưu thế, chuyển động bên trong xảy ra vào những trường hợp của thức thuộc ngũ môn, khi sự tương quan của ý với các đối tượng là tương quan của sự tiếp thu thụ động.¹⁴

¹⁴ Để rào đón sự hiểu sai có thể phát sanh qua việc thảo luận tiếp theo, cần phải nêu ra ở đây rằng ý-thức không phải có xu hướng nội quan riêng biệt, chỉ liên quan độc nhất với những ý tưởng, những ý niệm, và những

Chuyển động bên ngoài bắt đầu với sự chỉ danh, hành động đặt tên. Qua việc gán cho các tên gọi ý sắp đặt nguyên dữ liệu của kinh nghiệm thành một bức tranh hài hòa của thế giới. Nó xếp các pháp vào những hệ thống khái niệm, đánh giá chúng, làm cho chúng phụ thuộc vào những mục đích của nó. Nhưng sự chỉ danh không thể xảy ra trong một sắc thân thiếu danh. Nó đòi hỏi danh thân xây dựng và gán cho những nhãn hiệu, và mỗi tâm sở đóng góp phần của nó. Ngay cả những sắc thái hơi khác biệt giữa chúng xuất hiện trong sự chỉ danh đã lựa chọn. Do vậy một sự khác biệt trong thọ có thể quyết định một người được gọi là “bạn” hoặc “thù”, một sự khác biệt trong tưởng có thể quyết định một quả được coi là “chín” hoặc “chưa chín”, một sự khác biệt trong tư có thể quyết định một tâm vẩn được chỉ danh là “cửa tương lai” hoặc “mặt bàn tương lai”, một sự khác biệt trong tác ý có thể quyết định một vật thể ở xa được chỉ danh là “đi động” hoặc “bất động”. Khi sự chỉ danh được gán cho đối tượng đó, một sự kết hợp xảy ra của thức chỉ danh với đối tượng được chỉ danh ngang qua sự chỉ danh. Sự

xét đoán trừu tượng. Ngoài sự phát sanh qua ý môn với những đối tượng thuần túy thuộc ý tưởng, nó cũng có thể phát sanh qua những căn môn vật lý lấy năm cảnh ngũ môn làm đối tượng. Tất cả hoạt động thuộc khái niệm, bao gồm sự chỉ danh và sự nhận xét của kinh nghiệm cảm thụ, là công việc của ý-thức. Năm loại thức thuộc ngũ môn có chức năng duy nhất là nắm lấy những đối tượng thuộc ngũ môn tương ứng, kể đó chúng sẵn sàng dành cho ý thức để phân loại và hiểu biết. “Năm căn này – nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, và thân căn – có những lãnh vực khác nhau, những đối tượng khác nhau, và không kinh nghiệm những cảnh giới của nhau. Ý là điểm hội tụ của năm căn này, và ý kinh nghiệm những cảnh giới của chúng” (M.43/i.295).

kết hợp đó được gọi là “chỉ danh xúc”. Khi bản kinh tiếp tục, chúng ta sẽ thấy rằng quá trình chỉ danh đạt được một vai trò càng lúc càng nổi bật hơn.

Chỉ danh xúc, khi được áp dụng vào những đối tượng bên ngoài, buộc phải có tướng để mang những đối tượng đó vào phạm vi của thức chỉ danh. Tướng bắt đầu với “sự tác động” (*paṭigha*), một thuật ngữ biểu thị sự va chạm của một đối tượng trên một căn môn. Khi sự va chạm này đủ mạnh, một thức phát sanh dựa vào căn môn thích hợp. Sự kết hợp xảy ra khi thức tiếp cận đối tượng và chạm được gọi là “tác động xúc”. Mặc dù chính xác thuộc về danh, tác động xúc không thể xảy ra trong danh thân đơn độc. Theo định nghĩa nó là xúc xảy ra xuyên qua các căn môn vật lý, và do vậy đòi hỏi sắc thân cung cấp những nội xứ cho sự phát sanh của nó.

Hai thuật ngữ, tác động và chỉ danh, có sự trọng yếu nền tảng buộc chúng vào toàn thể lý duyên khởi. Chúng lại còn chỉ ra mô hình kinh nghiệm dao động căn bản đã được nhắc đến trước, chuyển động của nó trở đi trở lại giữa những giai đoạn tiếp nhận và phản ứng. Giai đoạn tiếp nhận thấy sự thuần thực của dòng nghiệp từ quá khứ; nó được trình bày ở đây bởi sự tác động đang nảy sinh trong thức. Giai đoạn phản ứng bao gồm sự tạo thành nghiệp mới; nó được trình bày bởi sự chỉ danh đang nảy sinh trong hành động. Mỗi đối tượng xúc chạm gợi lên từ nơi ý một sự chỉ danh thích hợp, và điều này gây ra một hành động được coi là phản ứng thích hợp. Do vậy mối quan hệ giữa sự tác động và sự chỉ danh miêu tả bằng những thuật ngữ nhận thức cùng tình huống được miêu tả

bằng những thuật ngữ ý muốn bởi thọ và ái: Sự tái tạo của vòng sinh tồn xuyên qua hoạt động hiện tại đang đặt nền trên sự thừa kế nghiệp từ quá khứ.

Sự chứng thực của Đức Phật tiếp tục bằng cách tổng hợp. Không có các tâm sở thì không thể có chỉ danh xúc và không có sắc thân với các căn môn của nó thì không thể có tác động xúc. Do vậy trong sự vắng mặt của cả danh thân lẫn sắc thân thì không có loại xúc nào có thể được nhận biết. Kết luận tiếp theo là xúc tùy thuộc vào danh-sắc, do vậy danh-sắc đó là duyên cho xúc¹⁵.

Một vấn đề hóc búa được đặt ra bởi đoạn kinh vẫn còn lại. Trong cách diễn đạt những câu hỏi, sẽ là hoàn toàn đủ để Đức Phật nói lên mệnh đề giả thuyết về sự vắng mặt của chủ đề đã dự tính, chẳng hạn, “Nếu danh thân vắng mặt ...” hoặc “nếu sắc thân vắng mặt...”, v.v... Thay vì thế, hoàn toàn không có tính cách tiêu biểu, ngài dùng cách nói phức tạp hơn: Nếu những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, và những chỉ thị kia qua đó có sự diễn tả ... đều vắng mặt ...”. Kể đó, câu hỏi được nêu ra, tại sao Đức Phật phải dùng đến cách diễn đạt phức tạp này thay vì dùng cách nói đơn giản và trực tiếp hơn. Những sự triển khai sau đó trong bản kinh gợi ý

¹⁵ Nên lưu ý rằng mặc dù không thể có chỉ danh xúc trong sắc thân khi không có cả danh lẫn sắc, nhưng có thể có chỉ danh xúc trong danh thân đơn độc, tách rời sắc, nghĩa là, trong bốn cõi vô sắc. Tuy nhiên, điều ngược lại không áp dụng. Vì xúc là một yếu tố của danh thân không thể có xúc của mỗi loại trong một sắc thân đơn thuần thiếu danh.

một cách trả lời, nhưng đề thảo luận nó chúng ta sẽ phải đợi cho đến khi đi đến chỗ đó.

CON LỘC TIỀM ẪN

Hai đoạn kinh văn kế tiếp (§21-22) đưa sự khảo sát lý duyên khởi đến điểm cao nhất bằng sự bộc lộ một “con lộc tiềm ẩn” nằm bên dưới tiến trình của hữu luân hồi¹⁶. Con lộc tiềm ẩn này là duyên tính hỗ tương của thức và danh-sắc. Đầu tiên Đức Phật thiết lập thức là duyên đặc thù cho danh-sắc qua sự chứng thực rằng thức không thể thiếu được đối với danh-sắc vào bốn thời gian khác nhau: khi thụ thai, trong thời thai nghén, vào lúc ra khỏi tử cung và trong suốt quá trình đời sống (§21). Thức bấy giờ là một duyên vào lúc thụ thai vì danh-sắc có thể thành hình trong tử cung, tức là tạo thành một phôi, chỉ khi nào thức đã “đi vào tử cung.” Sự diễn tả thức như là đi vào thuộc phép ẩn dụ; không nên hiểu theo nghĩa đen khi ngụ ý rằng thức là một ngã thể có ý thức chuyển sinh từ một đời sống này đến một đời sống khác. Đức Phật dứt khoát bác bỏ quan điểm rằng “chính là cũng cái thức này di chuyển và đi qua (vòng sinh tử)” (M.38/i.258). Thức xảy ra bằng cách của quá trình. Nó không phải là một chủ thể kéo dài nhưng là một loạt những hành động nhận thức nhất thời đang sinh và diệt qua các duyên. Mỗi hành động là cá biệt và riêng rẽ – một thời điểm của nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, hoặc ý thức.

¹⁶ Ẩn dụ về một con lộc được Bhikkhu Ñāṇananda gợi ý, *The Magic of the Mind*, (B.P.S., 1974), pp.25ff.

Dựa vào căn môn của nó thức thực hiện chức năng nhận thức đối tượng, kế đó nhường lối cho hành động kế tiếp của thức, mà phát sinh nối tiếp nhau tức khắc.

Nhưng mặc dù thuộc phép ẩn dụ, câu nói “đi vào của thức” tạo thành một điểm quan trọng. Nó chỉ ra rằng lúc thụ thai thức không phát sanh theo một cách hoàn toàn mới mẻ, tự phát, không có pháp đi trước, nhưng xảy ra như một sát na trong một “sự tương tục của thức” mà đang tiến hành không gián đoạn từ một đời sống này đến một đời sống khác qua vô thủy thời gian. Nếu, vào lúc nam và nữ giao hợp, không có sự tương tục như thế của thức sẵn có, được hòa hợp về phương diện nghiệp với tình huống đó, thụ thai sẽ không xảy ra và sẽ không có sự hình thành của phôi. Trong các chú giải thời điểm đầu tiên của thức trong một đời sống mới được gọi là thức “tục sinh” (*paṭisandhivīññāṇa*). Nó được đặt tên này bởi vì nó “nối liền với nhau” hữu mới với hữu trước, vì thế với toàn bộ chuỗi lịch sử quá khứ. Được tạo ra bởi một tâm thiện và bất thiện của đời sống trước, nó mang vào đời sống mới toàn thể kho dự trữ của những tính tình, những đặc điểm khuynh hướng, và những nghiệp tích lũy in sâu vào dòng tương tục. Ở sát na thức tục sinh phát khởi trong tử cung, bốn uẩn kia được bao gồm trong danh-sắc sanh lên cùng với nó. Tế bào trứng thụ tinh trở thành hạt nhân cho sắc thân, chính thức trực tiếp tạo ra những yếu tố của danh thân. Một khi được gắn bó với nhau lúc thụ thai, thức duy trì danh-sắc khắp phần còn lại của tuổi thọ. Không có nó thân sẽ đổ xuống thành một

khỏi vật chất vô tri giác, các tâm sở trở nên hoàn toàn không còn tác dụng.

Nhưng mỗi quan hệ giữa hai pháp không phải là quan hệ một chiều. Để cho thấy điều này, Đức Phật thay đổi cách diễn giải theo thường lệ của ngài về lý duyên khởi. Thay vì đưa chuỗi duyên trở lại như thường làm với các hành và vô minh, ngài đảo ngược lời phát biểu cuối và dạy rằng: “Với danh-sắc làm duyên có thức” (§22). Y như phôi không thể hình thành trừ phi thức “đi vào” tử cung, cũng thế thức không thể bắt đầu hữu mới trong tử cung trừ phi nó “có được một chỗ đứng” trong danh-sắc. Hơn nữa, thức đòi hỏi phải có danh-sắc không những lúc thụ thai, mà còn suốt cả đời sống. Nó dựa vào một thân có chức năng sống còn với não, hệ thống thần kinh, và các căn môn. Nó cũng dựa vào danh thân, vì không thể có ý thức về một đối tượng khi không có những chức năng chuyên môn hơn được thành lập bởi xúc, thọ, tưởng, tư, tác ý, và còn nhiều tâm sở khác nữa. Do vậy thức phụ thuộc vào toàn bộ sự liên hợp của danh-sắc, phải chịu sự biến đổi bất thường của danh-sắc: “Với sự phát sanh của danh-sắc thức phát sanh, với sự diệt của danh-sắc thức diệt” (S.XXII.56/iii.61).

Việc phơi bày tính thiết yếu phụ thuộc lẫn nhau của thức và danh-sắc có những kết quả nghiêm trọng đối với tư tưởng tôn giáo và triết học. Nó cung cấp triết học “trung đạo” giữa những quan điểm về thường kiến và đoạn kiến, hai cực đoạn chia tư duy của con người thành hai nhóm đối lập nhau về bản chất của hữu. Mỗi khía cạnh của mỗi quan hệ trợ duyên, trong khi cân bằng khía

cạnh kia, đồng thời loại bỏ một trong hai cực đoan bằng việc điều chỉnh sự sai sót nằm bên dưới cực đoan đó.

Lời tuyên bố rằng thức tùy thuộc vào danh-sắc chống lại cực đoan thường kiến, giả định rằng con người chứa một bản thể bất hoại, bất biến mà có thể được coi là một cái ngã thường hằng. Trong tất cả các căn của con người, chính thức là thích hợp dễ dàng nhất với sự giả định thuộc thường kiến, vì một lý do không khó hiểu. Mọi thứ bên trong kinh nghiệm được thấy thay đổi, nhưng sự biết về thay đổi vẫn vững vàng và do vậy (với kẻ phạm phu suy tư) dường như đòi hỏi một người biết bất biến; một người biết nhưng người đó không thay đổi. Người biết bất biến này ắt phải là yếu tố nền tảng nhất trong hành động biết, và thức xuất hiện để làm tròn vai trò này tốt nhất. Vì khi suy tư các căn kia, thuộc thân và tâm, tất cả hướng về thức như là chỗ dựa chính và nâng đỡ cho chúng, trong khi thức không hướng về bất cứ cái gì cơ bản hơn chính nó. Do vậy thức được tạo ra trong vai trò của chủ thể tự tồn tại bất biến, bị nắm lấy bởi nhà triết học thường kiến như là cái ngã siêu nghiệm, bởi nhà tư tưởng tôn giáo như là linh hồn bất tử¹⁷. Một khi thức bị

¹⁷ Từ sự đa dạng của những quan điểm được đề xướng về ngã, như sẽ được thấy bên dưới, rõ ràng rằng trong bất cứ điều gì chủ yếu về cá tính có thể bị đồng hóa là ngã. Nhưng đối với phạm phu có tinh thần nhạy cảm, thức là ứng cử viên quan trọng nhất, như Đức Phật chỉ dạy: “Này chư tỳ khuru, kẻ phạm phu thiếu học hỏi có thể trở nên nhầm chán với thân này; có thể trở nên dừng đọng đối với thân này và ly thoát nó ... Nhưng cái mà được gọi là tâm, ý, và thức, với cái đó kẻ ấy không thể trở nên nhầm chán, không thể trở nên dừng đọng và ly thoát nó. Vì lý do gì? Bởi vì này chư tỳ khuru, trong một thời gian dài, kẻ phạm phu thiếu học hỏi đã bị trói buộc

thần thánh hóa như thế, những yếu tố khác của cá tính đi đến chỗ bị coi là những phần phụ thuộc của nó, những phần thêm vào hạn chế, chúng che khuất sự thanh tịnh nội tại của nó. Từ vấn đề này người ta rút ra kết luận rằng nếu thức chỉ có thể được tách rời từ những phần phụ thuộc của nó thì nó sẽ trú mãi mãi trong bản thể thường hằng của chính nó – đối với nhà tư tưởng nhất nguyên luận như cái ngã phổ quát hoặc tuyệt đối vô sai biệt, đối với nhà hữu thần luận như là linh hồn thanh tịnh chuẩn bị để hợp nhất với thượng đế. Để đạt được điều này lúc đó sự tách rời trở thành mục đích của nỗ lực tâm linh, được tiếp cận qua những kỷ luật đặc biệt của hệ thống tôn giáo.

Sự khám phá của Đức Phật về bản chất tùy thuộc của thức loại lập trường đó ra khỏi tất cả những nỗ lực lý tưởng khiến nó là một cái ngã trường tồn. Trong sự tầm cầu giác ngộ của chính mình Bồ tát từ chối ngừng lại với thức như một giới hạn tìm hiểu tối hậu không thể thâm nhập. Sau khi ngài đã theo đuổi cái chuỗi duyên trở lại với thức, ngài hỏi một câu hỏi thêm nữa, một câu hỏi mà trong thời của ngài ắt hẳn là độc đáo đáng kinh ngạc: “Duyên cho thức là gì?” Và câu trả lời chợt đến: “Lúc đó, này chư tỳ khưu, xuyên qua như lý tác ý ta tuệ tri:

vào cái này, đã chiếm hữu nó, và hiểu sai nó như vậy: “Cái này của tôi, cái này là tôi, cái này là ngã của tôi.” (S.XII.61/ii.94). Quan điểm thường kiến phiên diện thứ tư trong Brahmajala Sutta (D. 1/i.21) cũng coi năm căn môn vật lý như là một ngã vô thường, “tâm, ý, và thức” như là một ngã thường hằng và bất biến, mà “sẽ vẫn giống hệt bản thân tính thường hằng” (hãy xem Net of Views, pp. 72-73).

“Khi có danh-sắc thức hiện khởi. Với danh-sắc làm duyên có thức ... Thức này quay trở lại với danh-sắc; nó không đi quá giới hạn (S. XII.65/II.104).

Thức có vẻ như một chủ thể bền vững do thiếu tác ý. Khi được xem xét với tâm niệm thì cái vẻ bền vững bị hủy bỏ do tưởng về sự vô thường của nó. Thức liên tục sinh và diệt và mỗi sự sinh mới xảy ra qua các duyên: “Trong nhiều cách Thế Tôn đã thuyết rằng thức phát sanh do duyên. Ngoài các duyên không có sự sinh khởi của thức” (M.38/i.258). Trong mỗi giai đoạn tồn tại của thức nó tùy thuộc vào những phụ thuộc của nó, không có chúng thức không thể đứng vững: “Này chư tỳ khưu, mặc dù một số sa môn hoặc bà la môn có thể nói: ‘Ngoài sắc, ngoài thọ, ngoài tưởng, ngoài các hành, tôi sẽ diễn tả sự đến và đi của thức, sự diệt đi và sinh lại của nó, sự sinh trưởng, phát triển và thuần thực của nó’ – điều đó không thể có được.” (M.102/ii.230). Thức “quay lại với” danh-sắc và “không đi quá giới hạn” trong đó nó không vươn xa đến tận cách hiện hữu tuyệt đối và bất khả diệt. Chẳng những không buông thả thức vào sự thường hằng, sự loại trừ danh-sắc còn mang lại sự chấm dứt bản thân thức: “Với sự diệt của danh-sắc thức diệt.” Vì lý do này, thay vì nắm lấy thức như cốt lõi của hữu bất khả xâm phạm, vị thánh đệ tử của Đức Phật quán sát nó ở một khía cạnh khác: “Bất cứ cái gì được bao gồm trong thức, vị ấy coi nó như là vô thường, khổ, bệnh tật, mục hoại, hoặc mũi tên, sự khốn khổ, sự thống khổ, kẻ xa lạ, sự tan rã, vô ngã” (M.64/i 435).

Lời phát biểu khi được lý giải riêng biệt là thức tùy thuộc vào danh-sắc (nhất là sắc) có thể được hiểu để gọi ý quan điểm đoạn diệt mà sự hiện hữu cá thể hoàn toàn chấm dứt khi chết. Vì nếu thức đòi hỏi phải có thân đang sống như là sự nâng đỡ, và thân hoại diệt với cái chết, nó dường như sẽ xảy ra rằng cái chết mang lại sự chấm dứt thức. Lúc đó sẽ không có hiệu năng của nghiệp, không có quả của những nghiệp thiện ác, và do vậy không có cơ sở vững chắc cho quan niệm đạo đức. Để bác bỏ sự lầm lạc này, lời xác nhận kia phải được suy xét: “Với thức làm duyên có danh-sắc.” Thức khởi đầu mỗi kiếp sống. Nó là yếu tố đầu tiên và chính yếu làm cho đời sống mới diễn tiến và không có nó thụ thai không thể xảy ra gì cả. Thức được so sánh với hạt giống giúp cho sự sinh ra đời sống mới (A.III.76/i.223), và sự so sánh này cho chúng ta lời giải. Y như hạt giống đâm chồi thành một cây con, nó phải đến từ cây trước, cũng thế “hạt giống” thức bắt đầu đời sống mới phải đến từ thức trong một đời sống trước. Những gì lôi cuốn thức từ một kiếp sống này đến kiếp sống khác là những phiền não của vô minh và ái; những gì cho nó phương hướng, xác định nó với những hình thức đặc biệt của hữu, là những tư tác thành nghiệp. Những duyên này đã đưa thức từ đời sống quá khứ vào đời sống hiện tại, và chừng nào mà chúng còn hiệu lực chúng sẽ đẩy thức vào một đời sống tương lai. Thức tương tục lần nữa sẽ nảy sanh, nó được thiết lập trên một nền tảng vật lý mới, và trong đó nghiệp tương tục sẽ tìm thấy thửa ruộng để sinh ra quả của nó. Khi duyên tính hỗ tương của thức và những phụ thuộc tâm vật lý của nó

được hiểu đúng đắn, không có thường kiến hoặc đoạn kiến nào có thể được chấp nhận.

Do vậy, bị khép chặt vào vòng xoáy tác động hỗ tương, thức và danh- sắc ủng hộ nhau, nuôi dưỡng nhau, và lôi kéo nhau, từ sự kết hợp của cả hai tạo ra toàn thể loạt pháp duyên khởi và kết thúc trong lão và tử. Bất kể luân chuyển được truy nguyên từ quá khứ xa như thế nào thì tình huống tương tự vẫn tiếp tục tồn tại: người ta sẽ chỉ tìm thấy thức và danh-sắc trong sự tùy thuộc hỗ tương, bị tiêm nhiễm bởi vô minh và ái, không bao giờ có một điểm đầu tiên khi chúng bắt đầu, không bao giờ có một thời gian trước đó chúng không có mặt. Hơn nữa, bất kể luân chuyển tiếp tục hướng về tương lai xa như thế nào, nó vẫn sẽ được tạo thành bởi cùng cặp duyên đó, chúng gắn bó với nhau như là những duyên hỗ tương. Hai pháp khi kết hợp lập tức là cơ sở của tất cả hữu và “chất liệu” của tất cả hữu. Trong bất cứ nỗ lực nào để giải thích luân chuyển đó là những lời giải thích cuối cùng.

Đây là hàm ý của những lời Đức Phật (§22): “Chính là đến mức độ này mà người ta có thể bị sinh, lão, và tử, diệt đi và sinh lại... đến mức độ này luân chuyển xoay vần để diễn tả tình trạng này, nghĩa là, khi có danh-sắc cùng với thức.” Phụ chú giải chuyển đạt ngắn gọn nghĩa của lời phát biểu này trong lời bình luận về câu nói “đến mức độ này” (“bởi cái này”): “Không qua bất cứ cái gì khác ngoài cái này, không qua một cái ngã có thực tính của một chủ thể hoặc tác nhân hoặc không qua một Đấng tạo hóa, v.v...” (p. 107).

ĐƯỜNG LỐI CHO CHỈ DANH

Câu kết của §22 chứa một lời phát biểu khác mà những hàm ý và liên kết của nó với toàn thể bản kinh đòi hỏi phải có sự xem xét tỉ mỉ: “(chính là) đến mức độ này mà có một đường lối cho sự chỉ danh, đến mức độ này mà có một đường lối cho ngôn ngữ, đến mức độ này mà có một đường lối cho sự diễn tả,...nghĩa là, khi có danh-sắc cùng với thức.” Như thường lệ, bước đầu tiên trong việc làm sáng tỏ ý nghĩa là sự giải thích những thuật ngữ. “Sự chỉ danh” (*adhivacana*), “ngôn ngữ” (*nirutti*), và “sự diễn tả” (*paññatti*), theo phụ chú giải là những từ gần đồng nghĩa, với những sắc thái khác biệt nhỏ, biểu thị những phát biểu được thốt ra lời diễn tả về ý nghĩa. “Đường lối” (*patha*) cho chỉ danh, ngôn ngữ, và diễn tả là lãnh vực chúng áp dụng vào; là cơ sở khách quan của chúng. Phụ chú giải nói, điều này giống nhau trong ba trường hợp – năm uẩn, được nói đến ở đây là “danh-sắc cùng với thức.”¹⁸ Do vậy đoạn kinh văn có thể được quan tâm theo cách tính lược nào đó, sự tương quan giữa các khái niệm, ngôn ngữ, và thực tại. Nhưng vấn đề vẫn còn đó đối với sự liên kết chặt chẽ của phần này với sự diễn giải về luân chuyển.

¹⁸ Một *Samyutta sutta* (S.XII.62/iii.71-73) xác nhận sự đồng dạng này. Kinh này nói về ba “đường lối cho ngôn ngữ, chỉ danh, và diễn tả”: năm uẩn mà vừa diệt là đường lối cho chỉ danh “đã là” (*ahosi*), năm uẩn mà chưa sanh là đường lối cho chỉ danh “sẽ là” (*bhavissati*), và năm uẩn mà hiện giờ vừa sanh lên là đường lối cho chỉ danh “là” (*atthi*). Vì năm uẩn bao gồm tất cả pháp bên trong hoặc bên ngoài, danh-sắc ở đây phải có chủ ý dùng theo nghĩa bao quát, như bao gồm các ngoại xứ.

Để đưa sự liên kết chặt chẽ đó ra ánh sáng thật là cần thiết để khảo sát tóm tắt bản chất của sự quy chiếu, hành động mà thiết lập những mối liên kết giữa các từ ngữ và các pháp. Sự chỉ danh, ngôn ngữ, và diễn tả là những công cụ quy chiếu, có thể giúp chúng ta tự lý giải và đánh giá kinh nghiệm bản thân cho chính chúng ta và để truyền đạt những ý nghĩ của chúng ta cho những kẻ khác. Những công cụ quy chiếu này đòi hỏi phải có những đối tượng quy chiếu. Được xem là phương tiện của chỉ danh, thảo luận, và diễn tả, nằm ngoài bản thân chúng, chúng cần thiết chỉ về phía một thể giới của những đối tượng quy chiếu mà chúng chỉ danh, thảo luận và diễn tả. Thể giới đó là “đường lối cho chỉ danh, ngôn ngữ và diễn tả.” Nhưng sự quy chiếu bao gồm nhiều hơn cả việc đơn thuần chỉ ra một đối tượng quy chiếu. Nó cũng bao gồm ý nghĩa, việc gán ghép nghĩa cho đối tượng quy chiếu. Trong khi đối tượng quy chiếu cung cấp địa điểm cho ý nghĩa, bản thân ý nghĩa được đóng góp bởi ý tạo ra sự quy chiếu. Phần về xúc nên được nhớ lại, nơi mà nó được cho thấy rằng sự chỉ danh tùy thuộc vào danh thân.¹⁹ Chính là trong danh thân mà những sự chỉ danh, những sự diễn đạt ngữ cú, và những sự diễn tả thành hình, và từ đây mà chúng được gán cho, những thành phẩm của một tiến trình phức tạp đang cần đến những đóng góp của nhiều tâm sở riêng. Như những bức ảnh được làm ra bởi một máy ảnh, những biểu tượng khái niệm và từ ngữ bắt

¹⁹ Cūḷavedalla Sutta (M.44/i.301) diễn đạt cùng ý tưởng như vậy: “Trước đó có tâm và tứ, sau đó người ta phát ra thành lời nói. Do đó tâm và tứ là những khẩu hành.”

nguồn từ danh thân không thể còn chính xác trong việc trình bày thực tại hơn công cụ tạo ra chúng, nó chính xác trong việc ghi nhận thực tại. Sự méo mó xảy ra trong tiến trình nhận thức chắc chắn sẽ xâm nhập qua hành động quy chiếu và để lại ấn tượng của nó trên hệ thống khái niệm qua đó kinh nghiệm được lý giải. Khi nào thọ bị nắm lấy như là thức ăn cho dục, khi nào tưởng trở thành một thiết bị quét cho việc tìm lạc, khi nào tư bị tham và sân lôi cuốn và tác ý lướt đi đó đây một cách không ổn định, người ta hầu như không thể mong đợi danh thân phản ánh thế giới “đúng như thực” bằng những khái niệm và diễn đạt chính xác không sai sót. Trái lại, hệ thống của những sự quy chiếu mà những kết quả sẽ là một hệ thống rối loạn, phản ánh những thành kiến riêng, những tiền giả định, và những cảm xúc bướng bỉnh không kém gì các pháp mà chúng ám chỉ. Ngay cả khi sự gán ghép những ý nghĩa cho những thuật ngữ làm cho phù hợp với những quy ước đang chi phối cách dùng của chúng, điều đó không bảo đảm chống lại những sự quy chiếu lầm lạc; vì những quy ước này thường bắt nguồn và củng cố sự lầm lạc phổ biến không được nhận ra, từ “những ảo giác tập hợp” về thế giới.

Trong tất cả công cụ quy chiếu mà một người có thể dùng, những công cụ trọng đại nhất cho bản thân người đó là những công cụ mà có thể giúp thành lập và xác nhận ý thức về sự đồng nhất chính mình. Đây là những chỉ danh “của tôi,” “tôi là,” và “ngã của tôi.” Trong lời dạy của Đức Phật những ý tưởng như thế và tất cả những ý niệm liên quan, trong cách chúng thường được áp ử,

được coi là những khái niệm lộ diện của tự ý thức. Chúng là những giả tạo của ý (*mathila*), những tưởng tượng chủ quan (*maññita*), những khái niệm tăng trưởng (*papañcita*) được đặt nền trong vô minh, ái và thủ. Nhưng phàm phu thiếu học hỏi (*assutavā puthujjana*), kẻ không được học tập và huấn luyện trong lời dạy của Đức Phật, thậm chí không nghi ngờ sự lừa dối của chúng. Không biết rằng những căn nguyên thực của chúng là thuần túy bên trong, kẻ ấy cho rằng chúng chỉ sao chép trong tư tưởng những gì tồn tại như sự kiện cụ thể. Như vậy kẻ ấy chấp nhận chúng có ý nghĩa một cách khách quan mà y gán cho chúng, như tiêu biểu cho một cái ngã và những ngã sở. Bị tóm lấy trong sự đánh lừa của chính mình, lúc đó kẻ ấy sử dụng những ý niệm này như những công cụ của sự chiếm hữu và đồng hóa. Qua sự chỉ danh “của tôi” kẻ ấy dựng lên một địa hạt trên đó kẻ ấy đòi quyền giám sát, qua sự chỉ danh “tôi là” và “ngã của tôi” kẻ ấy dựng lên tính đồng nhất trên đó kẻ ấy xây dựng các mạn và các kiến giải của mình.

Các đối tượng của những sự vận dụng khái niệm và từ ngữ này là năm uẩn. Đây là những đối tượng quy chiếu, “đường lối cho chỉ danh” mà những sự quy chiếu của phàm phu cần thiết phải ám chỉ: “Này chư tỳ khuru, có sắc, thọ, tưởng, các hành và thức, chính vì có liên quan đến chúng, chấp thủ chúng (*upādāya abhinivissa*), mà người ta suy tưởng “Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là ngã của tôi” (S.XXII.150/iii -181-183). Sự chỉ danh chính xác đòi hỏi rằng đối tượng quy chiếu phải được chỉ danh không có vượt quá bản chất như thực của

nó qua việc quy cho nó ý nghĩa nào đó mà nó không có. Nhưng những tiến trình nhận thức của phàm phu, đang ở bên dưới sự ngự trị của vô minh, không trình bày các pháp đúng như thực trong chính bản thân các pháp. Chúng trình bày các pháp này bằng những hình thức méo mó được uốn nắn bởi các phiền não đang hoạt động đằng sau sự nhận thức của kẻ ấy. Do đó, khi kẻ ấy ám chỉ những những đối tượng quy chiếu bằng ý và lời, những sự quy chiếu của kẻ ấy được chất đầy lên gánh nặng ý nghĩa xuất phát từ những nguồn gốc chủ quan của chúng. Trong sự suy tư về kinh nghiệm tức thì kẻ ấy không thấy chỉ là sắc, thọ, tưởng, các hành và thức. Kẻ ấy tưởng tượng những chỉ danh của mình trong những đối tượng quy chiếu là thực và xét thấy rằng: “Sắc là của ta, ta là sắc. Thọ ... tưởng.....các hành... thức là của ta, ta là thức” (hãy xem S.XXII.1/iii.3-4). Vì phàm phu sớm thấy một cái ngã khi suy tưởng kinh nghiệm của mình dựa trên suy lý, khi kẻ ấy đối đầu với lý duyên khởi – mà tích cực diễn tả kinh nghiệm – tất nhiên kẻ ấy xem xét nó qua cái thấu kính méo mó quen thuộc.

(Thế Tôn đã dạy:) “Với sáu xứ làm duyên xúc hiện khởi.” – “Bạch Thế Tôn, ai tạo ra xúc?” – “Một câu hỏi không thích đáng. Ta không nói ‘Người nào tạo ra xúc.’ Nếu ta nói ‘người nào tạo ra xúc’ nó sẽ là thích đáng để hỏi: ‘Ai tạo ra xúc?’ Nhưng ta không nói điều này. Vì ta không nói điều này câu hỏi thích đáng để hỏi ta là: ‘Qua duyên gì xúc hiện khởi?’ Trả lời thích đáng cho câu này là: ‘Với sáu xứ làm duyên xúc hiện khởi. Với xúc làm

duyên thọ hiện khởi.’- “Bạch Thế Tôn, ai cảm thọ?” (S.XII.12/ii.13).

Cũng vậy câu hỏi tiếp tục cho đến dòng cuối. Kẻ ấy thấy có ai đó ái, ai đó thủ, ai đó hữu, ai đó sinh, ai đó lão, ai đó tử. Kẻ ấy chấp rằng: “Lão và tử là một điều, người mà lão và tử xảy ra là một điều khác. Sinh là một điều, người mà sinh xảy ra là một điều khác” (S.XII.35/ii.61). Đối với kẻ ấy toàn thể sự tác động hỗ tương quay cuồng của thức và danh-sắc dường như xoay quanh một trung tâm vững chắc, nó đang xảy ra cho ‘ai’. Những gì kẻ ấy không thấy và không thể thấy, chừng nào kẻ ấy còn bị chìm đắm trong những giả định của mình, là: “đến mức độ này luân chuyển xoay vần để diễn tả tình trạng này, tức là, khi có danh-sắc cùng với thức.”

Đến đây chúng ta tìm ra lý do tại sao Đức Phật tuyên bố lý duyên khởi là quá sâu sắc và khó hiểu. Nó sâu sắc và khó không những chỉ vì nó diễn tả mô hình nhân đang chi phối luân chuyển, mà còn bởi vì nó diễn tả mô hình đó liên quan với các duyên đơn thuần và các pháp được trợ duyên không có dính dáng với một cái ngã. Sự thách thức là thấy rằng bất cứ cái gì xảy ra trong quá trình sinh tồn chỉ là một sự kiện được trợ duyên xảy ra qua các duyên trong một tương tục của các pháp do duyên sinh. Nó không phải xảy ra với bất cứ ai. Không có tác nhân đằng sau những hành động, không có người biết đằng sau sự biết, không có cái ngã chuyển sinh đi xuyên qua vòng luân hồi. Những gì ràng buộc những yếu tố kinh nghiệm với nhau, ở bất cứ sát na nhất định nào và từ sát na này đến sát na khác, là bản thân nguyên lý duyên khởi – “Khi

có cái này, cái kia hiện khởi; với sự phát sanh của cái này, cái kia phát sanh.” Chính nguyên lý này là đủ bởi vì tự bản thân nguyên lý này là trọn vẹn.

Qua việc vạch ra chỗ nổi của thức và danh-sắc như là đường lối cho sự chỉ danh, ngôn ngữ và sự diễn tả, Đức Phật phân định lãnh vực cuối cùng của sự quy chiếu như là các pháp được bao gồm trong lý duyên khởi. Tất cả các khái niệm, các từ ngữ và những sự diễn đạt ngữ cú phát sanh từ các pháp này và cuối cùng tất cả chuyển lại cho chúng. Điều này bao hàm những chỉ danh như “của tôi,” “tôi,” và “ngã,” cũng như những cách diễn đạt ngôn từ phức tạp hơn đang sử dụng chúng. Mặc dù những thuật ngữ như thế dường như ngụ ý một cái ngã như là đối tượng quy chiếu của chúng, nếu người ta tìm kiếm cái ngã đó thì không thể nào tìm ra nó. Tất cả được tìm thấy như là những đối tượng quy chiếu cuối cùng là năm uẩn, và khi những pháp này được xem xét có hệ thống thì chúng không đủ sức phô bày những thuộc tính mà sẽ mô tả chúng như là ngã. Ngã tính ngụ ý sự vĩnh cửu, sự làm chủ mình, và sự làm chủ các pháp; năm uẩn chung cuộc đều là vô thường, hữu vi, và không làm chủ được.

Tuy nhiên, mặc dù một cái ngã và những ngã sở của nó không thể được khám phá, nhưng kết luận không hẳn là những từ như “của tôi,” “tôi” và “ngã” phải bị cấm đoán. Những từ này và những từ phái sinh của chúng có một công dụng hoàn toàn chính đáng, thậm chí cần thiết, sử dụng như những công cụ giao tiếp. Chúng là những thuật ngữ chỉ mục dùng để đề cập đến những tình huống quá phức tạp đối với những diễn tả đầy đủ nên người ta

không thể diễn đạt riêng biệt dưới dạng các pháp đơn thuần.” Đức Phật và các đệ tử của ngài tự do dùng chúng trong những câu nói như bất cứ ai khác; nhưng khi dùng những từ này các ngài không lộ ra những thái độ tiềm ẩn của ái, mạn và các tà kiến như thường là thế với cách sử dụng chúng bởi những kẻ khác. Đối với các ngài những thuật ngữ hoàn toàn bị gạt bỏ khỏi những nghĩa bóng chủ quan của chúng, các ngài dùng chúng với sự thừa nhận chức năng quy chiếu thuần túy của chúng: “Này Citta, đây chỉ là những tên, những cách diễn đạt, những cách nói, những chỉ danh trong cách dùng thông thường ở đời. Và thật ra một đấng Như lai sử dụng những thứ này, nhưng ngài không hiểu sai chúng” (D.9/i. 201-2).

Thảo luận trên đây gợi ý một đáp án cho vấn đề hóc búa đã được đề cập trước nhưng còn bỏ ngỏ – đối với cách đề xướng những câu hỏi của Đức Phật về những duyên cho xúc (xem ở trên, p.21). Sự diễn đạt phức tạp có thể xem là để ngụ ý một sự phân biệt giữa hai loại thực thể: các pháp hoàn toàn thực thuộc về “những đường lối cho sự chỉ danh, ngôn ngữ và sự diễn tả”, và những sự kiến tạo của tâm trí bắt nguồn ở nơi chúng.²⁰ Các pháp hoàn toàn thực là các pháp vốn có những thực tính (sabhāva) riêng của chúng, nghĩa là năm uẩn. Những pháp này tồn tại hoàn toàn độc lập so với khái niệm hóa. Chúng có thể được hiểu bằng ý nghĩ, được chỉ danh và diễn tả bằng những từ ngữ, nhưng chúng không tùy thuộc

²⁰ Trong thuật ngữ học kinh viện về sau sự tương phản giữa parinipphannā dhammā và parikappikā dhammā.

vào ý nghĩ và sự diễn đạt bằng lời cho sự hiện hữu của chúng. Chúng được tồn tại qua các duyên riêng của chúng, các duyên là các pháp hoàn toàn thật khác. Những sự kiến tạo của tâm trí, trái lại, không có tồn tại ngoài việc diễn đạt khái niệm. Chúng không có các thực tính, nhưng chỉ tồn tại trong phạm vi của những ý niệm và tư tưởng. Chúng có liên quan đến các thực pháp và những thành phần của chúng bao giờ cũng xuất phát từ các thực pháp, vì các pháp hoàn toàn thực là nền tảng và các khối xây dựng có sẵn cho tất cả hành động kiến tạo của tâm trí. Nhưng để thành lập sự kiến tạo đó, dữ liệu sắp xếp trước đã được trưng dụng qua nhiều hoạt động khái niệm khác nhau như sự trừu tượng hóa, sự tổng hợp, và sự thêm thắt tưởng tượng. Do đó, sản phẩm đã hoàn thành thường khó lần ra nguồn gốc những nguyên bản kinh nghiệm của nó.

Tiêu chuẩn để phân biệt hai pháp này được ngụ ý bởi câu nói trong bản kinh “những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, những chỉ thị kia qua đó có một sự diễn tả của danh (sắc) thân.” Vì các pháp vốn có những thực tính, các pháp hoàn toàn thực bộc lộ những bản chất của chúng qua các đặc tính nào đó, mà được khám phá như là những đặc điểm khách quan của thế giới. Bằng cách của những đặc tính này – “những hành tướng kia,” v.v... các pháp được kinh nghiệm tức thì như những đối tượng của ý thức trực tiếp và ý thức này làm cho có giá trị thực tại của chúng như là các pháp tồn tại độc lập so với sự khái niệm hóa. Những sự kiến tạo của tâm trí, mặt khác, không bộc lộ “những hành tướng,

những đặc điểm, những tướng trạng, và những chỉ thị” riêng biệt của chúng. Mặc dù chúng có thể được gán cho thể giới như thể hoàn toàn thực, tất cả cố gắng để đặt chúng bên trong thể giới qua những đặc tính nhận thức trực tiếp rốt cuộc hóa ra là vô ích. Sự khảo sát, trên một khía cạnh, luôn luôn dẫn đến những tiến trình tâm lý chịu trách nhiệm cho hành động kiến tạo đó, trên một khía cạnh khác, dẫn đến ‘những đường lối’ cung cấp những nguyên liệu và cơ sở khách quan mà những sự kiến tạo đã hoàn thành được gán cho chúng.

Cùng đoạn kinh văn cũng gợi ý những nguyên lý nào đó về sự diễn tả. Nó ngụ ý rằng sự diễn tả “trung thực,” tức là diễn tả xác thực từ lập trường đặc biệt của tuệ quán, không những trình bày thực tại chính xác, mà còn chỉ trình bày nó về những gì được khám phá trong quán – các pháp cấu thành của nó, những phẩm chất của chúng, và những tương quan của chúng. Những thí dụ sẽ là những phát biểu như địa đại có tướng cứng, thức có tướng nhận thức đối tượng,” v.v...; hoặc “Tất cả sắc pháp là vô thường,” v.v...; hoặc “Ái phát sanh với thọ làm duyên,” v.v... Sự diễn tả như thế có thể được phân biệt với “sự diễn tả lệch hướng,” mà thừa nhận những sự kiến tạo của tâm trí như những hữu thể có thực (một Sáng tạo chủ, linh hồn thể giới, linh hồn cá thể, tuyệt đối, v.v...) hoặc giả gán cho các thực pháp những thuộc tính mà chúng chỉ có vẻ có do nhận thức méo mó. Quan trọng nhất trong những điểm này từ lập trường của Pháp là những vẻ ngoài của tịnh, lạc, thường, và ngã (subha, sukha, nicca, attā). Sự liên quan chặt chẽ của sự phân biệt

này với bản kinh sẽ trở thành rõ ràng sau này, khi chúng ta đến với phân đoạn nói đến những diễn tả về ngã.

Những đường lối cho chỉ danh, ngôn ngữ và diễn tả không phải là tất cả những điều mà sự tác động hỗ tương quay cuồng của thức và danh-sắc khiến cho có thể xảy ra. Đức Phật dạy rằng nó cũng khiến cho có thể xảy ra một lãnh vực cho tuệ (*paññāvacara*). Lãnh vực cho tuệ là bản thân những đường lối: năm uẩn trong tiến trình duyên khởi. Chừng nào các uẩn còn bị vô minh bao phủ, chúng trở thành cơ sở cho sự tưởng tượng những khái niệm si ám “của tôi”, “tôi là,” và “ngã của tôi.” Nhưng khi chúng được xem xét với niệm và tỉnh giác, chúng trở nên được chuyển hóa thành mảnh đất cho sự phát triển trí tuệ. Trí tuệ hòa hợp cùng nhóm của những đối tượng quy chiếu, nhưng phô bày chúng từ một quan điểm mới dẫn đến sự hủy bỏ tất cả việc tưởng tượng. “Bất cứ sắc gì, bất cứ thọ, tưởng, các hành và thức gì – quá khứ, tương lai, hoặc hiện tại, trong hoặc ngoài, thô hoặc tế, thấp kém hoặc cao cả, xa hoặc gần – tất cả pháp đó người ta thấy như thực với trí tuệ hoàn hảo rằng: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải ngã của tôi”. Đối với người biết và thấy như vậy thì những khái niệm về ngã, những khái niệm về ‘của tôi’ và những mạn tùy miên liên quan đến tám thân có thức này và tất cả những tướng bên ngoài không còn nữa” (S.XII.91/iii.136).

NHỮNG SỰ DIỄN TẢ VỀ NGÃ

Trong phần kế tiếp của bản kinh (§23) dường như Đức Phật hướng sự thảo luận sang một chủ đề mới rõ ràng không liên quan với sự diễn giải đi trước. Chú giải làm rõ sự chuyển hướng của bài giảng qua việc chỉ ra rằng phần mới này nhắc lại phát biểu ban đầu của Đức Phật rằng “thế hệ này trở thành như cuộn len rối tung”. Mục đích là để làm sáng tỏ phát biểu này qua việc nhận diện những sự rối tung và cho thấy làm thế nào tiến trình vướng mắc đã xảy ra. Do vậy việc thảo luận vẫn liên quan với cơ cấu nhân của luân chuyển, chỉ bấy giờ nó mới đến gần cơ cấu đó từ một góc độ khác.

Lý do “thế hệ này trở thành như cuộn len rối tung” là sự thất bại của nó để hiểu và quán triệt lý duyên khởi. Sự không quán triệt lý duyên khởi là một khía cạnh của vô minh, và vô minh (như định lý gồm mười hai chi phần thông thường cho thấy) là duyên nền tảng nhất cho luân chuyển. Do vậy yếu tố căn bản chịu trách nhiệm cho sự chuyển động tiếp tục của lý duyên khởi là sự không quán triệt bản thân lý duyên khởi. Hoặc, phát biểu vấn đề theo cách khác, những gì buộc trói chúng sanh vào luân chuyển là thiếu tuệ quán về cái tiến trình trợ duyên mà khiến cho chúng sanh bị buộc trói.

Vô minh là một trạng thái thiếu thốn, một sự vắng mặt thực trí: trí về tứ thánh đế, về duyên khởi, về những thực tướng của các pháp. Nhưng ý, như bản chất, không thể chấp nhận sự trống rỗng. Vì thế khi thực trí thiếu, cái gì khác đội lốt trí di chuyển vào để thế chỗ. Những gì di chuyển vào là các kiến giải (ditṭhi). Chúng là những ý

tưởng lầm lạc về bản chất của thế giới, sự hiện hữu cá thể và con đường đến giải thoát. Chúng trải dài từ những giả định đơn giản thiếu xem xét, đến những lý thuyết được đề xướng, những học thuyết và những tư biện để xây dựng công phu những hệ thống tín ngưỡng. Các kiến giải thường tự cho là có những nỗ lực độc lập, đúng mực, hợp lý trong việc hiểu những vấn đề tối hậu. Nhưng dưới thái độ này chúng tạo ra một số lớn rắc rối – sự hỗn loạn bên trong và xung đột bên ngoài. Trong tính sai biệt rộng lớn của chúng, sự thiếu những nền tảng lành mạnh của chúng, những mâu thuẫn bên trong và những sự xung khắc hỗ tương của chúng, các kiến giải có ít cơ sở để tin cậy. Đó là lý do tại sao, khi bám chặt chúng, “thế hệ này trở thành như cuộn len rối tung.” Các kiến giải là những sự rối tung, những mối rối nùi, và khiến cho vướng mắc khi đang tiến hành mà ngăn cản chúng sanh vượt qua luân hồi.

Phát biểu trước đây cho biết rằng trong tất cả sự chỉ danh mà một người sử dụng, đối với bản thân người đó những chỉ danh quan trọng nhất là khẳng định ý thức về sự đồng nhất chính mình. Và lại, trong nhiều kiến giải mà một người có thể nắm giữ, những kiến giải mà người đó nắm giữ một cách kiên trì hơn hết là những ngã kiến, đối với người ấy chúng vạch rõ sự đồng nhất đó. Đức Phật đã cho thấy rằng nắm đằng sau những ngã kiến này là một sự đầu tư cảm xúc hùng mạnh. Cảm xúc đến từ ái, và khi nó được đầu tư trong một kiến giải đặc biệt nó biến kiến giải đó thành một công cụ của thủ. Do vậy sự xem xét những ngã kiến, không hề làm cho việc thảo

luận phân tán khỏi lý duyên khởi, thực sự tập trung nó chặt chẽ hơn vào một chi phần đặc thù trong chuỗi duyên – tức là, vào thủ theo cách của “ngã luận thủ” (attavād’-upādāna). Trong cách này thủ đảm nhiệm một vai trò quan trọng then chốt, vì nó trình bày vấn đề đó trong việc mở rộng ra các duyên nơi mà vô minh và ái – những lực lượng mù quáng trong bản thân chúng – tiếp nhận một sự biến minh trí thức. Chúng kết hợp với trí thức để tạo ra cho bản thân chúng một ngã kiến đã được hình thành khái niệm, che chở chúng với một vẻ hợp lý tính. Do vậy, để tổng khứ vô minh và ái, một bước sơ khởi thường trở nên cần thiết: là lấy đi cái mặc che chắn các kiến giải.

Đức Phật bắt đầu việc xem xét các ngã kiến qua việc trình bày những diễn tả khác nhau về ngã (attapaññatti) được đề xuất bởi những nhà tư tưởng tư biện. Tựa đề của phần này và việc thường dùng từ “diễn tả” (paññāpeti) liên kết thảo luận này với những thảo luận trước nói về sự diễn tả. Trong phần phát biểu đoạn kết của mục §22 Đức Phật vạch ra những ranh giới cho phạm vi diễn tả như là năm uẩn, ngụ ý rằng chính vì dưới dạng những yếu tố này mà tất cả sự diễn tả chính đáng được diễn đạt. Đoạn kinh văn về xúc (§20) đã gợi ý rằng sự diễn tả trung thực, chắc chắn từ quan điểm tuệ quán, diễn tả thế giới một cách nghiêm chỉnh dưới dạng các pháp hoàn toàn thực, những phẩm chất của chúng và những tương quan của chúng. Bây giờ, trong phần diễn tả về ngã này, Đức Phật sẽ cho thấy những gì xảy ra khi những điều quy định này bị lờ đi, khi tư tưởng vượt quá những giới hạn

của nó và chạy lung tung trong hoang địa của những tưởng tượng do nó tạo ra.

Những sự diễn tả về ngã là kết quả nỗ lực của kẻ phàm phu để tìm ra cách lý giải có suy tư về sự hiện hữu của mình. Công việc này kẻ phàm phu lúc nào cũng tiếp cận bằng sự tư biện về ngã của mình. Dựa vào những sở thích, lý luận và kinh nghiệm cá nhân của mình, kẻ ấy đề xướng (hoặc tán thành) một quan niệm đặc thù về ngã, kế đó thổi bùng quan niệm này thành một lý thuyết phát triển sung mãn thuyết minh về những căn nguyên, vận mệnh và tương quan của nó với thế giới. Không chỉ hài lòng để vạch rõ những kiến giải cho chính mình, kẻ ấy cố gắng để được những kẻ khác chấp nhận các kiến giải của mình. Do vậy, để thu phục những người ủng hộ, kẻ phàm phu công bố những diễn tả chi tiết về ngã, cung cấp những luận chứng ủng hộ lý thuyết của mình, và cố gắng tỏ ra bất tín nhiệm những lý thuyết của các đối thủ..

Trong nhiều kinh khác nhau Đức Phật đã quan sát những kết quả của tư tưởng tư biện, thiên khái luận đầy đủ nhất là Brahmajāla Sutta (Kinh Phạm Võng) với sáu mươi hai kiến giải về ngã và thế giới. Trong kinh hiện tại Đức Phật rút gọn sự đa dạng này thành mười hai kiến giải bao gồm bốn lập trường chủ yếu, mỗi lập trường có thể xuất hiện trong ba cách thức khác nhau. Sau khi giải thích tất cả kiến giải Đức Phật không cố gắng bác bỏ chúng với những bác bỏ riêng. Một phương pháp như thế không tạo ra hiểu biết xác thực; hơn nữa, nó sẽ lôi kéo ngài vào “những cuộc tương tranh về kiến giải” quen thuộc, những vụ tranh cãi và tranh luận về lý thuyết, ngài

khuyến khích các đệ tử tránh xa. Thay vì tóm lấy với những đề xương lý thuyết, ngài lần ra dấu vết việc chấp chặt các ngã kiến cho đến một mức độ nền tảng hơn nơi mà đầu óc sáng tạo tư biện bắt nguồn.

Nỗ lực của phàm phu để hiểu sự hiện hữu của mình luôn luôn hóa thành những tư biện về ngã bởi vì kẻ ấy chuyển sang việc suy nghĩ có hệ thống những tiền giả định hằng ngày rằng ngã là chân lý căn bản về sự hiện hữu của mình. Tiền giả định này kẻ ấy chấp nhận trước và hoàn toàn tách rời khỏi tất cả sự suy xét nghiêm túc; thật ra thậm chí kẻ ấy không nhìn nhận nó là một tiền giả định, vì lý do rằng kẻ ấy hiểu một cái ngã như là cố hữu trong kinh nghiệm của mình. Về mặt khái niệm kẻ ấy cố gắng xác định ngã của mình tương quan với tình huống theo kinh nghiệm và điều này dẫn đến “những suy tưởng về ngã”, trở thành vấn đề cơ bản tiền tư biện cho “những diễn tả về ngã” có hệ thống nhiều hơn. Phương pháp giải quyết những kiến giải của Đức Phật trong kinh này là trực tiếp đi qua từ những diễn tả về ngã đến những suy tưởng nằm bên dưới. Ngài trình bày những cách lựa chọn về việc suy tưởng ngã, xem xét chúng và cho thấy rằng không cái nào có thể đứng vững dưới sự khảo sát tỉ mỉ. Khi tất cả cách có khả năng suy tưởng về ngã được thấy là thiếu sót, lý lẽ quay lại với kết luận (không hẳn được rút ra trong bản kinh) rằng không cái nào trong những sự diễn tả về ngã có thể đứng vững được.

Phản nói về những diễn tả ngã chuẩn bị cho cách bình luận của Đức Phật qua việc biểu lộ các kiến giải tư biện về ngã trong sự đối lập hỗ tương của chúng (§23). Sự

giải thích của chú giải là những kiến giải này có thể phát sanh từ kinh nghiệm thiền hoặc chỉ từ lý luận, trong trường hợp nơi mà chúng phát sanh từ kinh nghiệm thiền, chú giải coi chúng (có lẽ quá hẹp) như là bắt nguồn từ những việc hiểu sai về “tướng *kaṣiṇa*,” ấn tượng được hình dung bên trong đề mục thiền. Nếu chính tướng đó được nắm lấy là ngã thì ngã sẽ được tưởng tượng là sắc; nếu lãnh vực đó bị bao phủ bởi tướng đó, hoặc những tâm sở quán sát nó, được nắm lấy, ngã sẽ được tưởng tượng là vô sắc. Nếu tướng đó không được mở rộng, tức là bị giới hạn đến một phạm vi hoạt động nhỏ, ngã sẽ được tưởng tượng là hữu hạn; nếu tướng đó được mở rộng trong chừng mực sự hình dung cho phép, ngã sẽ được tưởng tượng là vô hạn. Sự hoán vị của những cặp lựa chọn này cung cấp bốn cách diễn tả chủ yếu về ngã.

Sau khi xác định bản chất của ngã, nhà lý thuyết kế đó suy tưởng đến vận mệnh tương lai của ngã (§24), một vấn đề quan trọng sống còn cho chính vị ấy vì nó có liên quan với số phận trong việc đồng nhất mà vị ấy đã áp ủ. Những tư biện thuộc thời gian có ba khả năng, theo nguyên tắc có thể được kết hợp với bất cứ kiến giải nào trong bốn kiến giải căn bản.²¹ Hai kiến giải đầu tiên là rõ ràng: Đoạn kiến (*ucchedavāda*) cho rằng ngã chỉ tồn tại

²¹ Câu nói “theo nguyên tắc” được thêm bởi vì trong thực tế có một xu hướng chắc chắn của các kiến giải căn bản để sẵn sàng kết hợp với một trong những kiến giải nhất thời hơn là với kiến giải khác. Như vậy một sự diễn tả về ngã như là hữu hạn và có sắc sẽ nghiêng về cách thức đoạn kiến, một sự diễn tả về ngã như là vô hạn và vô sắc sẽ nghiêng về cách thức thường kiến.

trong đời sống hiện tại và hoàn toàn hủy diệt khi chết, và thường kiến (*sassatavāda*) cho rằng ngã tiếp tục thường hằng trong tương lai. Lời tuyên bố thứ ba làm cho phức tạp ngay cả trong Pāli; câu dịch được nêu ra trong văn bản bên dưới chuyển dịch nó thật sát theo nghĩa đen. Chú giải lý giải phát biểu đó là chỉ ra việc tranh luận giữa người theo thuyết đoạn kiến và người theo thuyết thường kiến: mỗi người tuyên bố ý định của mình để chuyển hóa đối thủ sang quan điểm của riêng mình. Nhưng như ngữ cảnh đòi hỏi một kiến giải thứ ba về tương lai của ngã, một cách lý giải lựa chọn có thể được gợi ý. Có lẽ đoạn kinh văn có thể được rút ra để diễn đạt kiến giải rằng sự hiện hữu trường cửu là cái gì mà ngã cần phải thu nhận. Trên kiến giải này ngã không trường tồn do bản chất, nhưng do nỗ lực thích hợp mà nó có thể được nâng lên từ tính chất phù du đến trường cửu. Tuy nhiên, trong sự vắng mặt của việc xác chứng từ những nguồn khác, cách lý giải này vẫn là giả thuyết.

Trong bản kinh Đức Phật không dứt khoát phê bình những tư biện này, nhưng phát biểu của ngài về đường lối cho sự diễn tả là đủ để chỉ ra nơi mà những nhà lý thuyết đi lạc lối. Nội dung diễn tả về những sự khẳng định của họ là hoàn toàn hợp lý, vì nó hoàn toàn đến gần những gì được nêu ra bên trong kinh nghiệm: các sắc và vô sắc pháp, những tướng *kaṣiṇa* giới hạn và mở rộng, sự hiện hữu hiện tại và sự hiện hữu tương lai. Sự lầm lạc nằm trong việc gán cho nội dung này với một cái ngã và trong sự ước định tiếp theo đó về sự hiện hữu thường hằng của ngã hoặc sự đoạn diệt. Với bước đi đó sự diễn

tả đã đi lệch khỏi đường lối đúng đắn của nó, đối với những gì được khám phá bên trong kinh nghiệm đã được dùng để diễn tả những gì không bao giờ có thể được khám phá nhưng chỉ được giả định – một biện pháp không hợp lý. Tuy nhiên nhà lý thuyết không thừa nhận lỗi của mình. Khi vị ấy mở đầu với một “ngã kiến chắc chắn,” bất cứ cái gì kẻ ấy tiếp cận, hoặc trong các lý luận hoặc trong các thiền chứng, sẽ chỉ đi đến khẳng định thiền kiến của mình. Trong cách này một giả định không được xem xét ở một giai đoạn trước trở thành cơ sở cho một sai lầm thâm căn cố đế ở một giai đoạn sau.

Một phần ngắn nói về “những sự không diễn tả về ngã” (§25-26) được bao gồm để so sánh những nhà lý thuyết tư biện với những người tin theo lời dạy của Đức Phật, mà trên căn bản những sở chứng, sở học, hoặc sở hành của các người đó chế ngự việc đề xuất những diễn tả về ngã. Chìa khóa mở ra cho phần này là một câu từ chú giải: “Họ biết rằng tợ tướng của *kasina* chỉ là một tợ tướng và các vô sắc uẩn chỉ là các vô sắc uẩn.” Tức là, họ duy trì tốt những diễn tả của họ trong phạm vi có thể diễn tả được. Họ không vượt quá những giới hạn bằng việc gán cho những thực pháp một ý nghĩa không thực, như ngã tính, sự hiện hữu trường tồn, hoặc sự đoạn diệt. Nếu diễn tả những thiền chứng, họ diễn tả chúng dưới dạng những gì được tìm thấy bởi ý thức trực tiếp: sự tập hợp của các pháp do duyên sinh tất cả đều là vô thường, khổ và vô ngã.

NHỮNG SUY TƯỞNG VỀ NGÃ

Những diễn tả về ngã phát sanh bởi vì, trong những khoảng khắc phi lý thuyết, nhà lý thuyết thực hiện những suy tưởng về ngã (*attasamanupassanā*). Cả hai những diễn tả và những suy tưởng đều là những kiến giải, nhưng những suy tưởng sở hữu một giai đoạn sơ khởi hơn trên quy mô chủ quan. Những diễn tả về ngã bao hàm một mức độ tư duy cao. Chúng dựng lên lý thuyết về ngã, tư biện về vận mệnh, đưa ra những lập luận và bằng chứng thuận lý. Những suy tưởng về ngã không phải hoàn toàn không có tư duy, nhưng sự tư duy mà len vào chúng thiếu sự chu đáo và tinh tế của những diễn tả. Chức năng căn bản của chúng là củng cố ý tưởng về ngã qua sự liên hệ nó với nội dung đặc biệt của kinh nghiệm. Vì lý do này những suy tưởng phổ biến nhiều hơn những diễn tả. Một ít người cố gắng thực hiện những kiến giải có hệ thống về ngã, nhưng hầu như mọi người – thường nhân hoặc triết gia – áp ủ ý niệm nào đó về những gì hấn ta ở bên dưới những tên và hình thể của mình. Ý niệm đó là sự suy tưởng về ngã của hấn ta.

Vấn đề tìm thấy sự đồng nhất nào đó về ngã phát sanh bởi vì phạm phu liên tục tưởng tượng kinh nghiệm của mình với ý tưởng “Tôi là.” Ý tưởng này – được gọi là sự kiêu mạn (*māna*), dục (*chanda*), và tùy miên (*anusaya*), nhưng không phải là một kiến giải (hãy xem S.XXII.89/iii. 130) – nảy sinh tự động trong tâm của vị ấy do căn bản vô minh. Phạm phu chấp nhận ý tưởng “tôi là” khi chỉ ra những gì nó dường như chỉ ra, một cái ngã. “Ngã” là ý niệm về một “cái tôi” thật sự tồn tại, một “cái

tôi” không phải chỉ là sự chỉ danh quy chiếu mà còn là một trung tâm bên bị của sự đồng nhất cá nhân. Phàm phu ôm lấy ý tưởng về ngã này như một sự tin chắc lớn lao; tuy nhiên, đồng thời nó vẫn cho kẻ ấy một ẩn ngữ. Ngã là sự đồng nhất của kẻ ấy, những gì kẻ ấy thật sự hiện thể nằm ở cốt lõi của sự hiện hữu của mình, tuy nhiên nó không bao giờ bộc lộ sự đồng nhất riêng của nó, tự do và công khai, với ý thức trực tiếp. Sự đồng nhất của nó luôn luôn là cái gì phải được hình dung ra, không phải là cái gì nó biểu lộ rõ ràng. Tuy nhiên, vì phàm phu tìm thấy ý tưởng về ngã có cơ sở vững chắc, kẻ ấy cảm thấy nó phải có sự đồng nhất nào đó, và do vậy (hoàn toàn không có ý thức rằng mình đang làm thế) kẻ ấy tiếp tục cho nó một sự đồng nhất.

Để cung cấp nó với một sự đồng nhất kẻ ấy phải sử dụng vật liệu có sẵn cho mình để suy tưởng, và đó là năm uẩn. Do vậy tất cả suy tưởng về ngã được đề xướng có liên quan đến các uẩn: “Này chư tỳ khuru, những sa môn và bà la môn đang suy tưởng về ngã, họ suy tưởng nó trong nhiều cách khác nhau, tất cả suy tưởng về năm uẩn hoặc một trong năm uẩn (S.XXII.47/iii.46). Vì năm uẩn tạo ra tự thân (sakkāya), ngã kiến tồn tại liên quan đến các uẩn được gọi là “thân kiến” (sakkāyadiṭṭhi). Thân kiến có thể khoác lấy hai mươi hình thức, có được bởi việc tưởng tượng ngã theo bốn cách tương quan với mỗi uẩn. “Nơi đây, này tỳ khuru, một phàm phu thiếu học hỏi, không có quan tâm đến các bậc thánh ...suy tưởng sắc như là ngã, hoặc ngã như là có sắc, hoặc sắc như là ở trong ngã, hoặc ngã như là ở trong sắc. Kẻ ấy suy tưởng

thọ ...tưởng... các hành... thức như là ngã, hoặc ngã như là có thức, hoặc thức như là ở trong ngã, hoặc ngã như là ở trong thức. Do vậy, này tỳ khuru, có thân kiến” (S.XXX.82/iii.102).

Với thân kiến cái “tôi là” bất định tiếp nhận một sự đồng nhất xác định. Nó được chuyển thành sự chỉ danh “cái này là tôi,” nơi mà “cái này” trình bày nội dung mà các uẩn cung cấp cho việc đồng hóa “cái tôi” trống rỗng về phương diện khái niệm²². Một khi cái “tôi” được định rõ trong tư tưởng, sự tư biện nhận trách nhiệm dựng lên những kiến giải đặc biệt hơn về quá khứ và tương lai của nó và những vấn đề quan tâm sống còn khác. Do vậy tất cả hành trình tư biện về bản chất và vận mệnh của ngã bắt đầu với khuynh hướng cố hữu tưởng tượng tự thân như là ngã. Nếu những kiến giải tư biện được xem như là những gút dây mà buộc phạm phu vào luân chuyển thì thân kiến có thể được coi là sợi dây.

Này chư tỳ khuru, luân hồi này không có khởi đầu có thể hiểu được. Không có điểm đầu tiên được nhận biết

²² Nếu những lời trước của Đức Phật về đường lối cho sự diễn tả được thấy như là sự dự kiến trước cách diễn giải “những diễn tả về ngã” của ngài, có lẽ sẽ không đi quá xa để thấy những lời về đường lối cho sự chỉ danh như là liên hệ theo một cách tương đồng với “những suy tưởng về ngã.” Những chỉ danh sẽ là những ý nghĩ “cái này là tôi” và “cái này là ngã của tôi” mà hoàn thành những suy tưởng này. Thuật ngữ ở giữa “ngôn ngữ” lúc đó có thể được nêu ra để biểu thị sự diễn đạt ngôn từ bên ngoài của những sự chỉ danh lẫn những sự diễn tả, mà trong bản thân chúng không cần diễn đạt như thế. Tuy nhiên, những sự liên hệ hỗ tương này là do ước đoán.

của chúng sanh phiêu bạt đó đây (trong luân hồi), bị trở ngại bởi vô minh và bị ràng buộc bởi ái. Y như con chó, bị buộc bởi một dây xích và cột vào một cái cọc hoặc trụ chắc chắn, tiếp tục chạy và xoay quanh cái cọc hoặc trụ đó, cũng vậy, này chư tỳ khru, phàm phu thiếu học hỏi, không có quan tâm đến các bậc thánh ... suy tưởng sắc như là ngã ... hoặc ngã như là ở trong thức. Kẻ ấy tiếp tục chạy và xoay quanh sắc đó, thọ đó, tưởng đó, các hành đó, thức đó. Trong khi chạy và xoay quanh như vậy, kẻ ấy không thoát khỏi sắc, thọ, tưởng, các hành và thức; kẻ ấy không thoát khỏi sinh, lão và tử, sầu, bi, khổ, ưu và não, ta tuyên bố, kẻ ấy không thoát khỏi khổ. (S.XXII.99/iii.150).

Trong Mahānidāna Sutta, Đức Phật không khảo sát đồng loạt thân kiến trong tất cả hai mươi hình thức của nó. Thay vì thế ngài chọn một uẩn, thọ uẩn làm đại diện cho cả nhóm và kẻ đó xem xét ba cách lựa chọn mà nó có thể được làm một cơ sở cho sự tưởng tượng ngã. Kẻ mà thừa nhận một ngã hoặc coi thọ là ngã, hoặc ngã là hoàn toàn không có thọ, hoặc ngã là khác biệt với thọ nhưng phụ thuộc thọ (§27). Theo chú giải, điều thứ hai là kiến giải cho rằng ngã là sắc, điều thứ ba là kiến giải cho rằng ngã là một sự kết hợp của ba danh uẩn kia.²³ Điều này

²³ Khi thực hiện việc nêu rõ này, chú giải cho rằng mỗi quan niệm về ngã tính ngụ ý một sự đồng hóa tích cực về ngã với uẩn này hoặc uẩn nọ trong các uẩn. Tuy nhiên, nếu những lựa chọn được Đức Phật trình bày có ý định phản ánh những mô hình tư tưởng thông thường, sự khẳng định về những xác định như thế có thể đi quá xa. Trong tư tưởng thông thường (và ngay cả trong sự suy tư) ngã có thể được cho một sự đồng nhất chỉ qua việc được đặt trong mối quan hệ với các uẩn không có cần thiết phải được

gợi ý những liên kết nào đó với những diễn tả đã phát triển về ngã: những suy tưởng thứ nhất và thứ ba dẫn đến sự diễn tả về ngã như là vô sắc, điều thứ hai dẫn đến sự diễn tả về ngã như là “có sắc.”

Vì ba cách đề xướng này là thấu đáo, khi Đức Phật cho thấy chúng đều không thể được chấp nhận thì ngã kiến bị bỏ lại không có chỗ đứng. Tuy nhiên, cần phải nêu ra rằng Đức Phật không bác bỏ ba kiến giải với những cách luận chứng độc lập. Ngài dùng phương pháp quy về phản chứng (*reductio ad absurdum*). Bắt đầu với những tiền đề riêng của nhà lý thuyết, ngài cho thấy rằng nếu những ngụ ý về lập trường của kẻ đó được giải thích rõ ràng, nó dẫn đến những kết quả là chính kẻ ấy sẽ không muốn chấp nhận. Do vậy sự chứng thực của Đức Phật làm suy yếu dần mỗi kiến giải từ bên trong chính nó; hoặc đúng hơn, nó cho thấy rằng mỗi kiến giải đã bị suy yếu dần từ bên trong chính nó do những mâu thuẫn ngầm ngấm bên trong của riêng nó.

Đức Phật xem xét trước tiên cái kiến giải cho rằng thọ là ngã (§28-29). Nhà lý thuyết khẳng định kiến giải này được yêu cầu phát biểu loại thọ nào kẻ ấy nghĩ là ngã: lạc thọ, khổ thọ hoặc bất lạc bất khổ thọ.²⁴ Ba loại thọ này là riêng biệt và loại trừ nhau. Chỉ một loại có thể được kinh

xem là ngang nhau với chúng một cách riêng lẻ hoặc tập hợp. Điểm cốt yếu là thế này: bất cứ cố gắng nào để đồng hóa ngã phải quy nó về các uẩn, và điều này chuẩn bị cho việc đánh đổ sự đồng hóa, như chúng ta sẽ thấy.

²⁴ Hãy so sánh. Quan niệm Áo nghĩa thư về cái ngã thuần hỷ (Ānanda).

nghiệm một lần. Như vậy khi một loại thọ đã phát sanh, hai loại kia nhất thiết phải vắng mặt. Việc gọi sự chú ý đến sự sai biệt này trong thọ đã giáng một đòn vào ý niệm về ngã. Nó vạch trần thọ như sự tiếp nối của những trạng thái riêng biệt thiếu sự đồng nhất bền vững cần thiết cho ngã tính.

Nếu thọ là ngã thì bất cứ thuộc tính nào thuộc về thọ cũng thuộc về ngã và bất cứ cái gì xảy ra cho thọ cũng xảy ra cho ngã. Vì thọ là vô thường, hữu vi và do duyên sinh, và phải chịu sự hủy diệt, người ta sẽ hiểu rằng điều tương tự thích hợp với ngã. Đây là một kết luận mà nhà lý thuyết không thể chấp nhận, vì nó mâu thuẫn với quan niệm về ngã của vị ấy như là thường, vô vi, độc lập và bất diệt; tuy nhiên luận điểm ban đầu của kẻ ấy bắt buộc kẻ ấy phải nhận nó. Hơn nữa, tất cả thọ diệt tận và biến hoại, vì thế nếu người ta đồng hóa một thọ đặc biệt như là ngã, với sự diệt tận của thọ đó người ta sẽ phải khẳng định rằng ngã đó đã biến hoại – đối với nhà lý thuyết một tình huống không thể chấp nhận được, vì nó sẽ để vị ấy ở bên ngoài cái ngã mà vị ấy đang tìm kiếm để thiết lập nó.

Nhà lý thuyết có thể cố gắng phục hồi lập trường của mình bằng việc từ chối buộc chặt cái ngã vào một thọ đặc biệt. Để thay thế cho việc vị ấy coi thọ nói chung như là ngã. Nhưng lập trường này dẫn đến những trở ngại của riêng nó. Ngã sẽ vẫn là vô thường, vì với sự tan vỡ của mỗi thọ ngã sẽ chịu sự diệt vong. Vì những phẩm chất của ngã tính phải gắn bó với tất cả thọ, ba thọ loại trừ nhau sẽ phải chia sẻ sự thường tại được gán cho ngã. Do vậy tất cả thọ vì lý do nào đó sẽ tồn tại ở tất cả thời gian

và ngã sẽ là một tập hợp của những thọ khác nhau, một kết luận không thể chấp nhận. Hơn nữa, vì thọ được quan sát không ngừng sinh và diệt, ngã sẽ được quan sát giống như thế, trong sự mâu thuẫn trực tiếp với tiền đề không được phát biểu rằng ngã tính cần thiết loại ra sự sinh và diệt.²⁵ Do vậy, khi ngã sẽ hóa ra là “vô thường, một hỗn hợp của lạc và khổ, và phụ thuộc sinh và diệt, thì kiến giải cho rằng thọ là ngã không thể chấp nhận được.

Kiến giải thứ hai khẳng định ngã là hoàn toàn không có kinh nghiệm của sự cảm thọ, chú giải nhận diện như là kiến giải cho rằng ngã chỉ là sắc. Đức Phật bác bỏ kiến giải về một cái ngã hoàn toàn vô tri giác trên cơ sở rằng một cái ngã như thế thậm chí không thể tưởng tượng ý tưởng “Tôi là” (§30). Luận cứ dựa vào sự giả định trước của nhà lý thuyết (lại chưa được phát biểu) cho rằng ngã tính đòi hỏi phải có mức độ nào đó của tự ý thức. Sự gán cho ngã tính với cái gì mà không thể khẳng định sự tồn tại của chính nó như một cái ngã làm thất bại chính mục đích của việc tuyên bố ngã tính. Sự dựa vào ý tưởng “Tôi là” về thọ có ẩn ý gọi lại phần về xúc (§20). Thọ là phần của danh thân, và không có những yếu tố của danh thân thì chỉ danh xúc (trong trường hợp này, sự chỉ danh “Tôi là”) không thể xảy ra trong sắc thân. Một sắc thân không

²⁵ Luận chứng được phát biểu đầy đủ hơn trong Chachakka Sutta: “Nếu bất cứ ai phải nói, ‘Thọ là ngã,’ điều đó không thể biện minh được. Vì sự sanh và diệt của thọ được nhận biết. Vì sự sanh và diệt của nó được nhận biết, kết quả sẽ là: ‘Ngã của tôi sanh và diệt.’ Do vậy không thể biện minh để nói ‘Thọ là ngã.’ Do vậy thọ là vô ngã” (M.148/iii.283).

có thọ không khẳng định ngã và như vậy không thể là ngã; nó vẫn chỉ là một khối vật chất.

Kiến giải thứ ba cố gắng tránh những lỗi của hai lập trường trước qua việc khiến cho ngã là chủ thể của việc cảm thọ (§31). Vì trên kiến giải này ngã vẫn khác biệt với thọ, sự vô thường của thọ không cần làm suy yếu dần sự thường hằng của ngã. Vì ngã trải qua các thọ, điều phi lý của một cái ngã hoàn toàn vô tri giác bị lẫn tránh. Lập trường này thực ra thành lập một nhị nguyên luận về ngã và các căn tâm sinh lý như là những phần phụ thuộc của nó. Ngã không thể bị biến đổi thành những phần phụ thuộc và do vậy không chia sẻ những sự biến thiên của chúng; nhưng nó dự phần kết hợp với chúng và qua chúng kinh nghiệm thế giới. Có lẽ sự tương đương sát lịch sử nhất với kiến giải này là triết học Sāṃkhya với nhị nguyên luận của nó về puruṣa, ngã như là chứng nhân bất biến của trạng thái tự nhiên và prakṛiti, chính trạng thái tự nhiên, lãnh vực tâm sinh lý hằng thay đổi.

Mặc dù thoát tiên nhiều hứa hẹn hơn hai lập trường kia, lập trường này hóa ra là thiếu sót. Nền tảng cho ý niệm về ngã tính là một khả năng cố hữu cho việc tự khẳng định; như là chủ thể tự trị của kinh nghiệm, ngã sẽ có thể khẳng định sự hiện hữu của chính nó và sự đồng nhất cho bản thân nó không cần thiết phải có những đối tượng quy chiếu bên ngoài. Tuy nhiên, nhà lý thuyết bị buộc thừa nhận, với sự diệt của thọ, trong sự vắng mặt hoàn toàn của thọ, ý tưởng “Tôi là cái này” không thể được tưởng tượng. Cái ngã giả chỉ có thể đồng hóa chính nó như là “cái này,” chẳng hạn “Tôi là người kinh

nghiệm thọ,” qua sự quy chiếu với những phần phụ thuộc tâm sinh lý của nó. Nếu những cái này bị xóa bỏ thì tất cả điểm quy chiếu về ngã để tưởng tượng sự đồng nhất của nó bị xóa bỏ và lúc đó nó trở thành một số không thuộc khái niệm. Hơn nữa, phát biểu trước nên được nhắc lại: không có danh-sắc cùng với thức không có đường lối cho sự chỉ danh. Khi những đối tượng quy chiếu bị thu hồi thì sự chỉ danh “Tôi là cái này” tan biến.

Thật vô ích để cố bác bỏ câu hỏi không mong câu trả lời của Đức Phật cho là không thích hợp trên cơ sở rằng mệnh đề về thọ diệt “tuyệt đối và hoàn toàn” là thuần túy giả thuyết và thọ có thể tiếp tục mãi mãi. Vì thực ra thọ có bao giờ diệt một cách tuyệt đối hay không là không quan trọng. Câu hỏi giải quyết dứt điểm rằng cái ngã giả định, không thể có khả năng đồng hóa chính nó mà không có sự quy chiếu với những phần phụ thuộc của nó, trở thành hoàn toàn tùy thuộc vào chúng đối với sự đồng nhất của nó – một tiền khẳng định kỳ lạ về một cái ngã tự trị để dây dưa vào. Vả lại, vì những phần phụ thuộc mà nó tùy thuộc vào cho sự đồng nhất của nó là vô thường và hữu vi, nó trở nên không thể duy trì sự thường hằng và vô vi của ngã. Nhưng một cái ngã vô thường và hữu vi không phải là cái ngã gì cả, nhưng chỉ là một sự mâu thuẫn trong những ngôn từ. Do vậy một lần nữa, bắt đầu với những tiền đề không được phát biểu của nhà lý thuyết, sự khẳng định về ngã hóa ra là không thể chấp nhận được. Vì tất cả ba lập trường là mâu thuẫn nội tại tuy bao quát tất cả kiến giải có thể có về ngã, lột thoát duy nhất từ tình trạng bế tắc là bác bỏ hoàn toàn ý niệm

ngã tính. Không hề là một hành động tuyệt vọng ở cuối lối đi mù mờ, sự từ bỏ tất cả quan niệm về ngã này trở thành một bước đi xuyên qua giải thoát môn.

Do vậy Đức Phật đi qua từ việc phơi bày những thiếu sót trong những suy tưởng về ngã để diễn tả làm thế nào một tỳ khuru từ bỏ tất cả những suy tưởng này và chứng quả vị a la hán (§32). Chú giải nói rằng vị tỳ khuru là người hành thiền về các niệm xứ (satipaṭṭhāna). Vì thọ được dùng để diễn giải những kiến giải duy trì luân chuyển, chúng ta có thể cho rằng vị tỳ khuru đó cố gắng phát triển tuệ quán qua sự thực hành quán thọ (vedanā-nupassanā). Vị ấy nhận biết sự sinh và diệt của thọ, thấy tất cả thọ như bị in dấu ba tướng vô thường khổ và vô ngã, và vì thế ngăn chặn sự tưởng tượng ngã liên quan đến thọ. Chuyển sang quán pháp (dhammānupassanā), vị ấy mở rộng tuệ quán của mình vào ba tướng từ thọ đến tất cả năm uẩn. Bất cứ cái gì vị ấy quán sát từ trong số năm uẩn, vị ấy suy niệm: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải ngã của tôi.” Khi tuệ quán của vị ấy đi đến thuần thực vị ấy đoạn trừ thủ và chứng niết bàn ngay hiện tại.

Một tỳ khuru như thế, đã an trú trong quả vị a la hán, không khẳng định kiến giải nào trong bốn kiến giải tiêu chuẩn về tình trạng một Như Lai sau khi chết. Một Như Lai ở đây là một con người đã hoàn hảo, một bậc đã đạt đến mục tiêu cuối cùng. Trong những giới triết học vào thời Đức Phật, tất cả nhà tư tưởng hiện hành được mong đợi định nghĩa điều kiện của bậc Như Lai sau khi chết, và những lời tuyên bố này phải được đặt vào đúng chỗ bộ tứ

tiền đề. Nhưng Đức Phật từ chối tán thành bất cứ phần nào trong bốn lập trường này. Lý do không những ngài chỉ coi chúng như những tư biện viển vông mà còn không dẫn đến việc soi sáng tinh thần.

Đây là phần về nguyên nhân, phần được biết rõ nhất, nhưng nó không phải là toàn thể tình tiết. Trong việc bác bỏ bốn kiến giải Đức Phật dạy, về mỗi kiến giải, rằng “nó không thích hợp,” và phát biểu này ngụ ý rằng có một sự suy niệm triết lý đằng sau sự im lặng của ngài, không phải chỉ là một phát biểu thực tiễn. Lý do nền tảng nhất Đức Phật bác bỏ toàn thể bộ tứ tiền đề là tất cả bốn lập trường chia sẻ một lỗi chung: giả thuyết cho rằng một Như Lai tồn tại như là một ngã. Do vậy những cách đề xướng của họ xoay về hướng những cực đoan tư biện. Kiến giải cho rằng một Như Lai tồn tại sau khi chết là chủ thuyết thường kiến; kiến giải cho rằng Như Lai không tồn tại sau khi chết là chủ thuyết đoạn kiến; đặc biệt, lập trường thứ ba và thứ tư là thuyết hồ lớn và thuyết bất khả tri đặt nền trên sự giả định quen thuộc. Đối với Bạc đã giác ngộ, đã thấy sự sinh và diệt của năm uẩn, tất cả quan niệm về ngã, những quan niệm về “của tôi,” và những mạn tùy miên đã được từ bỏ. Do vậy, với sự bùng gốc tất cả tưởng tượng, vị ấy thậm chí không thấy một Như Lai tự tồn tại để rồi chết, chắc chắn là không được trường tồn hoặc bị đoạn diệt sau khi chết.²⁶

²⁶ Hãy xem M 72, S. XLIV. 7, 8.

Cùng lý do cho sự duy trì một “sự im lặng của bậc thánh” áp dụng cho vị tỳ khuru a la hán được diễn tả trong bản kinh. Nhưng ở đây lý do được phát biểu gián tiếp hơn: rằng vị ấy đã biết trực tiếp “mức độ của sự chỉ danh và mức độ của đường lối cho sự chỉ danh,” v.v... Căn cứ vào cuộc thảo luận trước, ý nghĩa của đoạn kinh văn này sẽ là rõ ràng. Vị tỳ khuru đã giải thoát hiểu rõ sự khác biệt giữa những thuật ngữ quy chiếu – những sự chỉ danh, ngôn ngữ và những sự diễn tả – và “những đường lối” của sự quy chiếu, những đối tượng quy chiếu được bao gồm trong năm uẩn. Hiểu rõ sự khác biệt này vị ấy không thể bị lạc lối bởi những từ ngữ như “tôi,” “của tôi,” “ngã,” “con người” và “chúng sanh.” Vị ấy không còn coi chúng như là những công cụ chỉ thị đơn giản của thực tại hoặc gán cho chúng một ý nghĩa sinh ra từ ý thức ngu muội. Vị ấy biết phạm vi ứng dụng đúng đắn của chúng và dùng chúng tự do khi cần thiết mà không mắc kẹt vào chúng. Với sự chỉ danh “N hư Lai” cũng như thế. Vị tỳ khuru đó biết rằng “N hư Lai” chỉ là một từ quy ước để ám chỉ một quá trình kết khối của các pháp vô thường, trống rỗng, là khổ trong nghĩa sâu nhất. Vị ấy hiểu rõ rằng quá trình này đã phát sanh tùy thuộc vào các duyên, rằng các duyên đã tạo ra nó đã bị diệt, và với sự hoại diệt của thân quá trình đó sẽ chấm dứt:

“Này hiền hữu Yamaka, nếu người ta hỏi hiền hữu như vậy: ‘Hiền hữu Yamaka, với sự hoại diệt của thân, sau khi chết, cái gì sẽ xảy ra cho vị tỳ khuru là một a la hán, một bậc đã diệt trừ các lậu hoặc? – khi được hỏi như vậy, hiền hữu sẽ trả lời ra sao?’”

“Này hiền hữu, nếu người ta hỏi tôi như vậy, tôi sẽ trả lời: “Các hiền hữu, sắc là vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Khổ đó đã diệt và tiêu vong rồi. Thọ ... Tưởng ... các Hành ... Thức là vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Khổ đó đã diệt và tiêu vong rồi” (S.XXII.85/iii.-112).

BẠC ĐÃ GIẢI THOÁT

Sau khi cho thấy vị a la hán một cách tổng quát, không có những phân biệt, trong những phần cuối của bản kinh (§33-36) Đức Phật giới thiệu một phân đoạn của bậc đã giải thoát thành hai loại: vị a la hán paññāvimutta, “bậc đã giải thoát do tuệ,” và vị a la hán ubhatobhāgavimutta, “bậc đã giải thoát theo hai cách.” Cả hai loại đạt được quả vị a la hán xuyên qua tuệ, luôn luôn là công cụ trực tiếp cho sự đoạn trừ vô minh mà sẵn sàng duy trì các phiền não. Đối với cả hai nội dung của tuệ đó là tương tự, sự hiểu rõ về tứ thánh đế. Đối với cả hai sự diệt trừ các phiền não là hoàn toàn và rốt ráo như nhau. Những gì phân biệt cả hai là định căn trong thiền chỉ (samatha) – mức độ mà các vị có được sự thuần thực các thiền chứng trên khía cạnh của định (samādhi).

Một phát biểu rõ ràng trong bản kinh về sự khác nhau giữa hai loại được tìm thấy trong Kīṭāgiri Sutta (M.70/i.47-8). Trong đó ubhatobhāgavimutta được diễn tả như một người trú “sau khi tỏa khắp với thân” (kāyena phusitvā) những giải thoát vô sắc vắng lặng và vượt qua sắc, sau khi thấy với tuệ, các lậu hoặc của vị ấy bị diệt trừ. Paññāvimutta không trú “sau khi tỏa khắp với thân” những giải thoát vô sắc; nhưng sau khi thấy với tuệ, đối

với vị ấy các lậu hoặc cũng bị diệt trừ. Kế tiếp, dấu hiệu phân biệt giữa cả hai, là “sự tỏa khắp thân” của những giải thoát vô sắc – bốn thiền chứng vô sắc và diệt thọ tưởng định. Vị a la hán ubhatobhāgavimutta có kinh nghiệm này, vị paññāvimutta thiếu nó.²⁷ Chú giải coi quả vị a la hán ubhatobhāgavimutta như là sự hoàn thiện dành cho người đã được nói đến trước là “không diễn tả ngã,” quả vị a la hán paññāvimutta như là sự hoàn thiện dành cho vị tỳ khuru không suy tưởng ngã. Lý do cho sự liên kết này, có khả năng, là đoạn kinh văn trước có thể có nghĩa là ám chỉ các thiền chứng vô sắc, trong khi đoạn sau không chứa đựng những biểu hiện của bất cứ thiền chứng nào trong chi.

Trong chính bản kinh vị a la hán paññāvimutta được diễn tả dưới dạng sự hiểu rõ của vị ấy về các cõi khác nhau. Sự trình bày gián tiếp này cho Đức Phật cơ hội để phác họa địa hình của saṃsāra (luân hồi). Qua việc giải thích các duyên chịu trách nhiệm cho tục sinh, ngài đã mô tả cấu trúc tạo tác của luân chuyển. Bây giờ, qua việc cho thấy các cõi nơi mà tục sinh có thể xảy ra, ngài đã vẽ một bức tranh về địa thế vũ trụ của nó. Các cõi được chia thành bảy thức trú và hai xứ; nơi khác các cõi được gọi chung là chín hữu tình cư.²⁸ Đức Phật đã nói trước, luân

²⁷ Chú giải định nghĩa hai loại theo những phát biểu từ Puggalapaññatti (thuộc Abhidhamma Pitaka). Những phát biểu này tương tự với đoạn kinh văn từ Kīṭāgiri Sutta ngoại trừ chúng giải thích sự khác biệt về tám giải thoát một cách tập hợp hơn là với một mình những giải thoát vô sắc. Trong việc nêu rõ loại sau định nghĩa của bản kinh để hiểu hơn.

²⁸ Để cung cấp cho việc trình bày theo biểu đồ, hãy xem bảng 2.

chuyên chỉ xoay chừng nào thức “có được một chỗ đứng” trong danh-sắc. Bảy thức trú cung cấp sự mở rộng toàn vũ trụ của danh-sắc nơi mà thức được chỗ đứng đó, thiết lập chính nó và đi đến phát triển.²⁹

Vị a la hán paññāvimutta đạt đến giải thoát qua sự hiểu rõ mỗi một trong chín cõi từ năm góc độ: bằng cách của sự sinh khởi, sự chấm dứt, sự toại nguyện, sự bất toại nguyện, và sự ly thoát nó.³⁰ Sự sinh khởi và chấm dứt của các cõi có thể được giải thích như vừa là sự sinh và diệt do duyên của hữu trong những cõi đó vừa là như sự tạo dựng và sự tan vỡ của các pháp cấu thành chúng. Giải thích trước được hiểu như là căn bản cho quán, dẫn đến sự liễu tri về duyên khởi, giải thích sau dẫn đến tuệ quán đầu tiên về vô thường và kế đó vào hai tướng khác, khổ và vô ngã. Sự quán về ba khía cạnh còn lại đưa đến sự liễu tri tứ thánh đế: “sự toại nguyện” ám chỉ ái, chân lý về nguồn gốc của khổ (tập đế), “sự bất toại nguyện” là chân lý về khổ (khổ đế), “sự ly thoát” là chân lý về diệt cùng với đạo (diệt đế và đạo đế). Khi một tỳ khuru hiểu rõ chín cõi từ năm góc độ này, vị ấy từ bỏ thủ và đạt đến quả vị a la hán như người đã giải thoát do tuệ. Vì vị ấy chưa có được sự thuần thực các thiện chứng (ít nhất không phải là những thiện chứng vô sắc), quả là rõ ràng

²⁹ Chú giải nêu ra rằng thức cũng hiện diện trong phi tướng phi phi tướng xứ, nhưng trong một hình thức quá tinh tế đến mức độ xứ đó không thể được phân loại trong số bảy thức trú. Trong bốn cõi vô sắc không có sắc pháp, nhưng chỉ có thức và danh pháp.

³⁰ Samudaya, atthaṅgama, assāda, ādīnava, nissaraṇa.

rằng vị ấy không đạt đến tuệ quán qua việc quán những cõi này một cách thấu suốt. Trí của vị ấy là quy nạp hơn là trực tiếp. Do trực quán vị ấy có thể thấy rằng các pháp được bao gồm trong kinh nghiệm của chính mình có một sự sinh khởi, sự chấm dứt, sự toại nguyện, sự bất toại nguyện, và sự ly thoát. Do phương pháp quy nạp vị ấy hiểu rõ rằng năm khía cạnh này mở rộng đến tất cả pháp khắp các cõi.

Không có gì được nói trong chính bản kinh về những khả năng của vị a la hán paññāvimutta trên khía cạnh thiền chỉ. Chú giải, thêm vào, giải thích rằng loại này gồm có năm chi phần: “hành giả quán khô” người chứng đạt quả vị a la hán bằng năng lực quán đơn độc mà không có sự nâng đỡ của một thiền sắc giới, và những hành giả đạt đến quả vị a la hán sau khi tự mình dựa vào một trong bốn thiền sắc giới. Vị a la hán paññāvimutta do vậy chắc chắn không bị mất sự chứng đạt trong thiền chỉ, trái lại, vị ấy có thể mang chỉ đi khá xa. Tuy nhiên, không phải là một người có được tám giải thoát, vị ấy không thể trú “sau khi tỏa khắp những pháp này với thân,” vị ấy thiếu năng lực của định nổi bật.

Vị a la hán ubhatobhāgavimutta, trái lại, được diễn tả thật rõ ràng bằng cách thuần thực tám giải thoát. Những giải thoát (§35) bao gồm chín thiền chứng liên tiếp được đạt đến bằng năng lực của định: tứ thiền, bốn thiền chứng vô sắc và diệt thọ tưởng định. Tứ thiền không được đề cập trong số những giải thoát dưới những tên riêng của chúng, nhưng được bao gồm bởi ba từ đầu tiên trong nhóm. Diệt thọ tưởng định đòi hỏi phải có không những

định mà còn tuệ quán; nó chỉ có thể được chứng đạt bởi những vị bất lai và a la hán, những vị đã thuần thục các thiền chứng vô sắc. Trên căn bản của thảo luận thuộc chú giải, nó có vẻ rằng đối với một thiền chứng để được xem như là một giải thoát quả là không đủ chỉ vì được nhập và trú; đúng hơn là, sau khi chứng đạt, nó phải được phát triển đến một trình độ nổi bật đến mức nó “ly thoát triệt để” tâm từ những trạng thái đối nghịch với nó.

Sự giải thích của các chú giải về từ ngữ ubhatobhāgavimutta như là ý nghĩa vừa là giải thoát qua hai phần vừa là giải thoát từ hai phần. Qua sự thuần thục các thiền chứng vô sắc loại a la hán này được giải thoát từ sắc thân, qua sự chứng đạt a la hán đạo vị ấy được giải thoát từ danh thân. Sự giải thoát nhị phần này của vị a la hán ubhatobhāgavimutta không nên lẫn lộn (như đôi khi xảy ra) với hai giải thoát – “tâm giải thoát” (cetovimutta) và “tuệ giải thoát” (paññāvimutta) – được đề cập trong §36. Hai loại giải thoát này được dùng để diễn tả quả vị a la hán nói chung và thuộc về tất cả a la hán (hãy xem M.i/35-36); ngay cả chúng xuất hiện trong đoạn kinh văn diễn tả một loại a la hán không có được tám giải thoát (A.IV.87/ii.87). “Tâm giải thoát” ở đây biểu thị sự giải thoát tâm khỏi tham, xảy ra qua sự phát triển định trước của vị a la hán, “tuệ giải thoát” biểu thị sự giải thoát khỏi vô minh, xảy ra qua sự phát triển tuệ của vị ấy (A.II.iii.10/i.61). Trong các chú giải loại trước được nêu ra để chỉ định căn trong sự chứng quả của vị a la hán, loại sau chỉ tuệ căn.

Vì vị a la hán ubhatobhāgavimutta được diễn tả như là người sở đắc tám giải thoát, người ta có thể đưa ra câu hỏi sự thành tựu của vị ấy cần phải đi bao xa để đáng được tên gọi: “giải thoát theo hai cách.” Kinh Kīṭāgiri Sutta đã trích dẫn ở trên khiến cho rõ ràng rằng những giải thoát vô sắc là cần thiết. Nhưng vị ấy có cần sở đắc tất cả giải thoát này không có bỏ sót không? Các văn bản chú giải trả lời là không. Chú giải nói rằng “người đã giải thoát theo hai cách” gồm có năm chi phần bằng cách của những người chứng đạt quả vị a la hán sau khi xuất khỏi một trong bốn thiền chứng vô sắc và người chứng đạt sau khi xuất khỏi thiền diệt. Sự giải thích của phụ chú giải cho rằng nếu người sở đắc ngay cả chỉ một thiền chứng vô sắc người đó có thể được gọi là người có được tám giải thoát và như vậy được giải thoát theo cả hai cách. Nhưng không có gì ít hơn điều đó sẽ làm. Các văn bản chú giải, đánh bại một ý kiến không chính thống rằng thiền thứ tư là đủ, nhấn mạnh rằng chỉ các thiền chứng vô sắc mới cho sự giải thoát sắc pháp do có kinh nghiệm hoàn toàn được cần đến để đáp ứng yêu cầu cho tên gọi.

Mặc dù thật rõ ràng từ vấn này rằng “người đã giải thoát theo hai cách” có thừa khả năng về những cấp độ, trong Mahānidāna Sutta, Đức Phật giải thích loại này bằng cách của cấp độ cao nhất. Ngài cho thấy bậc đã giải thoát ở đỉnh cao của những năng lực của mình như một tỳ khuru mà hưởng sự thiện xảo hoàn toàn trong tất cả tám giải thoát và qua sự diệt các lậu hoặc trú trong thiền quả a la hán. Do nhị phần giải thoát vị ấy là hiện thân sống động hoàn hảo của sự kết thúc luân chuyển. Vì vị

ấy tiến lên theo ý muốn qua tất cả giải thoát để nhập và trú trong diệt thọ tướng định, vị ấy có thể thực chứng trong chính đời sống này sự giải thoát khỏi cơn lốc của thức và danh-sắc. Và vì, với sự chứng đạt quả vị a la hán, vị ấy đã tận diệt tất cả phiền não, vị ấy được bảo đảm rằng với sự kết thúc của hữu thuộc thân của vị ấy cơn lốc sẽ không bao giờ xoay chuyển đối với vị ấy nữa. Do vậy Đức Phật kết luận “Đại kinh về nguyên nhân” với những từ mà vừa ca ngợi vị a la hán nhị phần giải thoát về sự chứng đạt của riêng vị ấy vừa ca ngợi vị ấy như một mẫu mực cho những người khác: “Không có giải thoát theo cả hai cách nào khác cao thượng hơn hoặc ưu việt hơn giải thoát này.”



PHẦN THỨ NHẤT MAHĀ NIDĀNA SUTTA

Lý Duyên Khởi

1. Tôi đã nghe như vậy. Một dịp nọ Thế Tôn đang sống giữa những người Kuru, ở thị trấn của những người Kuru tên là Kammāsadhamma. Bấy giờ Tôn giả Ānanda đến gần Thế Tôn, đánh lễ ngài và ngồi sang một bên. An vị xong, Tôn giả đã nói với Thế Tôn:

“Thật kỳ diệu và phi thường thay, bạch Thế Tôn, lý duyên khởi này quá sâu sắc và có vẻ quá sâu sắc biết bao, tuy nhiên đối với bản thân con nó dường như hết sức rõ ràng.”

“Đừng nói như thế, này Ānanda! Đừng nói như thế này Ānanda! Lý duyên khởi này, này Ānanda, là sâu sắc và có vẻ sâu sắc. Bởi vì không hiểu rõ và không quán triệt Pháp này, này Ānanda, thế hệ này đã trở thành như một cuộn len bị rối tung, như cuộn chỉ bị rối nùi, như những lau sậy và cỏ tranh được bện lại, không vượt qua luân hồi với cõi khổ, những khổ cảnh, và những đọa xứ của nó.

2. “Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải lão và tử do một duyên đặc thù không?’ người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có

lão và tử?’ người đó nên nói: ‘Với sinh làm duyên có lão và tử’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải sinh do một duyên đặc thù không?’ người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có sinh?’, người đó nên nói: ‘Với hữu làm duyên có sinh’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải hữu do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có hữu?’, người đó nên nói: ‘Với thủ làm duyên có hữu’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải thủ do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có thủ?’, người đó nên nói: ‘Với ái làm duyên có thủ’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải ái do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có ái?’, người đó nên nói: ‘Với thọ làm duyên có ái’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải thọ do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có thọ?’, người đó nên nói: ‘Với xúc làm duyên có thọ’.

“Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải xúc do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có xúc?’, người đó nên nói: ‘Với danh-sắc làm duyên có xúc’.

Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải danh-sắc do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có danh-sắc?’, người đó nên nói: ‘Với thức làm duyên có danh-sắc’.

Này Ānanda, nếu có người được hỏi: ‘Có phải thức do một duyên đặc thù không?’, người đó nên nói: ‘Đúng vậy’. Nếu có người được hỏi: ‘Qua duyên gì có thức?’, người đó nên nói: ‘Với danh-sắc làm duyên có thức’.

3. “Do vậy, này Ānanda, với danh-sắc làm duyên có thức; với thức làm duyên có danh-sắc; với danh-sắc làm duyên có xúc; với xúc làm duyên có thọ; với thọ làm duyên có ái; với ái làm duyên có thủ; với thủ làm duyên có hữu; với hữu làm duyên có sinh; và với sinh làm duyên, lão và tử, sầu, bi, khổ, ưu, và não hiện khởi. Đó là sự tập khởi của toàn thể khổ uẩn này.

LÃO VÀ TỬ

4. “Có lời rằng: ‘Với sinh làm duyên có lão và tử’. Sinh duyên lão và tử, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có sinh của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là của các chư thiên trong trạng thái các chư thiên, của các càn thất bà trong trạng thái các càn thất bà, của các dạ xoa, các quỷ thần, các loài người, các loài bốn chân, các sinh vật có cánh, và các loài bò sát, mỗi loại trong trạng thái riêng của chúng – nếu không có sinh của bất cứ loại chúng sanh nào trong bất cứ trạng thái nào, lúc đó,

trong sự vắng mặt hoàn toàn của sinh, với sự diệt của sinh, lão và tử sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho lão và tử, tức là, sinh.

SINH

5. “Có lời rằng: ‘Với hữu làm duyên có sinh’. Hữu duyên sinh, này Ānanda, cần phải hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có hữu của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là, không có dục hữu, sắc hữu, hoặc vô sắc hữu – lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn của hữu, với sự diệt của hữu, sinh sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho sinh, tức là, hữu.

HỮU

6. “Có lời rằng: ‘Với thủ làm duyên có hữu’. Thủ duyên hữu, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có thủ của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là, không có dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ hoặc ngã luận thủ – lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn thủ, với sự diệt của thủ, hữu sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho hữu, tức là, thủ.

THỦ

7. “Có lời rằng: ‘Với ái làm duyên có thủ.’ Ái duyên thủ, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này.’ Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có ái của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là, không có sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, hoặc pháp ái – lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn ái, với sự diệt của ái, thủ sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho thủ, tức là, ái.

ÁI

8. “Có lời rằng: ‘Với thọ làm duyên có ái’. Thọ duyên ái, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có thọ của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là, không có thọ sinh từ nhãn xúc, thọ sinh từ nhĩ xúc, thọ sinh từ tỷ xúc, thọ sinh từ thiệt xúc, thọ sinh từ thân xúc, hoặc thọ sinh từ ý xúc – lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn thọ, với sự diệt của thọ, ái sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, Bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho ái, tức là, thọ.

TÙY THUỘC VÀO ÁI

9. Như vậy, này Ānanda, tùy thuộc vào thọ có ái; tùy thuộc vào ái có theo đuổi; tùy thuộc vào theo đuổi có lợi lộc; tùy thuộc vào lợi lộc có quyết định; tùy thuộc vào quyết định có dục và tham; tùy thuộc vào dục và tham có mê đắm; tùy thuộc vào mê đắm có chiếm hữu; tùy thuộc chiếm hữu có bốn xén, tùy thuộc vào bốn xén có bảo hộ; và vì có bảo hộ, nhiều pháp ác bất thiện sinh khởi – sự nắm lấy các thứ gây gộc và khí giới, những vụ xung đột, những mối bất hòa và tranh chấp, những lời lẽ lăng mạ, vu khống và lừa dối.

10. “Có lời rằng: ‘Vì có bảo hộ, nhiều pháp ác bất thiện sinh khởi – sự nắm lấy các thứ gây gộc và khí giới, những vụ xung đột, những mối bất hòa và tranh chấp, những lời lẽ lăng mạ, vu khống và lừa dối’. Tùy thuộc vào bảo hộ có nhiều pháp ác bất thiện sinh khởi, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có bảo hộ của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn bảo hộ, với sự diệt của bảo hộ, nhiều pháp ác bất thiện kia sẽ sinh khởi không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho nhiều pháp ác bất thiện, tức là, bảo hộ.

11. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào bốn xén có bảo hộ’. Này Ānanda, bốn xén duyên bảo hộ cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn

không có bốn xén của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn bốn xén, với sự diệt của bốn xén, bảo hộ sẽ được nhận biết không?

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho bảo hộ, tức là, bốn xén.

12. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào chiếm hữu có bốn xén’. Này Ānanda, chiếm hữu duyên bốn xén cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có chiếm hữu của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn chiếm hữu, với sự diệt của chiếm hữu, bốn xén sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho bốn xén, tức là, chiếm hữu.

13. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào mê đắm có chiếm hữu’. Này Ānanda, mê đắm duyên chiếm hữu cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có mê đắm của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn mê đắm, với sự diệt của mê đắm, chiếm hữu sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho chiếm hữu, tức là, mê đắm.

14. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào dục và tham có mê đắm’. Nay Ānanda, dục và tham duyên mê đắm cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có dục và tham của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn dục và tham, với sự diệt của dục và tham, mê đắm sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, nay Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho mê đắm, tức là, dục và tham.

15. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào quyết định có dục và tham’. Nay Ānanda, quyết định duyên dục và tham cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có quyết định của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn quyết định, với sự diệt của quyết định, dục và tham sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, nay Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho dục và tham, tức là, quyết định.

16. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào lợi lộc có quyết định’. Nay Ānanda, lợi lộc duyên quyết định cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có lợi lộc của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt lợi lộc, với sự diệt của lợi lộc, quyết định sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho quyết định, tức là, lợi lộc.

17. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào theo đuổi có lợi lộc’. Này Ānanda, theo đuổi duyên lợi lộc cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có theo đuổi của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn theo đuổi, với sự diệt của theo đuổi, lợi lộc sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho lợi lộc, tức là, theo đuổi.

18. “Có lời rằng: ‘Tùy thuộc vào ái có theo đuổi’. Này Ānanda, ái duyên theo đuổi cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có ái của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn ái, với sự diệt của ái, theo đuổi sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho theo đuổi, tức là, ái.

Do vậy, này Ānanda, hai pháp này, là một tính hai phương diện, cùng nhau hội tụ trong thọ.³¹

³¹ Hai pháp (dhamma) là hai khía cạnh của ái: ái được xem là một gốc của luân chuyển và ái được xem là sự quấy nhiễu tâm lý.

THỌ

19. “Có lời rằng: ‘Với xúc làm duyên có thọ’. Xúc duyên thọ, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu tuyệt đối và hoàn toàn không có xúc của bất cứ loại nào ở bất cứ nơi đâu – tức là, không có nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc, hoặc ý xúc – lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn xúc, với sự diệt của xúc, thọ sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho thọ, tức là, xúc.

XÚC

20. “Có lời rằng: ‘Với danh-sắc làm duyên có xúc’. Danh sắc duyên xúc, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này.

“Nếu những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, những chỉ thị kia qua đó có sự diễn tả của danh thân đều vắng mặt, thì chỉ danh xúc sẽ được nhận biết trong sắc thân không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Nếu những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, những chỉ thị kia qua đó có sự diễn tả của sắc thân đều vắng mặt, thì tác động xúc sẽ được nhận biết trong danh thân không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

Nếu những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, những chỉ thị kia qua đó có sự diễn tả của danh thân và sắc thân đều vắng mặt, thì chỉ danh xúc hoặc tác động xúc sẽ được nhận biết không?

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Nếu những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, những biểu hiện kia qua đó có sự diễn tả của danh-sắc đều vắng mặt, thì xúc sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho xúc, tức là, danh-sắc.

DANH-SẮC

21. “Có lời rằng: ‘Với thức làm duyên có danh-sắc’. Thức duyên danh-sắc, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này.

“Nếu thức không đi vào tử cung của người mẹ, thì danh-sắc sẽ được hình thành trong tử cung không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Nếu, sau khi vào tử cung, thức bị hoại diệt thì danh-sắc sẽ được sinh ra trong tình trạng hiện tại này không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

Nếu thức của một ấu nam hoặc ấu nữ bị hủy diệt, thì danh-sắc sẽ sinh trưởng, phát triển và đi đến thuần thực không?

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho danh-sắc, tức là, thức.

THỨC

22. “Có lời rằng: ‘Với danh-sắc làm duyên có thức’. Danh-sắc duyên thức, này Ānanda, cần phải được hiểu như thế nào theo cách này. Nếu thức không có được một chỗ đứng trong danh-sắc, thì sự tập khởi của khổ uẩn – của sinh, lão và tử trong tương lai – sẽ được nhận biết không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, đây là nhân, nhân duyên, tập khởi, và duyên cho thức, tức là, danh-sắc.

“Này Ānanda, cho đến mức độ này mà người ta có thể bị sinh, lão và tử, diệt đi và sinh lại, cho đến mức độ này mà có đường lối cho sự chỉ danh, cho đến mức độ này mà có đường lối cho ngôn ngữ, cho đến mức độ này mà có đường lối cho sự diễn tả, cho đến mức độ này mà có lãnh vực cho trí tuệ, cho đến mức độ này mà luân chuyển xoay vần để diễn tả tình trạng này, tức là, khi có danh-sắc cùng với thức.³²

³² Nơi đây là theo ấn bản PTS. Ấn bản Miến thêm aññamaññapaccayā pavattati, “(mà) xảy ra như là những duyên cho nhau.” Nhưng câu nói này dường như đã bị đọc nhầm từ lời bình của chú giải thành chính nguyên bản.

NHỮNG SỰ DIỄN TẢ VỀ NGÃ

Này Ānanda, theo cách nào, một người đang khi diễn tả ngã diễn tả về cái ngã đó? Đang khi diễn tả ngã như là có sắc và hữu hạn, người đó diễn tả về ngã như vậy: ‘Ngã của tôi có sắc và hữu hạn’. Hoặc đang khi diễn tả ngã như là có sắc và vô hạn, người đó diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi có sắc và vô hạn’. Hoặc đang khi diễn tả ngã như là vô sắc và hữu hạn, người đó diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi vô sắc và hữu hạn’. Hoặc đang khi diễn tả ngã như là vô sắc và vô hạn, người đó diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi là vô sắc và vô hạn’.

24. Trong đó, này Ānanda, người diễn tả ngã có sắc và hữu hạn hoặc diễn tả một cái ngã (như là chỉ hiện hữu) trong hiện tại hoặc diễn tả một cái ngã (như là hiện hữu) ở đây trong tương lai, hoặc người đó suy nghĩ: ‘Điều mà không phải là như vậy, tôi sẽ biến nó thành tình trạng như thế’.³³ Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là có sắc và hữu hạn làm chỗ dựa cho người này.

“Người diễn tả ngã như là có sắc và vô hạn hoặc diễn tả một cái ngã ... (như trên) ... Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là có sắc và vô hạn làm chỗ dựa cho người này.

³³ Atatham vā pana santam tathattāya upakappessāmi. Câu này, cũng khó hiểu trong Pāli, chuyển dịch thật sát nguyên văn như là những đòi hỏi cú pháp sẽ cho phép. Những cách lý giải được nêu ra trong phần giới thiệu, trang 38, và trong những lời bình của chú giải.

“Người diễn tả ngã như là vô sắc và hữu hạn hoặc diễn tả một cái ngã ... (như trên) Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là vô sắc và hữu hạn làm chỗ dựa cho người này.

“Người diễn tả ngã như là vô sắc và vô hạn hoặc diễn tả một cái ngã ... (như trên) Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là vô sắc và vô hạn làm chỗ dựa cho người này.

“Này Ānanda, chính là theo những cách này, một người đang khi diễn tả ngã diễn tả về ngã đó như vậy.

NHỮNG SỰ KHÔNG DIỄN TẢ VỀ NGÃ

25. “Này Ānanda, theo những cách nào, một người đang khi không diễn tả ngã không diễn tả về ngã đó? Đang khi không diễn tả ngã như là có sắc và hữu hạn, người đó không diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi là có sắc và hữu hạn’. Hoặc đang khi không diễn tả ngã như là có sắc và vô hạn, người đó không diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi là có sắc và vô hạn’. Hoặc đang khi không diễn tả ngã như là vô sắc và hữu hạn, người đó không diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi là vô sắc và hữu hạn’. Hoặc đang khi không diễn tả ngã như là vô sắc và vô hạn, người đó không diễn tả ngã như vậy: ‘Ngã của tôi là vô sắc và vô hạn’.

26. “Trong đó, này Ānanda, người mà không diễn tả ngã như là có sắc và hữu hạn không diễn tả một cái ngã (như là chỉ hiện hữu) trong hiện tại, cũng không diễn tả một cái ngã (như là hiện hữu) ở đây trong tương lai,

người đó cũng không suy nghĩ: ‘điều mà vốn không phải như vậy, tôi sẽ biến nó thành tình trạng như vậy’. Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là có sắc và hữu hạn không làm chỗ dựa cho người này.

“Người mà không diễn tả ngã như là có sắc và vô hạn không diễn tả một cái ngã ... (như trên) Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là có sắc và vô hạn không làm chỗ dựa cho người này.

“Người không diễn tả ngã như là vô sắc và hữu hạn không diễn tả một cái ngã ... (như trên) Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là vô sắc và hữu hạn không làm chỗ dựa cho người này.

“Người mà không diễn tả ngã như là vô sắc và vô hạn không diễn tả một cái ngã ... (như trên) Như vậy thì, thật thích đáng để có thể nói rằng một kiến giải chắc chắn (về ngã) như là vô sắc và vô hạn không làm chỗ dựa cho người này.

“Này Ānanda, chính là theo những cách này, một người đang khi không diễn tả ngã, người đó không diễn tả về ngã đó như vậy.

NHỮNG SỰ SUY TƯỞNG VỀ NGÃ

27. “Này Ānanda, theo những cách nào, một người đang khi suy tưởng (cái ý niệm về) ngã suy tưởng cái ngã đó? Một người đang khi suy tưởng (cái ý niệm về) ngã

hoặc suy tưởng thọ là ngã, nói rằng: ‘Thọ là ngã của tôi’. Hoặc người đó suy tưởng: ‘Thọ không phải là ngã của tôi; ngã của tôi không có kinh nghiệm của sự cảm thọ’. Hoặc người đó suy tưởng: ‘Thọ không phải là ngã của tôi, nhưng ngã của tôi không phải không có kinh nghiệm của sự cảm thọ. Ngã của tôi cảm thọ; vì ngã của tôi tùy thuộc vào sự cảm thọ’.

28. “Trong đó, này Ānanda, người mà nói ‘Thọ là ngã của tôi’ cần phải được hỏi: ‘Này đạo hữu, có ba loại thọ này – lạc thọ, khổ thọ, và bất khổ bất lạc thọ. Trong ba loại thọ này, đạo hữu suy tưởng loại nào là ngã?’

“Này Ānanda, vào lúc khi một người kinh nghiệm một lạc thọ, cùng thời điểm đó, người này không kinh nghiệm một khổ thọ hoặc bất khổ bất lạc thọ; vào lúc đó người này chỉ kinh nghiệm một lạc thọ. Vào lúc khi một người kinh nghiệm một khổ thọ, cùng thời điểm đó, người này không kinh nghiệm một lạc thọ hoặc một bất khổ bất lạc thọ; vào lúc đó người này chỉ kinh nghiệm một khổ thọ. Vào lúc khi một người kinh nghiệm một bất khổ bất lạc thọ, cùng thời điểm đó, người này không kinh nghiệm một lạc thọ hoặc một khổ thọ; vào lúc đó người này chỉ kinh nghiệm bất khổ bất lạc thọ.

29.”Này Ānanda, lạc thọ là vô thường, hữu vi, do duyên sinh, phải chịu sự hư hoại, suy tàn, biến diệt, hủy diệt. Khổ thọ và bất khổ bất lạc thọ cũng là vô thường, hữu vi, do duyên sinh, phải chịu sự hư hoại, suy tàn, biến diệt, hủy diệt.

Khi kinh nghiệm một lạc thọ, nếu người này suy nghĩ: ‘Cái này là ngã của tôi’, lúc đó với sự diệt vong của lạc thọ đó người này suy nghĩ: ‘Ngã của tôi đã biến mất rồi’. Khi kinh nghiệm một khổ thọ, nếu người này suy nghĩ: ‘Cái này là ngã của tôi’, lúc đó với sự diệt vong của khổ thọ đó người này suy nghĩ: ‘Ngã của tôi đã biến mất rồi’. Khi kinh nghiệm một bất khổ bất lạc thọ, nếu người này suy nghĩ: ‘Cái này là ngã của tôi’, lúc đó với sự diệt vong của bất khổ bất lạc thọ đó người này suy nghĩ: ‘Ngã của tôi đã biến mất rồi’.

“Do vậy người nào nói ‘thọ là ngã của tôi’, người đó suy tưởng ngã như điều gì mà, thậm chí ngay hiện tại, là vô thường, sự pha trộn của lạc và khổ, và phải chịu sự sinh và diệt. Do đó, này Ānanda, vì ý nghĩa này khi suy tưởng: ‘Thọ là ngã của tôi’ là không thể chấp nhận được.

30. “Này Ānanda, người nào nói ‘Thọ không phải là ngã của tôi; ngã của tôi không có kinh nghiệm của sự cảm thọ’ – người đó cần phải được hỏi – ‘Này đạo hữu, nơi mà không có gì cả để được cảm thọ, thì ý tưởng ‘tôi là’³⁴ có thể xảy ra ở đó không?’”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, này Ānanda, khi suy tưởng: ‘Thọ không phải là ngã của tôi; ngã của tôi không có kinh nghiệm của sự cảm thọ; vì ý nghĩa này khi suy tưởng: ‘Thọ không phải

³⁴ Ấn bản Miến đọc là ayam aham asmi, “Tôi là cái này.” Asmi của ấn bản PTS, “Tôi là”, được chú giải xác nhận. Cả hai ấn bản có ayam aham asmi khi đọc sang phần tiếp theo.

là ngã của tôi; ngã của tôi không có kinh nghiệm của sự cảm thọ’ là không thể chấp nhận được’.

31. Nay Ānanda, người nào nói: ‘Thọ không phải ngã của tôi; nhưng ngã của tôi không phải không có kinh nghiệm của sự cảm thọ. Ngã của tôi cảm thọ; vì ngã của tôi tùy thuộc vào sự cảm thọ’ – người đó cần phải được hỏi: ‘Này đạo hữu, nếu thọ bị diệt tuyệt đối và hoàn toàn không có dư sót, lúc đó, trong sự vắng mặt hoàn toàn thọ, với sự diệt của thọ, thì (cái ý tưởng) “Tôi là cái này” có thể xảy ra ở đó không?’

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Do đó, nay Ānanda, khi suy tưởng: ‘Thọ không phải ngã của tôi; nhưng ngã của tôi không phải không có kinh nghiệm của sự cảm thọ. Ngã của tôi cảm thọ; vì ngã của tôi tùy thuộc vào sự cảm thọ’ là không thể chấp nhận được’.

32. “Nay Ānanda, khi một tỳ khuru không suy tưởng thọ như là ngã, và không suy tưởng ngã như là không có kinh nghiệm của sự cảm thọ, và không suy tưởng: ‘Ngã của tôi cảm thọ; vì ngã của tôi tùy thuộc vào sự cảm thọ’ – lúc đó, khi không có những suy tưởng như thế, vị ấy không chấp thủ vào bất cứ điều gì ở đời. Không chấp thủ, vị ấy không xao động. Không xao động, vị ấy tự mình chứng niết bàn. Vị ấy biết rõ: ‘Sinh đã diệt, đời sống phạm hạnh đã được an trú, những gì cần phải được làm đã được làm, không có trở lại tình trạng này nữa’.

“Nay Ānanda, nếu bất cứ ai phải nói về một tỳ khuru có tâm đã giải thoát như vậy rằng vị ấy nắm giữ kiến giải

‘một Như Lai tồn tại sau khi chết’- điều đó sẽ không thích đáng; hoặc vị ấy nắm giữ kiến giải ‘một Như Lai không tồn tại sau khi chết’ – điều đó sẽ không thích đáng; hoặc vị ấy nắm giữ kiến giải ‘một Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết’- điều đó sẽ không thích đáng; hoặc vị ấy nắm giữ kiến giải ‘một Như Lai không tồn tại cũng không phải không tồn tại sau khi chết’- điều đó sẽ không thích đáng. Vì lý do gì? Bởi vì vị tỳ khuru đó được giải thoát bởi trực trí như thế này: mức độ chỉ danh và mức độ của đường lối cho chỉ danh, mức độ ngôn ngữ và mức độ của đường lối cho ngôn ngữ, mức độ diễn tả và mức độ của đường lối cho diễn tả, mức độ trí tuệ và mức độ của lãnh vực cho trí tuệ, mức độ của luân chuyển và mức độ luân chuyển xoay vần theo đó. Để nói về một tỳ khuru mà được giải thoát bởi trực trí như thế này rằng vị ấy nắm giữ kiến giải ‘người không biết và không thấy’- điều đó sẽ không thích đáng.

BẢY THỨC TRÚ

33. “Này Ānanda, có bảy thức trú và hai xứ này? Bảy pháp đó là gì?

“Này Ānanda, có những chúng sanh khác nhau về thân và khác nhau về tướng, như nhân loại, một số chư thiên, và một số chúng sanh trong những đạo xứ. Đây là thức trú thứ nhất.

“Có những chúng sanh khác nhau về thân nhưng giống nhau về tướng, như những vị Phạm chúng thiên được sinh ra qua sơ thiên. Đây là thức trú thứ hai.

“Có những chúng sanh giống nhau về thân nhưng khác nhau về tướng, như những vị Quang âm thiên. Đây là thức trú thứ ba.

“Có những chúng sanh giống nhau về thân và giống nhau về tướng, như những vị Biên tịnh thiên. Đây là thức trú thứ tư.

“Có những chúng sanh, mà vượt qua hoàn toàn các sắc tướng, loại trừ các đối kháng tướng, và không tác ý đến các sai biệt tướng, (quán sát) ‘Hư không là vô biên’, đạt đến không vô biên xứ. Đây là thức trú thứ năm.

“Có những chúng sanh mà, sau khi vượt qua hoàn toàn không vô biên xứ, (quán sát) ‘Thức là vô biên’, đạt đến thức vô biên xứ. Đây là thức trú thứ sáu.

“Có những chúng sanh mà, sau khi vượt qua hoàn toàn thức vô biên xứ, (quán sát) ‘Không có gì cả’, đạt đến vô sở hữu xứ. Đây là thức trú thứ bảy.

“Có những chúng sanh vô tướng xứ và, thứ hai là phi tướng phi phi tướng xứ, – (Đây là hai xứ).

34. Trong đó, này Ānanda, nếu một người hiểu rõ thức trú thứ nhất, của những chúng sanh khác nhau về thân và khác nhau về tướng, và nếu một người hiểu rõ sự sinh khởi, sự diệt tận, sự toại nguyện, sự bất toại nguyện của thức trú và sự thoát ly thức trú đó – có thích đáng cho người đó tìm kiếm sự vui thích trong đó không?”

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Nếu một người hiểu rõ những thức trú còn lại ... những chúng sanh vô tướng xứ phi tướng phi phi

tướng xứ, và nếu một người hiểu rõ sự sinh khởi, sự diệt tận, sự toại nguyện, sự bất toại nguyện và sự thoát ly xứ đó – có thích đáng cho người đó tìm kiếm sự vui thích trong đó?

“Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

“Này Ānanda, khi một tỳ khuru – sau khi hiểu rõ như thực sự sinh khởi, sự diệt tận, sự toại nguyện, sự bất toại nguyện, và sự thoát ly về bảy thức trú và hai xứ này – được giải thoát không có chấp thủ, lúc đó vị ấy được gọi là một tỳ khuru được giải thoát do tuệ.

TÁM GIẢI THOÁT

35. “Này Ānanda, có tám giải thoát này. Tám pháp đó là gì?

“Người có sắc pháp thấy các sắc pháp. Đây là giải thoát thứ nhất.

“Người không thấy các sắc pháp bên trong thấy các sắc pháp bên ngoài. Đây là giải thoát thứ hai.

“Người được giải thoát dựa vào ý tưởng về vẻ đẹp.³⁵ Đây là giải thoát thứ ba.

“Nhờ vượt qua hoàn toàn các sắc tướng, loại trừ các đối kháng tướng, và không tác ý đến các sai biệt tướng,

³⁵ Đây là ba giải thoát đầu tiên, ngoại trừ ở mỗi loại bao gồm bốn thiền, như là một nhóm dường như là một sự rút gọn của tám “vị trí thuần thực” (abhihāyatana). (Hãy xem D.16/ii. 110-11.)

(quán sát) ‘Hur không là vô biên’, người nhập và trú trong không vô biên xứ. Đây là giải thoát thứ tư.

“Sau khi vượt qua hoàn toàn không vô biên xứ, (quán sát) ‘Thức là vô biên,’ người nhập và trú trong thức vô biên xứ. Đây là giải thoát thứ năm.

“Sau khi vượt qua hoàn toàn thức vô biên xứ, (quán sát) ‘Không có gì cả’, người nhập và trú trong vô sở hữu xứ. Đây là giải thoát thứ sáu.

“Sau khi vượt qua hoàn toàn vô sở hữu xứ, người nhập và trú trong phi tướng phi phi tướng xứ. Đây là giải thoát thứ bảy.

“Sau khi vượt qua hoàn toàn phi tướng phi phi tướng xứ, người nhập và trú trong diệt tướng và thọ. Đây là giải thoát thứ tám.

36. “Này Ānanda, khi một tỳ khuru chứng đạt tám giải thoát này theo trình tự xuôi, theo trình tự ngược, và theo cả hai trình tự xuôi ngược; khi vị ấy chứng đạt chúng và xuất khỏi chúng bất cứ khi nào vị ấy muốn, trong bất cứ cách thức gì vị ấy muốn, và trong thời gian bao lâu vị ấy muốn, và khi, qua sự diệt trừ các lậu hoặc, ngay hiện tại vị ấy nhập và trú trong tâm vô lậu giải thoát, tuệ giải thoát, sau khi tự mình thực chứng nó với trực trí, lúc đó vị ấy được gọi là một tỳ khuru được giải thoát theo cả hai cách. Và, này Ānanda, không có giải thoát theo cả hai cách nào khác cao thượng hơn hoặc ưu việt hơn giải thoát này.”

Thế Tôn đã thuyết như vậy. Tôn giả Ānanda, thỏa thích, hoan hỷ về những lời dạy của Thế Tôn.



PHẦN THỨ HAI

CHÚ GIẢI MAHĀNIDĀNA SUTTA

[Ghi chú: CY. – chú giải; SUB. CY. – phụ chú giải. Những số mục của phần văn chú giải tương đương với những số mục của kinh văn. Phần giải thích cho bất cứ lời phát biểu nào của kinh văn đã được bình luận có thể được xác định bằng cách tìm số mục đoạn văn tương đương trong phần chú giải. Phần bình luận về lời phát biểu thường được giới thiệu bằng những từ then chốt của nó, ở đây là bằng những chữ viết hoa. Trong đa số trường hợp những lời gợi ý này được tìm thấy trong chính chú giải. Những câu nói trong dấu ngoặc vuông trong chú giải đã được cung cấp từ phụ chú giải. Những câu nói tiếng Anh trong dấu ngoặc đơn là phần thêm vào của chính dịch giả.]

1. ĐOẠN SƠ DẪN

1. BẢY GIỜ TÔN GIẢ ĀNANDA ĐẾN GẦN THẾ TÔN ...

CY. Vào lúc nào, và vì lý do gì tôn giả Ānanda đến gần Thế Tôn? Vị ấy đến gần vào buổi chiều, vì mục đích hỏi một câu hỏi về nguyên lý duyên tính. Có lời nói rằng vào hôm đó tôn giả Ānanda, để giúp ích cho các gia đình, đi khất thực trong làng Kammāsadhamma, (đi dọc theo)

như thể gởi một đồng của một ngàn miếng vàng ở cửa của mỗi nhà (bởi vì, bằng sự thọ nhận thức ăn khát thực, tôn giả có thể giúp các gia đình tạo ra một khối công đức lớn). Khi tôn giả đi khát thực trở về, đã làm các bồn phận đối với bậc Đạo sư. Khi bậc Đạo sư đã vào Hương thất, tôn giả đánh lễ ngài, đi đến trú xứ ban ngày của mình, và đã làm các bồn phận đối với những đệ tử của mình. Sau khi chúng đi khỏi, Tôn giả quét dọn trú xứ, sửa soạn tắm da, rửa sạch tay chân với nước từ bình nước, và trong khi ngồi kiết già, tôn giả đã chứng nghiệm thiền quả nhập lưu. Khi xuất thiền quả vào thời gian đã quy định, tôn giả trầm tư mặc tưởng trong nguyên lý duyên tính. Tôn giả xem xét tỉ mỉ nguyên lý duyên tính bao gồm mười hai chi phần ba lần, lần thứ nhất khởi sự từ đầu như vậy: “Với vô minh làm duyên hành hiện khởi,” và đi xuống cho đến cuối, kế đó tiến hành từ cuối trở lại đầu, và kế đó tiến hành từ cả hai đầu đến giữa và từ giữa đến cả hai đầu. Khi xem xét tỉ mỉ, nguyên lý duyên tính trở nên dễ hiểu đối với tôn giả và nó có vẻ “hết sức rõ ràng.”

Do vậy tôn giả suy niệm “Chư Phật đều nói rằng nguyên lý duyên tính sâu sắc, và có vẻ sâu sắc; tuy nhiên đối với chính ta, một đệ tử có trí giới hạn, nó có vẻ rõ ràng, dễ hiểu, và sáng tỏ. Nó có vẻ như thể chỉ duy nhất cho chính ta hay cũng cho những người khác?” Rồi tôn giả suy nghĩ: “Ta hãy nêu câu hỏi này với Thế Tôn. Vì chắc chắn Thế Tôn sẽ xem câu hỏi này của ta như một cơ hội cho việc giảng dạy và, như thể nâng lên núi Tu di cùng với vùng phụ cận của nó, ngài sẽ làm sáng tỏ vấn đề

bằng cách giải thích một bài kinh. Vì có bốn phạm vi nơi mà lô âm của chư Phật trở thành vĩ đại, trí của các ngài đi vào lãnh vực đúng đắn, sự vĩ đại của Phật trí được nhận biết và lời dạy của các ngài trở nên sâu sắc, được đóng dấu với ba tướng, liên kết với không tính – tức là, sự ban hành luật, sự phân loại các cỗi sai biệt, sự giải thích nguyên lý duyên tính, và sự phân loại các giáo thuyết sai biệt.”³⁶

Mặc dù tôn giả Ānanda thường đến gần Thế Tôn một ngày một trăm hoặc một ngàn lần, tôn giả không bao giờ đến gần mà không có một nguyên nhân, hoặc duyên cớ. Vì thế hôm đó tôn giả đứng dậy từ trú xứ ban ngày, giữ thảm da và mang nó theo, vào buổi chiều tôn giả đến gần Đức Phật với câu hỏi trong tâm, nghĩ rằng: “Ta sẽ diện kiến Đức Phật như voi và nghe tiếng rống của trí. Ta sẽ diện kiến Đức Phật như sư tử và nghe tiếng sư tử hống của trí. Ta sẽ diện kiến Đức Phật như ngựa giống và thấy bước đi của Phật trí.” Do vậy đã có lời nói ở trên: “Vị ấy đến gần vào buổi chiều, vì mục đích hỏi một câu hỏi về nguyên lý duyên tính.”

SUB. CY. “Như thể nâng lên quả núi Tu di cùng với vùng phụ cận của nó”: qua câu nói này tôn giả diễn tả sự khó khăn lớn lao trong việc giải thích một lời dạy như thế. “Lô âm của chư Phật trở thành vĩ đại”: đoạn văn này được thực hiện để cho thấy rằng y như sự hiểu rõ về việc ban hành Luật, các cỗi sai biệt, các giáo thuyết sai biệt là

³⁶ Vinayapaññatti, bhummantara, paccayākāra, samayantara. Để cung cấp cho sự giải thích đầy đủ hơn, hãy xem Net of Views, pp. 130ff.

lãnh vực duy nhất của nhất thiết trí, không có kẻ nào khác dự phần vào, sự phân tích về duyên tính cũng như thế, thoát khỏi hai cực đoạn và không có một tác nhân và người kinh nghiệm độc lập.³⁷

“Lôi âm của các ngài trở thành vĩ đại”: lôi âm của lời dạy chư Phật xảy ra với những phương pháp sai biệt, trở thành vĩ đại, rộng lớn và có nhiều khía cạnh vì sự phức tạp và khó khăn của chủ đề được dạy.

“Trí của các ngài đi vào lãnh vực đúng đắn”: do đó trí của các ngài về cách dạy thường xuyên đi vào các pháp được dạy, phơi bày những sự phân loại của các pháp đó.

“Sự vĩ đại của Phật trí được nhận biết”: trong lời dạy và sự quán triệt của một pháp như thế, sự cao cả của Phật trí về cách dạy và Phật trí về sự quán triệt trở thành rõ ràng.

Nơi đây, phát biểu thuộc kinh điển “Tất cả khẩu hành của Đức Phật tôn quý được đi trước và được theo bởi trí” (M.Nd., p.178) thiết lập rằng lời dạy của Thế Tôn không bao giờ thiếu vắng trí và luôn luôn xảy ra như tiếng sư tử hống. Tuy nhiên, vì chủ đề được dạy, lời dạy hiện tại này có thể được xem là sâu sắc hơn những lời dạy khác và lãnh vực được bắt đầu một cách đặc biệt bởi Phật trí .

³⁷ Hai cực đoạn là hữu và phi hữu, tăng cường thành những kiến giải cực đoạn của thường kiến và đoạn kiến.

PHÁP DUYÊN KHỞI NÀY QUÁ SÂU SẮC VÀ CÓ VẼ QUÁ SÂU SẮC ...

CY. Sâu sắc, có vẻ sâu sắc. Vì điều gì đó (một khối nước) có thể là cạn nhưng có vẻ sâu, như nước ứ đọng có một màu sậm vì những lá mục nát, v.v...; nước này có thể chỉ là sâu đến đầu gối, tuy nhiên có vẻ sâu một trăm sải.³⁸ Một khối nước khác có thể là sâu nhưng có vẻ cạn, như nước trong lạng của sông Ngọc, sâu một trăm sải nhưng dường như là sâu đến đầu gối. Nước khác có thể là cạn và có vẻ cạn, như nước trong một cái bình, v.v... Và vẫn nước khác có thể là sâu và có vẻ sâu, như nước trong đại dương ở chân núi Tu di. Như vậy nước có thể được diễn tả theo bốn cách.

Nhưng điều này không phải như thế đối với lý duyên khởi. Điều này có thể được diễn tả chỉ theo một cách, “nó sâu sắc và có vẻ sâu sắc.” Nhưng mặc dù điều này là thế, tôn giả Ānanda vẫn nói: “Đối với bản thân con nó dường như hết sức rõ ràng. Thật kỳ diệu và phi thường biết bao, bạch Thế Tôn !” Như vậy khi bộc lộ sự ngạc nhiên của mình, tôn giả đã hỏi một câu hỏi, ngồi xuống và giữ im lặng.

SUB. CY. Hỏi: Phải chăng lý duyên khởi là đặc biệt sâu sắc? Thế thì tại sao cái vẻ sâu sắc của nó được đề cập?

³⁸ Từ Pāli *uttāna* có nghĩa vừa “cạn” vừa “rõ ràng.” Cách dịch tiếng Anh phải khác để thích hợp với ngữ cảnh, nó làm mất ý nghĩa đầy đủ của sự tương đồng.

Đáp: Nó được đề cập để cho thấy rằng nó là đặc biệt sâu sắc. Để cho thấy bằng cách tương phản rằng nó là đặc biệt sâu sắc, nhà chú giải diễn tả bốn sự lựa chọn áp dụng cho điều gì khác và kể đó cho thấy rằng, trong bốn lựa chọn này, chỉ cái cuối cùng thích hợp với lý duyên khởi.

ĐỪNG NÓI THẾ, NÀY ĀNANDA!

CY. Nghe phát biểu của tôn giả, Thế Tôn thâm nghĩ: “Ānanda nói rằng một vấn đề thuộc về lãnh vực của chư Phật là rõ ràng đối với chính vị ấy. Đây là như việc vươn tay ra để nắm lấy cội cao nhất, như cố gắng để xé núi Tu di và dời đi phần trung tâm của nó, như muốn qua đại dương không có thuyền, hoặc như lật ngược quả địa cầu và cố gắng lấy tinh chất của nó. Ta hãy chỉ ra sự sâu sắc của lý duyên khởi cho Ānanda.” Thế rồi Thế Tôn bảo: “Đừng nói thế, này Ananda !”

SUB CY. Bằng phương cách của bốn tỷ dụ nhà chú giải minh họa những phẩm chất sâu sắc kia do đó mà lý duyên khởi được gọi là “sâu sắc”. Tựa như không thể vươn tay ra và nắm lấy cội cao nhất vì khoảng cách của nó, cũng thế không thể cho người với thường trí để nắm lấy nghĩa của các hành khi được sinh khởi và duy trì với vô minh làm duyên, v.v... Tựa như không thể cho một thường nhân đập vỡ núi Tu di và dời đi phần trung tâm của nó, cũng thế không thể cho người với thường trí hiểu một cách thấu triệt, qua sự phân loại và phân tích, các pháp và ý nghĩa được bao gồm trong lý duyên khởi. Tựa như không thể cho một thường nhân vượt qua đại dương bằng sức mạnh của hai cánh tay, cũng thế không thể cho

người với thường trí vượt qua lý duyên khởi bằng cách dạy nó. Và tựa như không thể cho một thường nhân lật ngược quả địa cầu và lấy tinh chất của nó, cũng thế không thể cho người với thường trí khám phá và nắm lấy bản chất trợ duyên của các duyên như vậy: “Trong những cách như thế, như thế vô minh, v.v... là một duyên cho các hành, v.v...” Do vậy bốn tỷ dụ có thể được giải thích bằng cách của sự sâu sắc gồm có bốn phần của lý duyên khởi.”³⁹

Sự giải thích ý nghĩa này được thực hiện bằng cách của thường trí, vì tất cả những ai đã thấy các chân lý⁴⁰ có sự quán triệt (lý duyên khởi). Tuy nhiên, bởi vì các thánh văn đệ tử và các vị độc giác chỉ có trí giới hạn về lý duyên khởi, trong khi chỉ riêng chư Phật có trí vô hạn, nên lý duyên khởi được gọi là “một vấn đề thuộc về lãnh vực của chư Phật.”

2. SỰ TÁN DƯƠNG ĀNANDA

CY. Thế Tôn bảo “Đừng nói thế, này Ānanda!” vừa để tán dương vừa để ngăn chặn tôn giả Ānanda. Khi tán dương, Thế Tôn gọi ý: “Này Ānanda, người có trí tuệ lớn và trí sáng suốt. Do vậy lý duyên khởi, mặc dù sâu sắc, dường như rõ ràng với người. Nhưng đối với kẻ khác nó không thể được mô tả là rõ ràng; chính xác hơn là, nó là sâu sắc và có vẻ sâu sắc.”

³⁹ Hãy xem bên dưới, PP 75 ff.

⁴⁰ Tứ thánh đế, “Những ai đã thấy các chân lý” (ditṭhasaccā) là chư Phật, các vị độc giác, và các thánh văn đệ tử.

Bốn tỷ dụ được cung cấp để minh họa điều này. Có lời rằng một nhà đô vật vô địch khéo huấn luyện, được nuôi dưỡng với thức ăn bổ dưỡng trong sáu tháng và đã luyện tập với một tảng đá của nhà đô vật,⁴¹ đang đi đến đấu trường trong buổi hội hè thì người ta chỉ cho vị ấy một tảng đá của nhà đô vật dọc theo con đường. Vị ấy hỏi: “Cái gì đó?” – “Một tảng đá của nhà đô vật.” – “Hãy mang nó lại đây.” – “Chúng tôi không thể nhắc nó,” những người này nói. Lúc đó đích thân vị ấy đi đến tảng đá. Nói rằng “Có nặng nề gì đâu so với tảng đá này?, vị ấy nhắc hai tảng đá như thế với hai tay, ném chúng đi như trái banh, và tiếp tục lên đường. Mặc dù tảng đá là nhẹ đối với nhà đô vật, nhưng nó không thể được gọi là nhẹ đối những người khác. Vì nhà đô vật đã được nuôi dưỡng với thức ăn bổ dưỡng trong sáu tháng, cũng thế tôn giả Ānanda đã có nguyện vọng (trở thành thi giả của một vị Phật) trong 100 000 đại kiếp. Vì đối với nhà đô vật với sức mạnh lớn lao tảng đá nhẹ, nhưng không nhẹ đối với những người khác, cũng thế đối với trưởng lão Ānanda với trí tuệ lớn lao lý duyên khởi là rõ ràng, nhưng không thể được gọi là rõ ràng đối với những người khác.

Trong đại dương có một con cá gọi là Timirapīṅgala, dài 500 do tuần.⁴² Tương truyền, khi nó lắc cái vây bên

⁴¹ Mallapāsāna. Theo Sub. Cy. Một tảng đá mà chỉ có thể được những nhà đô vật cường tráng nhắc lên..

⁴² Yojana. Một phép đo chiều dài cổ Ấn, tương đương khoảng bảy dặm Anh.

phải, nó khuấy động nước trong một vùng 500 do tuần, tương tự đối với vây bên trái, đuôi, và đầu của nó. Nhưng khi nó bơi lượn quanh quần trong nước – khi lắc cả hai cái vây, khi đập nước với đuôi, khi lặn xuống và nổi lên – làm cho nước dậy sóng trong một vùng bảy hoặc tám trăm do tuần cho đến khi trở nên giống hệt như nước đang sôi trong một cái ấm trên lò lửa. Ngay cả nước trong một vùng sâu 300 do tuần không thể bao phủ lưng của nó. Con cá này có thể nói: “Người ta luôn luôn nói rằng đại dương thì sâu. Nó có thể sâu cỡ nào? Thậm chí ta không thể tìm đủ nước để bao phủ lưng của ta.” Vì Timirapīṅgala, với thân rộng lớn, đại dương có thể là cạn, nhưng nó không thể được gọi là cạn đối với con cá nhỏ hơn. Cũng vậy, đối với trưởng lão Ānanda, với trí, lý duyên khởi có thể là rõ ràng, nhưng nó không thể được gọi là rõ ràng đối với những kẻ khác.

Điều vương Supaṇṇa dài 250 do tuần, cánh phải và trái của nó năm mươi do tuần, đuôi sáu mươi do tuần, cổ ba mươi do tuần, mỏ chín do tuần, và chân mười hai do tuần. Khi nó bắt đầu khuấy động gió ngay cả một vùng bảy hoặc tám trăm do tuần thì không đủ. Nó có thể nói: “Người ta luôn luôn nói rằng không gian là vô biên. Nó có thể vô biên đến cỡ nào? Thậm chí ta không thể tìm đủ chỗ để vượn cánh và khuấy động một trận gió.” Vì điều vương Supaṇṇa, với thân rộng lớn của nó, không gian có thể là có giới hạn, nhưng nó không thể được gọi là có giới hạn đối những con chim nhỏ hơn. Đối với trưởng lão Ānanda với trí rộng lớn cũng như vậy.

Rāhu, chúa của các a tu la, cao 4800 do tuần. Gang tay 1200 do tuần, thân đầy 600 do tuần, lòng bàn tay và bàn chân 300 do tuần, miệng cũng thế. Mỗi đốt ngón tay năm mươi do tuần, khoảng cách giữa những lông mày cũng thế. Lông mày của nó 300 do tuần và đầu 900 do tuần. Khi vào đại dương nước sâu nhất chỉ cao đến đầu gối. Vị chúa này có thể nói: “Người ta luôn luôn nói rằng đại dương thì sâu. Nó có thể sâu như thế nào? Thậm chí ta không thể tìm thấy nước đủ sâu để bao phủ đầu gối của ta.” Đối với Rāhu, với tấm thân rộng lớn, đại dương có thể là cạn, nhưng không thể được gọi là cạn đối với những kẻ khác. Đối với trưởng lão Ānanda với trí rộng lớn cũng như vậy.

Lý duyên khởi, mặc dù sâu sắc, có vẻ rõ ràng đối với trưởng lão Ānanda vì bốn lý do: (1) bởi vì vị ấy đã sẵn có những thân y duyên từ quá khứ; (2) vì sự chuyên cần học hỏi; (3) bởi vì vị ấy là một bậc nhập lưu; và (4) bởi vì vị ấy nghe nhiều học rộng.⁴³

(1) Việc sẵn có những thân y duyên từ quá khứ của tôn giả Ānanda bắt đầu khi vị ấy phát ra lời nguyện đầu tiên để trở thành thị giả của một vị Phật. Điều này xảy ra cách đây 100 000 ngàn đại kiếp, trong thời kỳ khi Đức Phật Padumuttara đang xuất hiện ở đời. Vào thời đó Ānanda là em cùng cha khác mẹ của Đức Phật, là một hoàng tử tên là Sumana. Một dịp nọ vị ấy hộ độ Đức Phật Padumuttara và chúng Tăng gồm 100 000 vị tỳ khưu trong ba

⁴³ Pubb’ūpanissayasampatti, titthavāsa, sotāpannatā, bahussutabhāva.

tháng an cư mùa mưa hằng năm. Vào cuối kỳ an cư vị ấy cúng dường vật thực và y phục đến Đức Phật và Tăng chúng, và hồi hướng công đức mà vị ấy thu được bởi những thiện nghiệp cho việc trở thành vị thị giả của một vị Phật tương lai. Đức Phật Padumuttara lúc đó đã tiên đoán rằng nguyện vọng của vị ấy sẽ thành tựu sau 100000 đại kiếp, trong giáo pháp của Đức Phật Gotama. Theo lời tiên đoán này vị ấy tiếp tục thực hiện những phước hành qua những kiếp sống tiếp nối cho đến khi trong đời sống hiện tại, vị ấy xuất gia dưới giáo pháp của Đức Phật Gotama, và được thiết lập trong quả nhập lưu. Như vậy tôn giả Ānanda đã có sẵn thân y duyên từ quá khứ và bởi vì vị ấy vốn có đức tính như thế nên lý duyên khởi mặc dù sâu sắc, có vẻ rõ ràng với vị ấy.⁴⁴

(2) “Chuyên cần học hỏi” ám chỉ đến sự học [kinh điển] thường xuyên với những vị thầy khả kính, lắng nghe [những giải thích về ý nghĩa], hỏi [những điểm khúc mắc], và giữ trong tâm [những kinh điển và ý nghĩa.] Trưởng lão Ānanda đã làm điều đó thật hoàn hảo. Cũng vì lý do này lý duyên khởi, mặc dù sâu sắc, có vẻ rõ ràng với vị ấy.

(3) Hơn nữa, nguyên lý duyên tính có vẻ rõ ràng với những bậc nhập lưu và tôn giả Ānanda là một bậc nhập lưu.

⁴⁴ Cy. đưa ra phần thuyết minh dài dòng về cách tôn giả Ānanda phát nguyện thuở ban đầu; ở đây chỉ trình bày tóm tắt phần thuyết minh đó.

(4) Vì những ai mà nghe nhiều học rộng, sự phân định danh-sắc trở nên rõ rệt như một cái giường hoặc ghế trong một căn phòng nhỏ được một cây đèn chiếu sáng và tôn giả Ānanda là người đứng đầu trong số những người nghe nhiều học rộng. Vì sở học rộng lớn của vị ấy, lý duyên khởi mặc dù sâu sắc, có vẻ rõ ràng với vị ấy.

SUB. CY. Nguyên lý duyên tính có vẻ rõ ràng với những vị dự lưu bởi vì, với sự vệt tan si ám, nguyên lý “bất cứ cái gì phụ thuộc vào sự sanh thì tất cả đều phụ thuộc vào sự diệt” chính nó xuất hiện trước các ngài bằng cách tự mình liễu ngộ trực tiếp.

Sự “phân định danh-sắc” là sự hiểu biết qua việc phân định danh-sắc cùng với các duyên của nó.

3. SỰ SÂU SẮC CỦA LÝ DUYÊN KHỞI

CY. Lý duyên khởi sâu sắc trong bốn khía cạnh: (1) vì sâu sắc về ý nghĩa; (2) vì sâu sắc về pháp; (3) vì sâu sắc về lời dạy; (4) vì sâu sắc về sự quán triệt.⁴⁵

(1) Lý duyên khởi sâu sắc về ý nghĩa (nên được hiểu là) ý nghĩa sâu sắc của già và chết được sinh khởi và duy trì với sinh làm duyên... ý nghĩa sâu sắc của các hành được sinh khởi và duy trì với vô minh làm duyên.

SUB. CY. “Ý nghĩa của già và chết được sinh khởi và duy trì với sinh làm duyên”: sau khi sinh khởi qua duyên của sinh, già và chết được mở rộng thêm phù hợp với

⁴⁵ Atthagambhīratā, dhammagambhīratā, desanāgambhīratā, paṭivedha-gam-bhīratā.

duyên hòa hợp của riêng chúng, tức là chúng tiếp tục xảy ra. Hoặc giả câu nói của chú giải có thể được phân tích là “ý nghĩa được sinh khởi” (*sambhūtaṭṭha*) và “ý nghĩa được duy trì” (*samudāgataṭṭha*). Ý nghĩa của già và chết đang được sinh khởi với sinh làm duyên được giải thích như vậy: “Không có già và chết nào mà không hiện hữu qua duyên, và không có già và chết nào hiện hữu mà không có sinh, do cái gì khác nó.” Ý nghĩa của già và chết được duy trì với sinh làm duyên là già và chết trở nên hiển nhiên phù hợp với loại sinh và với những cách mà nó dùng làm một duyên. Ý nghĩa này là “sâu sắc” theo nghĩa sâu sắc khó dò, vì nó không cung cấp một chỗ đứng cho trí đối với những ai đã không tích lũy những sự thu thập thiện pháp (của những phẩm chất công đức). Phương pháp bình luận tương tự nên được áp dụng cho những thuật ngữ khác.

CY. (2) Lý duyên khởi sâu sắc về pháp (nên được hiểu là) ý nghĩa sâu sắc của vô minh là một duyên cho các hành... ý nghĩa sâu sắc của sinh là một duyên cho già và chết.

SUB. CY. “Ý nghĩa sâu sắc của vô minh là một duyên cho các hành”: hành tướng (*ākāra*) qua đó, và giai đoạn (*avatthā*) ở đó, vô minh trở thành một duyên cho các hành. Vì hành tướng của sự việc xảy ra bởi đó vô minh trở thành một duyên cho các hành đặc biệt, và giai đoạn ở đó nó làm giống như thế, là khó hiểu. Vì cả hai cái này là khó hiểu, ý nghĩa của vô minh là một duyên cho các hành qua chín hành tướng là “sâu sắc” theo nghĩa khó dò, vì nó không cung cấp một chỗ đứng cho trí đối với những

ai đã không tích lũy những sự thu thập thiện pháp (của những phẩm chất công đức). ⁴⁶Phương pháp bình luận tương tự nên được áp dụng cho những thuật ngữ khác.

CY. (3) Lý duyên khởi sâu sắc về lời dạy (nên được hiểu) như vậy: Ở vài nơi trong các kinh lý duyên khởi được dạy theo trình tự xuôi, vài nơi theo trình tự ngược, vài nơi theo cả hai trình tự xuôi ngược, vài nơi bắt đầu từ giữa theo trình tự xuôi, hoặc ngược, hoặc theo cả hai. Ở vài nơi ba liên kết và bốn nhóm được dạy, vài nơi hai liên kết và ba nhóm, vài nơi một liên kết và hai nhóm.⁴⁷

SUB. CY. Ở đây “trình tự xuôi” (anuloma) nghĩa là: qua sự phát sanh của duyên các pháp do duyên sinh phát sanh. “Trình tự ngược” (paṭiloma) nghĩa là: qua sự diệt của duyên các pháp do duyên sinh diệt. Nhưng trình tự xuôi cũng có nghĩa là bắt đầu từ đầu và xuyên suốt đến cuối, trình tự ngược bắt đầu từ cuối và quay trở lại đầu.

Trong một lời dạy tiến hành theo trình tự xuôi từ đầu hoặc theo trình tự ngược từ cuối, có ba liên kết và bốn nhóm. Trong một lời dạy bắt đầu từ giữa và quay lại sau theo trình tự ngược – như đoạn kinh văn, “Này các tỳ khuru, nhân duyên cho bốn loại vật thực này là gì?”, v.v.

⁴⁶ Về chín hành tướng của duyên tính, hãy xem bên dưới, P. 83.

⁴⁷ Bốn nhóm (saṅkhepa) là: những nhân quá khứ (vô minh và các hành), những quả hiện tại (thức qua thọ), những nhân hiện tại (ái, thủ, và hữu), và những quả tương lai (sinh và lão-tử). Ba liên kết (sandhi) có được giữa những nhân quá khứ và những quả hiện tại, những quả hiện tại và những nhân hiện tại, những nhân hiện tại và những quả tương lai. Hãy xem Vism. XVII 289-90, P.669.

(S.XII.11/ii.11) – có hai liên kết và ba nhóm. Cũng thế đối với một lời dạy mà bắt đầu từ giữa và tiến tới trước theo trình tự trực tiếp, như đoạn kinh văn: “Tùy thuộc vào mắt và các sắc tướng nhãn thức phát sanh. Sự kết hợp của ba pháp này là xúc. Với xúc làm duyên có thọ” v.v... (S.XII.43/ii.72). Trong đoạn kinh văn: “Khi có người sống suy tưởng về sự thỏa mãn trong các pháp làm khởi dậy các kiết sử, ái tăng trưởng. Với ái làm duyên có thủ,” v.v. (S.XII.53/ii.86), có một sự liên kết và hai nhóm. Lý duyên khởi ngay cả được dạy bằng cách của một chi phần duy nhất. Điều này được tìm thấy trong đoạn kinh văn: “Vị thánh đệ tử có học tập khéo như lý tác ý về lý duyên khởi: “Khi có cái này cái kia hiện hữu; với sự phát sanh của cái này cái kia phát sanh. Khi cái này vắng mặt cái kia không hiện hữu; với sự diệt của cái này cái kia diệt”. Tùy thuộc vào một xúc được cảm thọ như lạc thì một lạc thọ phát sanh,” (S.XII.62/ii.96). Điều đó nên được hiểu theo cách của kinh này.

Do vậy, bởi vì phải được trình bày theo những cách khác nhau vì những lý do sai biệt, nên lý duyên khởi sâu sắc về lời dạy. Do đó nhà chú giải nói: “Đây là sự sâu sắc về lời dạy.” Vì không có loại trí nào khác mà nhất thiết trí (của một vị Phật) có thể tìm thấy một chỗ đứng trong nó.

CY. (4) Lý duyên khởi sâu sắc về sự quán triệt (nên được hiểu như vậy). Ý nghĩa của vô minh là sâu sắc như không biết, không thấy, và không quán triệt các chân lý. Ý nghĩa của các hành là sâu sắc như các tư hành, sự tích lũy, tham, và ly tham; ý nghĩa của thức là trống không,

sự vắng mặt của một tác nhân, và sự biểu hiện của tục sinh không có sự chuyển đi; ý nghĩa của danh-sắc là sự phát sanh đồng thời, sự có thể tách rời, sự không thể tách rời, sự hướng về và sự biến dạng; ý nghĩa của sáu nội xứ là những ưu thế, thế giới, các môn, những ruộng, và sở hữu các ngoại xứ; ý nghĩa của xúc là sự tiếp xúc, sự chạm vào, sự kết hợp, và sự gặp gỡ; ý nghĩa của thọ là kinh nghiệm vị của đối tượng, là lạc, khổ hoặc xả, là không có linh hồn, và được cảm thọ; ý nghĩa của ái là tìm kiếm sự hưởng thụ, sự mê đắm, dòng suối, dây leo, con sông, đại dương, sự không thể thỏa mãn; ý nghĩa của thủ là sự nắm lấy, sự bám víu, sự dính chặt, sự chấp sai, và khó điều phục; ý nghĩa của hữu là sự tích lũy, tư hành; và ném chúng sanh vào những thể thức sinh khác nhau, những nơi thọ sanh, những thức trú, và những hữu tình cư; ý nghĩa của sinh là sự chào đời, sự sinh ra, sự thụ thai, sự sinh sản và sự biểu hiện; và ý nghĩa của già và chết là sự hủy hoại, sự suy vi, sự phân ly, và sự biến chuyển.

Những thực tính của những trạng thái này như vô minh, v.v... chính những trạng thái này được quán triệt xuyên qua những tướng thiết yếu của chúng do nhờ quán triệt chúng – những thực tính đó là sâu sắc. Theo cách này sự sâu sắc về quán triệt (của lý duyên khởi) nên được hiểu.

SUB. CY. Vô minh có ý nghĩa “không biết” vì nó đối nghịch với trí có tướng biết. Nó có ý nghĩa “không thấy” vì nó đối nghịch với sự thấy bằng sự nhận thức trực tiếp đối tượng. Nó có ý nghĩa “không quán triệt các chân lý”

vì, qua thực tính của nó, nó không cho phép người ta quán triệt thực tại thiết yếu của các chân lý về khổ v.v., nhưng kiên trì che dấu và bao phủ chúng.

“Sự tích lũy” là sự gom lại hoặc chất đồng các pháp tương ưng theo chức năng riêng của nó. “Sự tham” là một phần của những phi phước hành, “sự ly tham” là phần còn lại. Hoặc giả tất cả những phi phước hành, là một duyên cho sự phát sanh tham, như là sự tăng trưởng tham, và là không đối nghịch tham, được gọi là “sự tham”, trong khi những hành khác (phước hành và bất động hành) là đối nghịch của hành này, được gọi là “ly tham.”

Ý nghĩa trống không của thức là sâu sắc bởi vì Đức Phật dạy rằng thức là cơ sở đặc biệt cho sự chấp sai về ngã. Như có lời rằng: “Trong một thời gian dài kẻ phàm phu không có học tập đã bị dính mắc với cái này, đã chiếm hữu nó, và đã chấp sai nó, như vậy: “Cái này của tôi, cái này là tôi, cái này là ngã của tôi”(S.XII.61/ii.94). Ý nghĩa của thức là sự vắng mặt một tác nhân và sự biểu hiện của tục sinh không có chuyển đi là sâu sắc vì sức mạnh bám chặt của con người vào một cái ngã như là tác nhân của thức và là chủ thể của sự chuyển đi trong luân hồi (saṃsāra).

Danh-sắc có ý nghĩa “phát sanh đồng thời” bởi vì danh và sắc phát sanh đồng thời ở sát na tục sinh, và trong những trường hợp đặc biệt trong quá trình sinh tồn.⁴⁸

⁴⁸ Từ ngữ “quá trình sinh tồn” (pavatti) biểu thị mỗi thời điểm của đời sống từ sát na tiếp theo tục sinh cho đến tử.

Chúng “có thể tách rời” vì không có sự kết hợp của danh với sắc hoặc của sắc với danh.⁴⁹ Rằng chúng “không thể tách rời” nên được giải thích đối với những yếu tố nào đó của danh tương quan với những yếu tố khác của danh và đối với những yếu tố nào đó của sắc tương quan với những yếu tố khác của sắc. Sự không thể tách rời ý nói là sự phát sinh đồng thời và sự diệt đồng thời được tìm thấy giữa những yếu tố của sắc xảy ra trong một chùm sắc. Hoặc giả, sắc và danh có thể tách rời bởi vì trong cõi nhất uẩn và tứ uẩn riêng biệt, chúng xảy ra hoàn toàn không liên kết với cái kia, và chúng không thể tách rời bởi vì trong cõi ngũ uẩn chúng xảy ra cùng nhau.⁵⁰ Danh (nāma) có ý nghĩa “hướng về” (namana) theo nghĩa được hướng dẫn đến một đối tượng. Sắc (rūpa) có ý nghĩa “biến dạng” theo nghĩa trải qua sự thay đổi do sự tiếp cận với những điều kiện đối nghịch.⁵¹

⁴⁹ “Sự kết hợp hoặc tương ưng” (sampayoga) là một duyên hệ đặc thù trong hệ thống Abhidhamma, chỉ có được giữa những tâm sở đồng sanh, và như vậy không áp dụng cho mắt xích giữa danh và sắc mặc dù hai pháp này có thể dựa vào nhau và được liên kết bởi những duyên hệ khác.

⁵⁰ “Cõi nhất uẩn” (ekavokārabhava): cảnh giới của những chúng sanh vô tướng gồm có duy nhất sắc uẩn. “Cõi tứ uẩn” (catuvokārabhava): những cảnh giới vô sắc, nơi đó tứ danh uẩn tồn tại không có sắc. “Cõi ngũ uẩn” (pañcavokārabhava): Những cảnh giới của các chúng sanh do toàn bộ năm uẩn tạo thành.

⁵¹ “Sự biến dạng” như là cách chuyển dịch từ ruppanā, cố gắng miêu tả bằng tiếng Anh một lối chơi chữ trong nguyên ngữ Pāli, nó không theo từ nguyên bắt nguồn từ danh từ rūpa, “sắc tướng” hoặc “vật chất,” từ động từ thụ động ruppati, “bị bào mòn,” vì vậy “bị biến dạng, méo mó.”

Các xứ như nhãn, v.v... “có những trần cảnh “vì chúng có năng lực soi sáng, có khả năng bộc lộ những đối tượng như những sắc tướng, v.v... mà đi vào phạm vi của chúng. Sự “không có linh hồn” (nījjīvaṭṭha) của thọ là sâu sắc vì sức mạnh của sự bám chặt vào ý tưởng rằng một cái ngã cảm thọ.

Thực tính của những trạng thái này như vô minh, v.v... chính nó là “sự quán triệt” theo nghĩa rằng nó được quán triệt. Vì nó được nói trong phần mở đầu (cho chú giải Trường bộ kinh: “Sự quán triệt là thực tính không méo mó, tức là tướng đặc biệt được quán triệt trong các pháp khác nhau được đề cập trong nhiều nơi” (I.p.20). Thực tính này của vô minh, v.v... là sâu sắc theo nghĩa rằng nó không thể dò tới, vì nó không cho phép người không có trí tìm thấy một chỗ đứng trong đó. Nó chỉ có thể được quán triệt bằng phương cách của sự quán triệt vô si xuyên qua trí thuộc về thánh đạo.

CY. Tất cả điều này [toàn thể sự sâu sắc của lý duyên khởi, tóm lược có bốn chi phần nhưng chi tiết có nhiều phân đoạn] có vẻ rõ ràng với trưởng lão Ānanda [bởi vì vị ấy có sẵn bốn yếu tố được đề cập ở trên]. Cho nên Thế Tôn, khi tán dương trưởng lão, đã nói: “Đừng nói thế, này Ānanda!” Đây là chủ ý: “Này Ānanda, người có trí tuệ lớn và trí sáng suốt. Như vậy lý duyên khởi, mặc dù sâu sắc, dường như rõ ràng đối với người. Cho nên đừng nói: “Có phải lý duyên khởi chỉ có vẻ rõ ràng đối với chính ta mà thôi hay cũng rõ ràng đối với những người khác?.”

4. SỰ NGĂN CHẶN ĀNANDA

CY. Có lời rằng: “(Thế Tôn dạy ‘Đừng nói thế, này Ānanda!’) để ngăn chặn tôn giả Ānanda”. Đây là chủ ý: “Này Ānanda, đừng nói ‘đôi với chính ta nó dường như hết sức rõ ràng’. Nếu nó dường như ‘hết sức rõ ràng’ đôi với người, thế thì tại sao người đã không tự mình trở thành một bậc nhập lưu thay vì quán triệt nhập lưu đạo chỉ tùy thuộc vào phương pháp do ta chỉ dạy? Này Ānanda, nếu như niết bàn là sâu sắc, và nguyên lý duyên tính rõ ràng đối với người, thế thì tại sao người vẫn chưa bùng gốc bốn phiền não – hai kiết sử thô của dục ái và sân và hai tùy miên thô của dục ái và sân – và thực chứng quả của bậc nhất lai? Tại sao người chưa bùng gốc bốn phiền não đó trong hình thức dư sót của chúng và thực chứng quả của bậc bất lai? Tại sao người chưa bùng gốc tám phiền não – năm kiết sử vi tế của sắc ái và vô sắc ái, mạn, trạo cử, và vô minh, cùng với những tùy miên của hữu ái, mạn, và vô minh – và thực chứng quả vị a la hán.?”

‘Tại sao người chưa hoàn thành những ba la mật trong một a tăng kỳ và 100 000 đại kiếp và quán triệt trí của một thượng thánh văn, như Sāriputta và Moggallāna? Tại sao người chưa hoàn thành những ba la mật trong hai a tăng kỳ và 100 000 đại kiếp và quán triệt trí giác ngộ của một độc giác? Nếu điều này có vẻ thật hoàn toàn rõ ràng đối với người, thế thì tại sao người đã không hoàn thành những ba la mật trong bốn, tám, hoặc mười sáu a tăng kỳ và 100 000 đại kiếp và thực chứng nhất thiết trí như chư

Phật? Người có bất cứ trí lực nào đối với những chứng đặc thù này hay không?

“Hãy thấy lỗi của người! Người, một đệ tử có trí giới hạn, nói về nguyên lý duyên tính cực kỳ sâu sắc này, ‘Nó có vẻ rõ ràng đối với người.’ Phát biểu này của người đi ngược với giải thích của chư Phật. Đối với một tỳ khưu như thế thật là không đúng khi nói điều gì đi ngược với giải thích của chư Phật.

“Này Ānanda, phải chăng ta đã trải qua bốn a tăng kỳ và 100 000 đại kiếp cố gắng quán triệt nguyên lý duyên tính này? Không có sự bỏ thí nào mà ta không làm, không có ba la mật nào mà ta không hoàn thành, để thể nhập nguyên lý duyên tính. Khi đã quyết tâm thể nhập nguyên lý duyên tính, ta đã giải tán ma quân như thể nó không có sức mạnh, nhưng ngay cả lúc đó quả đất lớn không chuyển động một phân. Nó không chuyển động trong canh một của đêm khi ta nhớ những đời sống quá khứ hoặc trong canh giữa của đêm khi ta đạt đến thiên nhãn. Nhưng trong canh cuối của đêm, lúc bình minh, ngay khi ta thấy: ‘Vô minh là một duyên cho các hành qua chín hành tướng’, thế gian giới với mười ngàn thế giới này, vang lên như cái chiêng đồng được đánh bởi một roi sắt, thoát ra một trăm tiếng gầm rú, và nó lắc lư như giọt nước trên lá sen bị gió đập vào. Quá sâu sắc, này Ānanda, là lý duyên khởi này, và quá sâu sắc là vẻ biểu hiện của nó.”

SUB.CY. (Trong sự liệt kê các phiền não), phải thừa nhận chính dục ái và sân, trong sự bao hàm nghĩa, vừa là kiết sử dục ái và sân vừa là tùy miên của dục ái và sân.

Nhưng “kiết sử” (saṃyojana) vẫn có một ý nghĩa như là trạng thái trói buộc, trong khi “tùy miên” (anusaya) có một ý nghĩa khác, ý nghĩa có được sức mạnh trong tâm tương tục vì sự không rời bỏ. Khi tạo ra sự khác biệt này theo những chức năng làm cơ sở cho một phân đoạn, nhà chú giải nói “bốn phiền não.” Cùng phương pháp áp dụng cho những trường hợp khác.

Nhà chú giải cho thấy rằng sự quán triệt các chân lý qua sự chứng đạt những đạo cao hơn xảy ra bằng cách quán triệt nguyên lý duyên tính. Kế đó vị ấy cho thấy rằng trong một cách tương tự, sự quán triệt các chân lý qua việc chứng đạt sự giác ngộ của một thánh văn, sự giác ngộ của một độc giác, và sự giác ngộ hoàn toàn (của một vị Phật) cũng xảy ra bằng cách quán triệt nguyên lý duyên tính.

Vì các đại bồ tát đã thiết lập những nguyện vọng, một sự khác biệt được thừa nhận trong thời gian cần thiết để tích lũy những sự gom góp (công đức và trí) cho sự giác ngộ. Sự khác biệt này dựa vào phẩm chất của tinh tấn, thượng, trung hoặc hạ. Cho thấy khác biệt này nhà chú giải nói “bốn, tám, hoặc mười sáu a tăng kỳ.”

“Sự cố gắng quán triệt nguyên lý duyên tính”: qua câu này vị ấy nói một cách đặc biệt về sự tích lũy của việc gom góp trí, sự tròn đủ trí tuệ ba la mật.

Tất cả công đức là một thân y duyên cho trí này. Do đó, đối với tất cả đại bồ tát, sự gom góp công đức chỉ vì sự gom góp trí, vì (chính trí) mới có khả năng mang lại

sự chứng đạt viên mãn của toàn giác tuệ. Do vậy vị ấy nói: “Không có bổ thí nào,” v.v...

Bây giờ để cho thấy sự sâu sắc tối thượng của lý duyên khởi một cách gián tiếp, bằng cách cho thấy năng lực tinh thần lớn lao được bao gồm trong sự quán triết nguyên lý duyên tính, có lời rằng: “Ngay khi ta đã thấy: ‘Vô minh là một duyên cho các hành qua chín hành tướng’.” Vô minh là một duyên cho các hành qua chín hành tướng: sự khởi sanh, sự phát sanh, tướng, sự tích lũy, sự liên kết, sự chướng ngại, sự tập khởi, nhân, và duyên.⁵² Cũng như thế các hành là duyên cho thức, v.v... Vì có lời nói trong Paṭisambhidāmagga: “Thế nào là tuệ trong sự nhận biết các duyên là trí về cơ cấu của các pháp? Vô minh là yếu tố kết cấu cho các hành như sự khởi sanh của nó, sự phát sanh, tướng, sự tích lũy, sự liên kết, sự chướng ngại, sự tập khởi, nhân, và duyên. Qua chín hành tướng này vô minh là duyên và các hành do duyên khởi”, v.v.... (Pts.i.50).

⁵² Uppāda, pavatta, nimitta, āyūhana, saṃyoga, paḷibodha, samudaya, hetu, paccaya. Chín hành tướng này, đặc biệt của Paṭisambhidāmagga, không nên nhầm lẫn với hai mươi bốn duyên hệ của Paṭṭhāna. Cái trước chỉ ra chín khía cạnh từ đó bất cứ sự liên hệ nào đang trợ duyên có thể được xem xét và áp dụng hoàn toàn cho mỗi duyên tương quan với quả của nó. Cái sau chỉ ra những cách đặc biệt mà các pháp đang trợ duyên có chức năng như là những duyên, và chỉ một số chọn lọc sẽ áp dụng cho bất cứ sự liên hệ đặc biệt nào. Đoạn văn kể tiếp cố gắng giải thích ý nghĩa của chín hành tướng. Đoạn đó không rõ ràng ngay cả trong nguyên bản, và những cách dịch thoát phải được thực hiện để cho những liên kết hàm ý được sáng tỏ.

Trong đó, “chín hành tướng” là chín hành tướng thực hiện duyên tính. “Sự khởi sanh”: từ đó quả sinh ra, là nhân cho sự khởi sanh của quả. Các hành khởi sanh khi có vô minh, không phải khi vô minh vắng mặt; do vậy vô minh là một duyên cho các hành khi chúng khởi sanh. Tương tự, các hành phát sanh và được hướng dẫn khi có vô minh (do vậy vô minh là nhân cho sự phát sanh của chúng và là tướng của chúng). Vô minh là duyên cho cách chúng ném chúng sanh vào các cõi và cho cách chúng tích lũy cho sự khởi sanh quả của chúng (do vậy vô minh là một sự tích lũy). Nó là một duyên cho cách chúng liên kết và nối liền cùng với quả của chúng (do vậy nó là một sự liên kết), và cho cách chúng ngăn trở tâm tương tục mà chúng đã phát sanh trong đó (do vậy nó là một sự chướng ngại). Chúng tập khởi, phát sanh khi tiếp cận với các duyên khác (do vậy vô minh là tập khởi của chúng). Nó tạo ra các hành và trở thành nguyên nhân cho chúng (do vậy vô minh là nhân của chúng). Các hành xảy ra và phát sanh tùy thuộc vào vô minh (do vậy vô minh là duyên của chúng). Do vậy chín hành tướng này nên được hiểu như là những cách riêng biệt mà vô minh thực hiện một tính chất làm nhân tương quan với các hành. Cùng phương pháp nên được áp dụng cho các hành, v.v... như là sự khởi sanh, v.v... cho thức, v.v... “Yếu tố kết cấu” (thiti) là nhân.

Đoạn văn này cho thấy công việc nhận thức các duyên của Đức Phật vào lúc (giác ngộ của ngài). Và công việc đó theo cái mẫu đã được thiết lập. Nó xảy ra với chính

ngài tương tự như cách nó xảy ra với chư đại bồ tát quá khứ khi các ngài ngồi dưới cội Bồ đề.

VÌ KHÔNG HIỂU VÀ KHÔNG QUÁN TRIỆT PHÁP NÀY ...

CY. “Pháp này” là Pháp về các duyên. “Không hiểu”: không hiểu nó bằng cách liễu tri về sở tri. “Không quán triệt”: không quán triệt nó bằng cách liễu tri qua sự thẩm tra và liễu tri qua sự từ bỏ.⁵³

SUB. CY. “Pháp này” là lý duyên khởi. Vì khi biểu hiện, đây là những nhân cho các pháp sanh khởi từ những nhân, nhà chú giải gọi nó là “Pháp về các duyên.” Ý nghĩa là: duyên tính của (các pháp trợ duyên) như sinh, v.v... đối với (các pháp được trợ duyên) như già và chết, v.v...

Sự phân định danh-sắc và sự nhận biết các duyên không xảy ra do chỉ giải thích sơ bộ về các pháp, nhưng xảy ra qua sự phát sinh trí lập đi lập lại về chúng được gọi là “trí phản phục”. Cho thấy sự vắng mặt của cả hai

⁵³ Các chú giải chia sự liễu tri (pariññā) làm ba giai đoạn phát triển liên tiếp. Trong giai đoạn thứ nhất, “sự liễu tri về sở tri” (ñātapariññā), các danh pháp và sắc pháp được phân định bằng việc vạch rõ những đặc tướng và sự sinh khởi do duyên của chúng được xác định do sự nhận thức các duyên của chúng. Trong giai đoạn thứ hai, “sự liễu tri do thẩm tra” (tīraṇapariññā), cũng các pháp đó được quan sát bằng cách của ba tướng phổ biến: vô thường, khô, và vô ngã. Trong giai đoạn thứ ba, “sự liễu tri qua từ bỏ” (pahānapariññā), những quan niệm lầm lạc được từ bỏ do sự phát sanh những quán kế tiếp hướng đến siêu thế đạo. Những quán trí xác thực bắt đầu ở giai đoạn thứ ba này, với hai giai đoạn đầu tiên dùng làm nền tảng của chúng.

(loại trí này), nhà chú giải nói “không hiểu nó bằng cách liễu tri về sở tri.”

Sự liễu tri do thẩm tra và sự liễu tri do từ bỏ được bao gồm bên trong quán và thánh đạo. Quán bao gồm chúng bởi vì nó xảy ra như là sự từ bỏ về thường tướng, v.v... và chính nó là sự quán triệt các pháp. Và sự liễu tri qua thẩm tra là nền tảng của nó, vì nó khắc phục các trạng thái đối lập, do vậy có thể giúp quán có được tính chính xác và trong sáng. Thánh đạo bao gồm chúng bởi vì nó xảy ra bằng cách thông hiểu xuyên qua sự liễu tri và từ bỏ.⁵⁴ Cho thấy sự vắng mặt của cả hai loại quán triệt, nhà chú giải nói “không quán triệt nó bằng cách liễu tri qua thẩm tra và liễu tri qua từ bỏ.”

TRỞ THÀNH NHƯ CUỘN LEN RỐI TUNG (tantā-kula-jātā)

CY. Khi sợi len của người thợ dệt không được khéo bảo quản và bị chuột gặm trở nên rối tung khắp mọi chỗ, thật khó phân biệt đoạn đầu và đoạn cuối của nó để làm cho nó ngay thẳng từ đầu đến cuối. Cũng vậy, chúng sanh vấp phải nguyên lý duyên tính; trở nên rối tung và mất phương hướng và không thể làm cho nguyên lý đó ngay thẳng. Tuy nhiên, có thể giúp cho một người làm ngay thẳng cuộn len rối do dựa vào khả năng riêng của người đó. Nhưng ngoại trừ hai loại bỏ tát [những bỏ tát

⁵⁴ Sự thông hiểu (abhisamaya): một thuật ngữ áp dụng cho những chức năng của thánh đạo bao gồm sự liễu tri về khổ đế và sự từ bỏ ái, tập khởi của khổ.

sẽ trở thành những bậc độ giác và những bậc toàn giác], các chúng sanh khác không có khả năng tự mình làm ngay thẳng nguyên lý duyên tính [không có những chỉ giáo của người khác]. Và như một cuộn len rối, bị ẩm ướt với dầu mỡ và được tháo ra với một bàn chải len, bị dính chùm và rối nùi khắp mọi chỗ, tương tự như vậy những chúng sanh này đã vấp phải các duyên và không thể chỉnh sửa chúng cho ngay thẳng trở thành bởi rối và bị ràng buộc trong những thúc phược qua sáu mươi hai kiến giải. Vì tất cả những ai dựa vào các kiến giải không thể làm cho ngay thẳng nguyên lý duyên tính.

SUB. CY. “Đã vấp phải nguyên lý duyên tính”: sau khi đi chệch trung đạo, chúng rơi vào hai cực đoan (thường kiến và đoạn kiến). “Đã vấp phải các duyên”: đã vấp do nắm lấy các pháp trợ duyên là thường, lạc, và ngã, khi mà trong thực tính của chúng, chúng là vô thường, khổ và vô ngã. “Không thể làm cho ngay thẳng nguyên lý duyên tính”: bởi vì chúng không từ bỏ những sự nắm lấy về thường, v.v..., chúng không thể làm cho ngay thẳng những kiến giải của riêng chúng đối với các duyên, và do đó chúng trở nên bị cột trói trong những thúc phược bằng cách của những chấp thủ giáo điều thuộc về thân thúc phược.⁵⁵

⁵⁵ Idamsaccābhinivesakāyagantha, theo nghĩa đen, “chấp thủ thuộc về thân thúc phược. ‘Đây là sự thực’.”

NHU MỘT CUỘN CHỈ RỐI NÙI

CY. Một “cuộn chỉ rối núi” là sợi chỉ của những người thợ dệt được thoa dầu mỡ. Một số nói rằng thuật ngữ này chỉ cái tổ chim. Cả hai thứ này bị rối núi và khó làm cho thẳng từ đầu đến cuối. Ý nghĩa có thể được giải thích bằng phương pháp của tỷ dụ trước.

NHU NHỮNG LAU SẬY VÀ CỎ TRANH BỆN LẠI

CY. Những loại cỏ này người ta đập và làm thành dây. Nếu có người nhặt dây đó khi nó đã cũ kỹ và rơi nơi nào đó, thật khó phân biệt đoạn đầu và cuối của những lại cỏ đó và làm cho thẳng từ đầu đến cuối. Tuy nhiên, có thể giúp cho một người làm cho chúng thẳng bằng việc dựa vào khả năng riêng của người đó. Nhưng ngoại trừ hai loại bồ tát, những chúng sanh khác không có khả năng tự mình làm cho thẳng nguyên lý duyên tính. Do vậy thế hệ này, không thể làm cho thẳng nguyên lý duyên tính, đã trở thành như một cuộn chỉ không vượt qua luân hồi với cõi khổ, những sanh thú bất hạnh, và những đọa xứ của nó.

Cõi khổ bao gồm các cõi địa ngục, thú, ngạ quỷ, và a tu la. Tất cả những cõi này gọi là “cõi khổ” vì sự vắng mặt của hỷ đặt nền trên tiến bộ, “những sanh thú bất hạnh” bởi vì chúng đã đi đến đau khổ, và “những đọa xứ” bởi vì chúng rơi khỏi những đỉnh cao của an lạc. Về luân hồi, có lời rằng:

Các uẩn nối tiếp,
Các giới và các xứ

Tiếp tục không gián đoạn –
Người ta gọi là luân hồi (saṃsāra).

Thế hệ này không vượt qua tất cả điều đó, không khắc phục nó. Nhưng đúng hơn (không thể làm cho thẳng nguyên lý duyên tính), nó đi từ từ đến tái sinh và từ tái sinh đến tử. Khi diệt và tục sinh nhiều lần, giống như con tàu trên đại dương bị cuốn hút bởi trận bão hoặc như con bò bị cột vào bánh xe cối xay, nó chỉ xoay chuyển trong ba cõi, bốn cách sinh, năm sinh thú, bảy thức trú, và chín hữu tình cư.

Nên hiểu rằng, Thế Tôn đã dạy tất cả điều này để ngăn chặn tôn giả Ānanda.

5. LÝ DUYÊN KHỞI

2. CY. Bây giờ kinh này được gắn bó với nhau bởi hai câu nói: (1) “Này Ānanda, pháp duyên khởi này là sâu sắc,” và (2) “Thế hệ này trở thành như một cuộn len rối.” Do vậy, để cho thấy sự sâu sắc của nguyên lý duyên tính trước tiên, như là sự kế tiếp cho câu nói “Này Ānanda, lý duyên khởi này là sâu sắc,” Đức Phật bắt đầu lời dạy qua câu nói:

NÀY ĀNANDA, NẾU CÓ NGƯỜI ĐƯỢC HỎI: “CÓ PHẢI LÃO VÀ TỬ DO MỘT DUYÊN ĐẶC THÙ KHÔNG?” (atthi idappaccayā jarāmaṇam)

CY. Đây là ý nghĩa: “Này Ānanda, nếu một người có trí được hỏi: ‘Có phải lão và tử do một duyên đặc thù không? tức là, có một duyên cho lão và tử qua đó lão và tử hiện hữu không?,’ vị ấy không nên giữ im lặng hoặc

nói ‘Điều này chưa được giải thích bởi đấng Như Lai,’ như vị ấy sẽ xử sự nếu được hỏi một câu hỏi bị đặt sang bên, như ‘Có phải linh hồn và thân thể là giống nhau không?’. Vị ấy nên nói dứt khoát ‘Lão và tử có một duyên’, tựa như, nếu vị ấy được hỏi mắt là thường hay vô thường, vị ấy sẽ nói dứt khoát “Nó là vô thường”. Nếu vị ấy được hỏi thêm: ‘Qua duyên gì có lão và tử? Duyên đó là gì mà qua đó lão và tử hiện hữu?’, vị ấy nên nói: ‘Với sinh làm duyên có lão và tử.’ Phương pháp tương tự áp dụng cho tất cả trường hợp còn lại (trong đoạn kinh văn vừa được giải thích).

VỚI DANH-SẮC LÀM DUYÊN CÓ XÚC

CY. Khi có lời rằng (theo cách diễn đạt thông thường về lý duyên khởi) “Với sáu xứ làm duyên có xúc,” sự bao gồm được hiểu chỉ sáu loại xúc quả, tức là, nhãn xúc, v.v... Nhưng ở đây Đức Phật muốn cho thấy (những loại xúc) do duyên sinh riêng biệt dù chúng được bao gồm hay không bởi câu nói “Với sáu xứ làm duyên có xúc”; và ngài cũng muốn chỉ một duyên riêng biệt cho xúc khác với sáu xứ.” Do đó Đức Phật dạy: “Với danh-sắc làm duyên có xúc.”

Thế Tôn đã giải thích điều gì trong phần này của bản kinh? Ngài đã giải thích nhân duyên (nguyên nhân) của các duyên.⁵⁶ Vì kinh này được gọi là “Đại kinh về nguyên nhân” bởi vì nó được giải thích để gỡ rối và làm sáng tỏ các duyên.

⁵⁶ Paccayānaṃ nidānaṃ kathitaṃ.

SUB. CY. “Sự bao gồm được hiểu chỉ sáu loại xúc quả”: bởi vì trong nhiều kinh và trong Abhidhamma (những chi phần của duyên khởi) bắt đầu với thức và kết thúc trong thọ được xem như các quả, và như vậy xúc thường được giải thích như là chỉ bao gồm những loại xúc quả. “Dù chúng được bao gồm hay không bởi câu nói”: những xúc được bao gồm là sáu loại xúc quả; những xúc không được bao gồm là những loại xúc phi quả, tức là những xúc thiện, bất thiện và duy tác.

Khi sáu xứ được đề cập, chỉ những nội xứ được bao gồm; như vậy Đức Phật “muốn cho thấy một duyên riêng biệt cho xúc khác với sáu xứ.” Vì sáu xứ như nhãn xứ, v.v... không phải là duyên duy nhất cho xúc. Các sắc pháp như sắc xứ và danh pháp như nhãn thức cũng là những duyên. Như có lời rằng: “Dựa vào mắt và các sắc tướng nhãn thức phát sanh. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc”

“Vị ấy đã giải thích nhân duyên (nguyên nhân) của các duyên”: các duyên là các pháp trợ duyên như sinh, v.v... Vị ấy đã giải thích nguyên nhân (nidānatta) của chúng tương quan với (các pháp được trợ duyên) như lão và tử, v.v... tức là vị ấy đã giải thích phân minh tính chất trợ duyên. Để cho thấy rằng không có sự sai lệch trong tính chất trợ duyên của chúng, lời dạy trong những phần kế tiếp bắt đầu “Có lời nói rằng” (§4ff) được trình bày. Do hai thuật ngữ “gỡ rối” và “làm sáng tỏ” nhà chú giải cho thấy sự rối rắm vắng mặt. Do đó, vì chủ đề lớn lao về nguyên nhân của các duyên (paccayanidāna) được giải thích ở đây thoát khỏi sự rối rắm và hỗn loạn, kinh này

có tựa đề là “Đại kinh về nguyên nhân,” do tính thiên lệch vắng mặt.

4. CY. Bây giờ để cho thấy tính chất trợ duyên là hiện thực, không huyền hoặc, không thiên lệch của nhiều duyên khác nhau, Thế Tôn dạy:

CÓ LỜI RẰNG: “VỚI SINH LÀM DUYÊN CÓ LÃO VÀ TỬ,” V.V...

SUB. CY. Tính chất trợ duyên là “như thực” (tatha), xác thực, bởi vì mỗi quả đặc thù sinh khởi qua các duyên thích hợp của nó, không nhiều hơn cũng không ít hơn. Hoặc giả nguyên lý đó là “như thực” bởi vì một khi các duyên của chúng đi đến hoàn chỉnh, không có các pháp nào không sinh khởi do được tạo ra xuyên qua các duyên đó ngay cả trong một sát na. Nó là “không huyền hoặc” (avithata), không đánh lừa, không có sự lừa dối, vì không một pháp nào phát sanh xuyên qua các duyên lại thích hợp với một pháp khác nào đó. Nó là “không thiên lệch” (anaññatha) vì tính thiên lệch vắng mặt.⁵⁷

⁵⁷ Trong Visuddhimagga ba phẩm chất của duyên tính này được giải thích hơi khác đôi chút (XVII.6, p. 593): “Bởi vì mỗi pháp đặc thù sinh khởi qua các duyên thích hợp của nó, không nhiều hơn cũng không ít hơn, nó được gọi là ‘như thực’ (tathatā). Bởi vì, một khi các duyên của chúng đi đến hoàn chỉnh, không có các pháp nào không sinh khởi do được tạo ra xuyên qua chúng ngay cả trong một sát na, nó được gọi là ‘không huyền hoặc’. Vì không có một pháp nào phát sanh xuyên qua các duyên lại thích hợp với một pháp khác nào đó, nó được gọi là ‘tính không thiên lệch’ (anaññathatā).” Bản dịch của tôn đức Ñāṇamoli đã được sửa đổi để cho nó phù hợp với thuật ngữ được dùng ở trên.

CY. “Chư thiên”: những vị trời hóa sanh. “Càn thất bà”: những vị thần trú ở những gốc cây, thân cây, v.v... “Dạ xoa”: chúng sanh phi nhân. “Những quỷ thần”: bất cứ chúng sanh nào được sanh ra.

SUB. CY. “Những vị trời hóa sanh”: từ tứ thiên vương đến cõi cao nhất. “Càn thất bà”: nhóm tùy tùng của đại vương Dhatarattha. “Dạ xoa”: nhóm tùy tùng của đại vương Vessavaṇa. “Quỷ thần”: nhóm tùy tùng của đại vương Virūlhaka.⁵⁸

NHÂN, NHÂN DUYÊN, TẬP KHỞI, VÀ DUYÊN

CY. Tất cả những từ này là những đồng nghĩa của nguyên nhân (kāraṇa). Lý do được gọi là “nhân” (hetu) bởi vì nó sinh khởi để tạo ra quả của nó, “nhân duyên” (nidāna) bởi vì nó tạo ra quả của nó như thể ra lệnh “hãy đến và lấy nó”; “tập khởi” (samudaya) bởi vì quả sinh khởi từ đó; và “duyên” (paccaya) bởi vì quả xảy ra tùy thuộc vào nó. Sinh là một duyên cho lão và tử dưới tiêu đề thân y duyên.

SUB. CY. Sinh là một thân y duyên cho lão và tử bởi vì lão và tử xảy ra khi sinh đã xảy ra rồi và lão tử không xảy ra khi sinh chưa xảy ra.

⁵⁸ Ba vị vua là những thiên vương thuộc những cảnh giới tương ứng trong “cõi trời tứ đại thiên vương.” Vị vua thứ tư Virūpakkha, là chúa tể các nāga, những loài rồng thần kỳ ở cảnh giới còn lại. Giải thích của chú giải về ba loại chúng sanh cuối khác với mô tả thông thường. Điều này được phụ chú giải đề xuất, những chuyển dịch được chọn ở đây nương theo đó.

5. VỚI HỮU LÀM DUYÊN CÓ SINH

CY. Trong đó, cõi dục giới bao gồm mọi thứ giữa địa ngục Avīci như là giới hạn bậc thấp và “Tha hóa tự tại thiên” như là giới hạn bậc cao.⁵⁹ Đó là phương pháp giải thích về sinh hữu. Nhưng ở đây hữu nên được giải thích như là nghiệp hữu, vì đây là một duyên cho sinh dưới tiêu đề thân y duyên.⁶⁰

SUB. CY. Hỏi: Phải chăng sinh hữu cũng là một thân y duyên cho sinh?

Đáp: Đó là sự thực, nhưng nó không phải là chủ yếu. Nghiệp hữu, mặt khác, là duyên chủ yếu (cho sinh) vì nó có bản chất tạo ra sinh. Cõi dục giới, như là duyên cho sinh, là nghiệp dẫn đến (tái sinh vào) cõi dục giới. Phương pháp tương tự áp dụng cho cõi sắc và vô sắc.

6. VỚI THỦ LÀM DUYÊN CÓ HỮU

CY. Ở đây dục thủ là một duyên cho ba loại nghiệp hữu và cũng cho ba loại sinh hữu; những loại thủ còn lại cũng thế. Như vậy hai mươi bốn loại hữu có thủ làm duyên.⁶¹ Nhưng theo nghĩa đen mười hai loại nghiệp hữu có được ở đây. Các thủ là một duyên cho những hữu này

⁵⁹ Paranimmitavasavattidevā: những chư thiên trú ở cõi trời cao nhất trong sáu dục giới thiên.

⁶⁰ Hãy xem phần giới thiệu, pp. 14-15

⁶¹ Ba loại nghiệp hữu và ba loại sinh hữu, mỗi loại có bốn loại thủ làm duyên.

dưới tiêu đề thân y duyên cũng như dưới tiêu đề đồng sinh duyên.

SUB. CY. “Ba loại nghiệp hữu”: dục, (sắc và vô sắc) nghiệp hữu. “Ba loại sinh hữu”: dục, (sắc và vô sắc) sinh hữu.

“Nhưng theo nghĩa đen mười hai loại nghiệp hữu có được ở đây”: vì thủ là một duyên cho sinh hữu xuyên qua bản chất của nó như là một duyên cho nghiệp hữu, nhưng mặt khác nó không phải là duyên trực tiếp cho nghiệp hữu.

“Dưới tiêu đề đồng sinh duyên”: thủ là một duyên cho nghiệp bất thiện đồng sinh với chính nó dưới tiêu đề đồng sinh duyên; nó là một duyên cho (nghiệp bất thiện) khác dưới tiêu đề thân y duyên, bằng cách là một vô gián thân y duyên, v.v... Nhưng nó là một duyên cho nghiệp thiện chỉ dưới tiêu đề thân y duyên. Và ở đây “dưới tiêu đề đồng sinh duyên” được nói đến để cho thấy rằng những duyên như hổ tương, y chỉ, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ, v.v... được bao gồm bởi đồng sinh duyên. Cũng thế “dưới tiêu đề thân y duyên” được nói để gồm chung cảnh thân y, vô gián thân y, và tự nhiên thân y duyên.

7. VỚI ÁI LÀM DUYÊN CÓ THỦ

CY. Ái là một duyên cho thủ dưới tiêu đề đồng sinh duyên cũng như dưới tiêu đề thân y duyên.

SUB. CY. Ở đây ái là một duyên cho dục thủ chỉ dưới tiêu đề thân y duyên, nhưng nó là một duyên cho những

loại thủ còn lại dưới những tiêu đề vừa là đồng sinh duyên vừa là thân y duyên. Những chi phần bắt đầu với thức và kết thúc ở thọ được xem là những quả.

8. ĐÂY LÀ DUYÊN CHO ÁI, TỨC LÀ THỌ

CY. Ở đây thọ dị thực là một duyên cho ái dưới tiêu đề thân y duyên, thọ kia (tức là thọ phi dị thực) cũng theo cách khác (tức là dưới tiêu đề đồng sinh duyên).

9. CY. Đến mức độ này Thế Tôn đã cho thấy ái trước (purimatanhā) trở thành gốc của luân chuyển. Bây giờ, như thể đánh ai đó trên lưng hoặc túm lấy tóc và lôi đi trong khi người đó kêu khóc, Thế Tôn kéo lời dạy từ trình tự thông thường xuống và nói đoạn văn hiện tại để cho thấy ái ám ảnh (samudācāratanhā) bằng cách của chín thuật ngữ.

SUB. CY. “Ái trước”: ái đã được hoàn tất trong hữu trước. “Kéo lời dạy từ trình tự thông thường xuống”: theo trình tự trong lời dạy duyên khởi bằng phương pháp đã được lưu truyền trong những kinh khác, xúc được trích dẫn như là duyên cho thọ. Như vậy, ngay sau câu nói “Đây là duyên cho ái, tức là, thọ,” Thế Tôn tuyên thuyết: “Có lời rằng: ‘Với xúc làm duyên có thọ’.” Nhưng ở đây ngài không bắt đầu trình tự đó; đúng hơn, bằng cách cho thấy ái ám ảnh, ngài dạy các pháp bắt nguồn từ ái, kéo lời dạy từ trình tự thông thường xuống như thể để dạy, một cách mạnh mẽ và nhấn mạnh, rằng không có sự xảy ra (của ái) cho người mà thấy lời dạy đó.

DO VẬY, NÀY ĀNANDA TÙY THUỘC VÀO THỌ CÓ ÁI ...

CY. Bên trong ái (ám ảnh) đó có hai loại ái: ái mong cầu (esanatanhā) và ái sở hữu (esitatanhā) Ái mong cầu là ái vì nó người ta du hành dọc theo những con đường gồ ghề và lờ mờ tìm kiếm tài sản. Ái sở hữu là ái đối với những tài sản mà đã được tìm kiếm và sở đắc. Cả hai ái này là những chỉ định cho ái ám ảnh. Do vậy, ái nhị phần này phát sanh tùy thuộc vào thọ.

SUB. CY. Ái mong cầu là ái thúc đẩy việc theo đuổi tài sản, ái sở hữu là ái phát sanh vì tài sản đã được theo đuổi. Ái ám ảnh là ái xảy ra bằng cách biểu hiện.⁶² “Ái nhị phần này phát sanh tùy thuộc vào thọ”: sự theo đuổi để thu tài sản chưa có được và sở đắc quyền sở hữu tài sản vừa kiếm được.

CY. “Sự theo đuổi” là theo đuổi những đối tượng như sắc tướng, v.v... “Lợi lộc” là có được những đối tượng như thế, vì điều đó xảy ra khi có sự theo đuổi. “Sự quyết định” gồm có bốn phần, bằng cách của trí, ái, các kiến giải, và tâm.⁶³ Trong đó, sự quyết định là trí được đề cập trong đoạn kinh văn: “Ta nên biết cách quyết định về hạnh phúc. Khi biết cách quyết định về hạnh phúc, ta nên nhiệt thành với nội lạc” (M.139/iii.233). Sự quyết định là

⁶² “Biểu hiện” (pariyutthāna): một thuật ngữ biểu thị phiền não đã sanh lên từ giai đoạn tùy miên để xuất hiện trong hình thức của những tư tưởng và cảm xúc bất thiện.

⁶³ Nāṇa, tanhā, ditṭhi, vitakka.

ái có “một trăm lẽ tám ý tưởng do ái” (A.IV.199). Sự quyết định là các kiến giải có sáu mươi hai kiến giải. Vì có lời rằng “Dục, này thiên chủ, có nhân duyên trong tâm” (D.21//ii.277), trong kinh này ở đây “sự quyết định” có nghĩa như là tâm. Vì sau khi đã sở đắc điều gì, người ta nghĩ về nó như là đáng ham muốn hoặc không đáng ham muốn, đẹp hoặc xấu, và kẻ đó quyết định: “Cái này sẽ là vì các sắc tướng, cái này vì các âm thanh, v.v... Đây là cho tôi, đây là cho những người khác. Cái này tôi sẽ dùng, cái này tôi sẽ giữ.” Do vậy có lời rằng: “Tùy thuộc vào lợi lộc có quyết định.”

“Dục và tham” vì những tư tưởng bất thiện tham yếu và mạnh phát sanh về phía đối tượng được nghĩ đến. Nơi đây cái này là ái. Dục là một hình thức yếu của tham.

“Mê đắm” là sự tin tưởng mạnh mẽ (với ý tưởng) về “Ta” và “của ta”. “Sự chiếm hữu” là việc chiếm hữu bằng cách của ái và các kiến giải. “Bỏn xẻn” là không muốn chia sẻ với những người khác. “Sự bảo hộ” là bảo vệ chặt chẽ bằng việc khóa cửa, giữ các đồ vật trong két, v.v... “Sự nắm lấy các gây gộc” là cầm một thứ gây gộc để không ché tha nhân, “Sự nắm lấy các vũ khí” là cầm một thanh gươm, v.v... “Những sự xung đột” có thể thuộc thân hoặc khẩu; “Những sự gây gổ” đến trước và “những sự tranh chấp” xảy ra sau đó. “Lời lăng mạ” là lời thiếu tôn trọng.

10-18. CY. Bây giờ để cho thấy ái ám ảnh theo trình tự ngược, trong những phần này Đức Phật truy nguyên lời dạy. Trong đó (trong §18), “dục ái” là ái đối với các sắc tướng, v.v..., phát sanh như là tham đối với năm món

dục lạc. “Hữu ái” là tham được theo bởi thường kiến, “phi hữu ái” là tham được theo bởi đoạn kiến.

HAI PHÁP NÀY, LÀ MỘT TÍNH HAI PHƯƠNG DIỆN, CÙNG NHAU HỘI TỤ TRONG THỌ

CY. “Hai pháp này”: ái là một gốc của luân chuyển và ái ám ảnh. “Là một tính hai phương diện”: mặc dù được hợp nhất bởi tướng của ái, chúng thành lập hai phần đến mức mà ái vừa là gốc của luân chuyển vừa là ái ám ảnh, và qua những pháp này chúng cùng nhau hội tụ trong thọ. Ý nghĩa là: chúng chỉ có một duyên trong đó cả hai xảy ra với thọ làm duyên.

“Sự hội tụ” gồm ba loại: sự hội tụ do đi vào, sự hội tụ do đồng sinh, và sự hội tụ do duyên.⁶⁴ Sự hội tụ do đi vào được nói đến bởi đoạn kinh văn: “Tất cả những cái này hội tụ vào dục lạc” (không tìm thấy nguồn); sự hội tụ do đồng sinh trong đoạn kinh văn: “Các pháp này, này hiền hữu, có gốc trong dục, sinh khởi từ xúc, và hội tụ vào thọ.” (A.VIII 83/iv.339); sự hội tụ do duyên trong đoạn kinh văn hiện tại: “là một tính hai phương diện, (chúng) cùng nhau hội tụ trong thọ.”

19. VỚI XÚC LÀM DUYÊN CÓ THỌ

CY. Nhãn xúc, v.v... tất cả chỉ là những xúc quả. Ngoại trừ bốn xúc quả siêu thế, số còn lại là ba mươi hai.⁶⁵ Nơi đây, xúc là một duyên cho thọ theo nhiều cách.

⁶⁴ Osāraṇasamosaraṇa, saha-jātasamosaraṇa, paccayasamosaraṇa.

⁶⁵ Hãy xem Vism. XVII. 221. p. 653.

SUB. CY. “Chỉ là những xúc quả”: giải thích những chi phần bắt đầu với thức và kết thúc trong thọ như là những quả, tất cả xúc được chia bằng cách của môn phát sanh của nó. Những xúc siêu thế bị loại trừ vì đây là một cách giải thích về luân chuyển.

“Xúc là một duyên cho thọ theo nhiều cách”: trong năm căn môn, xúc có năm loại, như nhãn xúc, v.v... là một duyên theo tám cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, vật thực, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ – cho năm loại thọ lấy sắc thân kinh nhãn, v.v... làm cơ sở của chúng.⁶⁶ Xúc có năm loại, như nhãn xúc, v.v... là một duyên chỉ theo một cách – như thân y duyên – đối với dục giới còn lại những thọ quả xảy ra trong mỗi căn môn bằng cách (của những trạng thái tâm) tiếp thu, quan sát, và thập di.⁶⁷

Trong ý môn, ý xúc đồng sinh là một duyên theo tám cách đã được đề cập trước cho những thọ dị thực dục giới xảy ra bằng cách của tâm thập di; tương tự cho những thọ dị thực của ba cõi xảy ra bằng cách của những trạng thái tâm tục sinh, hộ kiếp, và tử. Nhưng ý xúc kết hợp với ý môn hướng tâm là một duyên chỉ theo một cách – như là

⁶⁶ Sắc thân kinh (pasādarūpa), theo Abhidhamma, là sắc cảm thụ thuộc giác quan của mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân, có thể giúp chúng thực hiện chức năng như là những cơ sở của nhận thức. Hãy xem Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, (Kandy: BPS, 1975), pp. 291-2.

⁶⁷ Để cung cấp cho phần diễn tả những cách xảy ra của thức được bàn đến nơi đây và trong đoạn tiếp theo, hãy xem Vism. XIV. 111-124, pp. 514-18; Nārada, *Manual of Abhidhamma*, pp. 32-33.

thân y duyên – vì các thọ dục giới xảy ra trong ý môn bằng cách của tâm thập di.

20. NHỮNG HÀNH TƯỚNG, NHỮNG ĐẶC ĐIỂM, NHỮNG TƯỚNG TRẠNG, VÀ NHỮNG CHỈ THỊ KIA QUA ĐÓ CÓ SỰ DIỄN TẢ VỀ DANH THÂN ...

CY. Các thực tính hỗ tương không giống nhau [của thọ, tướng, hành và thức] được gọi là “những hành tướng” (ākāra.) Chúng cũng được gọi là “những đặc điểm” (līṅgāni) bởi vì, khi nhìn kỹ, chúng lộ ra những ý nghĩa bị che dấu (về cơ sở của chúng); “những tướng trạng” (nimitāni) bởi vì chúng là những nhân để nhận ra những sự vật đặc biệt; và “những chỉ thị” (uddesā) bởi vì chúng được chỉ bảo theo những cách đặc biệt.

SUB. CY. “Thực tính hỗ tương không giống nhau”: những bản chất của việc cảm thọ, việc tưởng, việc hành và việc thức.⁶⁸ Chúng được gọi là “những hành tướng” bởi vì chúng mô tả (cơ sở của chúng) và được nhận biết như là những đặc điểm hỗ tương riêng biệt của việc là những gì được cảm thọ, v.v... (trong trường hợp của thọ).

“Chúng lộ ra những ý nghĩa bị che dấu”: chúng khiến cho được biết rõ những ý nghĩa kín đáo, bị che dấu đặc biệt, như ý nghĩa của vô sắc, ý nghĩa của việc hướng về phía của một đối tượng, v.v...(trong trường hợp của danh thân).

⁶⁸ Những từ này đề cập đến mỗi uẩn trong tứ danh uẩn.

“Chúng là những nhân để nhận ra những sự vật đặc biệt”: chúng là những nhân cho việc chú ý đến ý nghĩa của chúng là vô sắc, v.v... “Những tướng trạng”: qua những cái này (ý nghĩa) được phát ra dấu hiệu và được suy luận.

“Chúng được chỉ bảo theo những cách đặc biệt”: chúng sẽ được giải thích qua cách thức là vô sắc và qua cách thức là cái gì được cảm thọ, v.v...

NẾU NHỮNG HÀNH TƯỚNG ĐÓ, V.V... ĐỀU VẮNG MẶT, THÌ CHỈ DANH XÚC SẼ ĐƯỢC NHẬN BIẾT TRONG SẮC THÂN KHÔNG?

CY. Đây là ý nghĩa ở đây: “Này Ānanda, khi có mặt những hành tướng, những đặc điểm, những tướng trạng, và những chỉ thị kia qua đó có sự diễn tả về ‘danh thân’, nhóm danh – tức là, khi có mặt hành tướng, đặc điểm và tướng trạng của thọ là cái gì được cảm thọ và chỉ thị của nó ‘thọ’; khi có mặt hành tướng, đặc điểm, và tướng trạng của tưởng là nhận ra và chỉ thị của nó ‘tưởng’; khi có mặt hành tướng, đặc điểm, và tướng trạng của các hành là cố ý và chỉ thị của chúng ‘tư’; khi có mặt hành tướng, đặc điểm, và tướng trạng của thức là nhận thức và chỉ thị của nó ‘thức’ – lúc đó có sự diễn tả về danh thân như vậy: ‘Đây là danh thân’. Nhưng khi các nhân giúp cho việc diễn tả danh thân – hành tướng v.v... của thọ, v.v... đều vắng mặt, chỉ danh xúc sẽ được nhận biết trong sắc thân không? Chỉ danh xúc là đồng nghĩa với ý xúc, phát sanh trong ý môn lấy bốn danh uẩn làm cơ sở của nó. Chỉ danh xúc đó sẽ được nhận biết trong sắc thân

không? Nó sẽ phát sanh lấy sắc này hoặc sắc kia trong năm loại sắc thân kinh làm cơ sở của nó không?

Tôn giả Ānanda trả lời: “Chắc chắn không, bạch Thế Tôn,” bác bỏ sự phát sanh của (ý xúc) từ sắc thân (đơn độc), y như người ta sẽ bác bỏ sự phát sanh của một quả xoài từ một cây roi khi những cây xoài vắng mặt.

SUB. CY. “Nhóm danh” là sự tập hợp các pháp vô sắc được bao gồm trong bốn danh uẩn – thọ, tưởng, hành và thức. Nó được gọi là danh trong nghĩa quay về phía một đối tượng.

“Có sự diễn tả của danh thân”: có sự diễn tả về nó như là “danh thân,” “chùm vô sắc,” “các vô sắc uẩn,” v.v... Tư được nói là hành tướng của các hành bởi vì nó là chủ chốt trong số các pháp được bao gồm trong hành uẩn.

“Lấy bốn danh uẩn làm cơ sở của nó”: lấy các pháp đó làm cơ sở của nó khi dùng làm như là y chỉ duyên (cho xúc đó) – thọ, tưởng, tâm, tư, v.v... mà được ám chỉ (bằng cách tập hợp chúng lại thành) bốn danh uẩn. Mặc dù phương pháp này cũng được áp dụng cho năm căn môn vật lý, nhưng “trong ý môn” được nêu rõ.

“Chỉ danh xúc đồng nghĩa với ý xúc”: ý xúc được tên “chỉ danh xúc” bởi vì nó được nắm rõ bằng phương cách của (những chức năng của nó về) sự chỉ danh và sự diễn tả.

Nó “được nhận biết trong sắc thân” bởi vì, trong cõi ngũ uẩn, nó được tìm thấy xảy ra với sự nâng đỡ của ý vật.⁶⁹

“Nó sẽ phát sanh lấy sắc này hoặc sắc kia trong năm loại sắc thần kinh làm cơ sở của nó không?: điều này không được công nhận ở đây, như được minh họa bằng việc cho thấy sự không thể có được (của chỉ danh xúc trong danh thân) khi thọ và những tâm sở khác bị loại trừ. Vì không có sự nâng đỡ của thọ, v.v... không thể có việc ý xúc xảy ra khi lấy năm loại sắc thần kinh làm cơ sở của nó. Bằng cách thí dụ về quả xoài vị ấy cho thấy kết luận hiển nhiên: “Khi nhân cần thiết cho sự phát sanh của một quả vắng mặt, thì quả không bao giờ phát sanh từ nhân khác không thích hợp với sự phát sanh của nó.”

NẾU NHỮNG HÀNH TƯỚNG ĐÓ, V.V... QUA ĐÓ CÓ SỰ DIỄN TẢ VỀ SẮC THÂN ĐỀU VẮNG MẶT, THÌ TÁC ĐỘNG XÚC SẼ ĐƯỢC NHẬN BIẾT TRONG DANH THÂN KHÔNG?

CY. Trong câu hỏi thứ hai này, những thuật ngữ “những hành tướng,” v.v... nên được hiểu theo nghĩa hành tướng, đặc điểm, và tướng trạng của sự biến dạng⁷⁰ và sự chỉ thị “sắc tướng” Tác động xúc là xúc phát sanh

⁶⁹ Hedayavatthu. Các chú giải Pāli, theo truyền thống cổ Ấn độ, coi quả tim là cơ sở vật lý của ý thức, tuy nhiên, trong chánh tạng Abhi-dhamma, cơ sở cho thức không được chỉ rõ. Paṭṭhāna chỉ nói: “sắc pháp mà theo đó ý giới và ý thức giới được nâng đỡ.

⁷⁰ Hãy xem ở trên, p. 79 n. 4.

lấy sắc uẩn làm cơ sở của nó.⁷¹ Nơi đây Trưởng lão Ānanda trả lời: “Chắc chắn không, bạch Thế Tôn,” bác bỏ sự phát sanh của (tác động xúc) từ danh thân (đơn độc); y như người ta sẽ bác bỏ sự phát sanh của một quả roi từ một cây xoài khi những cây roi vắng mặt.

SUB. CY. Hành tướng biến dạng là sự hư hại rõ rệt trong sự tiếp cận với các duyên đối nghịch. Hoặc nó là nhân sanh sự hư hại của những gì tồn tại trong tương tục của chính mình trong trường hợp (của những sự tiếp cận như thế). Hành tướng biến dạng chính nó cũng là một “đặc điểm” bởi vì nó bộc lộ những ý nghĩa bị che dấu như cơ sở, sự chạm vào, v.v... nó là một “tướng trạng” bởi vì nó là một nhân giúp cho việc nhận ra những sự vật đặc biệt; và một “sự chỉ thị” bởi vì nó chỉ bảo theo những cách đặc biệt. “Sự tác động” là sự chạm vào, cái này trên cái kia, của đối tượng và cơ sở. Xúc được tạo ra từ sự chạm vào đó được gọi là “tác động xúc”

NẾU NHỮNG HÀNH TƯỚNG ĐÓ, V.V... QUA ĐÓ CÓ SỰ DIỄN TẢ VỀ DANH THÂN VÀ SẮC THÂN ĐỀU VẮNG MẶT, THÌ CHỈ DANH XÚC HOẶC TÁC ĐỘNG XÚC SẼ ĐƯỢC NHẬN BIẾT KHÔNG?

CY. Câu hỏi thứ ba được phát biểu liên quan đến cả hai. Trưởng lão Ānanda trả lời: “Chắc chắn không, bạch Thế Tôn,” bác bỏ sự phát sanh của mỗi một trong hai loại xúc trong sự vắng mặt của danh-sắc, y như người ta sẽ

⁷¹ Sappatigha: tức là, năm loại sắc thân kinh. Như vậy tác động xúc là xúc xảy ra qua năm căn môn vật lý, nhãn xúc, nhĩ xúc, v.v...

bác bỏ sự phát sanh của những quả xoài và quả roi trong hư không.

SUB. CY. “Liên quan đến cả hai”: liên quan đến cả hai sự nâng đỡ, danh thân và sắc thân, và liên quan đến cả hai loại xúc, chỉ danh xúc và tác động xúc.

NẾU NHỮNG HÀNH TƯỚNG ĐÓ, V.V... QUA ĐÓ CÓ SỰ DIỄN TẢ VỀ DANH-SẮC ĐỀU VẮNG MẶT, THÌ XÚC SẼ ĐƯỢC NHẬN BIẾT KHÔNG?

CY. Sau khi cho thấy các duyên cho hai loại xúc một cách riêng biệt, bây giờ Thế Tôn đưa ra câu hỏi thứ tư để cho thấy, không có những khác biệt, rằng danh-sắc là duyên cho hai [loại xúc] đó.

ĐÂY LÀ NHÂN ... VÀ DUYÊN CHO XÚC, TỨC LÀ DANH-SẮC

CY. Ý nghĩa là: “Danh-sắc xảy ra trong sáu môn, đây là nhân, đây là duyên, [cho hai loại xúc]” Vì trong nhãn môn, mắt và cảnh sắc là sắc và các uẩn kết hợp [với xúc] là danh; điều tương tự áp dụng, với những thay đổi thích hợp, đối với những môn vật lý khác. Như vậy, ngũ loại xúc [bằng cách của nhãn xúc v.v...] vẫn là “xúc với danh sắc làm duyên.” Cũng vậy, trong ý môn, ý vật và bất cứ cảnh sắc nào là sắc; các pháp kết hợp [với xúc] và bất cứ cảnh vô sắc nào là danh. Như vậy ý xúc, cũng là “xúc với danh-sắc làm duyên.” Danh-sắc là một duyên cho [xúc] này theo nhiều cách.

SUB. CY. Các uẩn kết hợp với xúc là thọ uẩn, v.v...Hướng tâm cũng nên được bao gồm bởi sự đề cập đến các uẩn kết hợp, vì điều đó không thể tách rời.

“Danh-sắc” là một duyên cho xúc trong nhiều cách”: như vậy danh dị thực là một duyên cho nhiều loại ý xúc dị thực trong bảy cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ. Bất cứ chức năng gì ở đây (trong danh dị thực) như một vật thực là vật thực duyên; bất cứ chức năng gì như một căn là căn duyên. Danh phi dị thực là một duyên cho ý xúc phi dị thực theo tất cả cách ở trên ngoại trừ dị thực duyên.

Sắc, được phân loại (bằng cách của các nội xứ) thành nhãn xứ, vv...là một duyên cho ngũ loại xúc (tương ứng), nhãn xúc, v.v... trong sáu cách – như các duyên y chỉ, tiền sinh, căn, bất tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ. Được phân loại (bằng cách của các ngoại xứ) thành sắc xứ, v.v... sắc là một duyên cho ngũ loại xúc tương tự theo bốn cách – như các duyên cảnh, tiền sinh, hiện hữu, và bất ly khứ.

(Năm ngoại xứ được phân loại thành) sắc xứ, v.v... và những cảnh pháp là một duyên chỉ theo một cách – như cảnh duyên – cho ý xúc.⁷² Sắc ý vật là một duyên cho ý

⁷² Những cảnh pháp (dhammārammaṇa) được hiểu rõ một cách riêng biệt bởi ý thức, không bao giờ bởi ngũ môn thức, được phân làm sáu loại: tâm, các tâm sở, sắc tể, các khái niệm, và niết bàn.

xúc theo năm cách – như các duyên y chỉ, tiền sinh, bất tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ.

Vì vậy danh-sắc là một duyên cho xúc này theo nhiều cách.

21. NẾU THỨC KHÔNG ĐI VÀO TỬ CUNG NGƯỜI MẸ

CY. Nếu, sau khi đã vào, nó không xảy ra bằng cách tục sinh.

SUB. CY. Có lời dạy trong kinh điển “nếu không đi vào tử cung người mẹ” để cho thấy một cách riêng rẽ thức đó, vào lúc phát sanh đầu tiên của nó, là duyên riêng biệt cho danh-sắc. Mặc dù việc tục sinh của phôi được đề cập như thể nó đi vào tử cung người mẹ từ bên ngoài, câu nói đó thật sự dùng để chỉ sự phát sanh đầu tiên của các uẩn tại đây theo các duyên.

DANH-SẮC SẼ HÌNH THÀNH TRONG TỬ CUNG KHÔNG?

CY. Nếu không có thức tục sinh, danh-sắc đơn thuần còn lại sẽ xảy ra trong tử cung người mẹ, “hình thành” bằng sự phát triển qua nhiều giai đoạn phôi khác nhau không?

SUB. CY. “Danh-sắc đơn thuần còn lại”: Chỉ còn danh-sắc, không có thức.

NEU, SAU KHI ĐI VÀO TỬ CUNG, THỨC BỊ TIÊU HOẠI

CY. Nếu, sau khi vào bằng cách tục sinh, nó bị diệt vong bằng cách chết; tức là, nếu nó bị kết thúc. Sự diệt này không xảy ra xuyên qua sự kết thúc bản thân thức tục sinh, cũng không xuyên qua sự kết thúc kế tiếp của (những trạng thái tâm) thứ hai và thứ ba. Vì ba mươi sắc do nghiệp sinh được tạo ra khi sinh khởi cùng với thức tục sinh. Trong khi chúng tồn tại, mười sáu sát na của tâm hộ kiếp sinh và diệt.⁷³

Trong thời gian này [trong mười sáu sát na tâm này] không có chướng ngại cho đũa trẻ vừa tục sinh hoặc cho người mẹ. Điều này được gọi là “thời kỳ an toàn.” Nếu các sắc pháp khởi sinh cùng với thức tục sinh có thể cung cấp một duyên cho tâm hộ kiếp thứ mười bảy, thì quá trình sinh tồn xảy ra và sự diễn biến (của các sắc pháp) tiếp tục. Nhưng nếu chúng không thể cung cấp một duyên, quá trình sinh tồn không xảy ra và sự diễn tiến không tiếp tục. Điều này được gọi là “tiêu hoại” và chính vì liên quan đến điều này mà Đức Phật đã dạy: “Nếu, sau khi vào, thức bị tiêu hoại.”

⁷³ Ba mươi sắc pháp sinh khởi cùng với tâm tục sinh được tụ hợp lại thành ba chùm sắc thập pháp mỗi loại: Những nhóm mười của ý vật, thân và giới tính. Hãy xem Vism XX 22. p. 714, Nārada, Manual of Abhidhamma, pp. 308-314. Theo Abhidhamma, các sắc pháp thay đổi chậm hơn các danh pháp, như vậy trong thời gian một sắc pháp phát sanh tồn tại mười sáu tâm hành sinh và diệt.

SUB. CY. “Nếu thức bị tiêu hoại”: nếu nó phải gánh chịu sự hủy diệt, sự cắt đứt tương tục, tức là sự chết.

“Không có chương ngại”: trong trường hợp đưa trẻ chắc chắn không có chương ngại, không có nguy hiểm về chết chóc, vì tử tâm không thể xảy ra lúc đó,⁷⁴ nhưng làm sao không có nguy hiểm về chết chóc cho người mẹ? Bởi vì cho đến lúc đó tử tâm đã hết hiệu lực, hành động thụ thai không có thể đưa đến sự chết. Do vậy được gọi là “thời kỳ an toàn” tức là khỏi sự chết.

“Các sắc pháp sinh khởi cùng với thức tục sinh”: vị ấy nói về các sắc do nghiệp sinh ở sát na thai, vì theo nghĩa đen những sắc đó được gọi là “các sắc pháp sinh khởi cùng với thức tục sinh.” Nhưng không phải chúng được sinh khởi bởi nhiệt độ, vì chúng sinh khởi theo sau sự phát sinh của thức tục sinh. Những sắc pháp do tâm sinh và những sắc pháp do vật thực sinh lúc đó không sinh khởi gì cả.

Các sắc pháp sinh khởi cùng với thức tục sinh gồm có ba phần: những sắc sinh khởi ở sát na sinh, những sắc sinh khởi ở sát na trụ; và những sắc sinh khởi ở sát na diệt.⁷⁵ Những sắc sinh khởi ở sát na sinh bị diệt ở sát na sinh của tâm hộ kiếp thứ mười bảy. Những sắc sinh khởi ở sát na trụ bị diệt ở sát na trụ (của tâm hộ kiếp thứ mười

⁷⁴ Tử tâm không thể xảy ra trong chuỗi tâm tạo thành tiền trình tục sinh.

⁷⁵ Điều này ám chỉ sự phân chia một sát na tâm thành ba sát na tiểu, được làm rõ ràng hơn ngay bên dưới.

bảy); và những sắc sinh khởi ở sát na diệt bị diệt ở sát na diệt (của tâm hộ kiếp thứ mười bảy). Một pháp trải qua sự diệt không thể được nói là trở thành một duyên cho một pháp khác đang trải qua sự diệt; nhưng trong những giai đoạn sinh và trụ không thể xảy ra việc đó. Vì vậy những gì muốn nói bởi phát biểu đang được thảo luận là thế này: “Nếu, ở những sát na sinh và trụ của tâm hộ kiếp thứ mười bảy, (các sắc pháp sinh khởi cùng với thức tục sinh) có thể cung cấp một duyên cho nó bằng phương cách của (những sắc pháp đó) vẫn đang trú vững ...”⁷⁶ Vì trong cõi ngũ uẩn danh thân xảy ra được duy trì bởi sắc thân.

“Quá trình sinh tồn xảy ra” (pavatti pavattati): điều này được nói khi ám chỉ đến sự củng cố của thức bởi các sắc pháp. “Và sự diễn tiến tiếp tục (paveṇī ghaṭiyati): sự diễn tiến của các sắc nghiệp sinh khởi ở bốn mươi tám sát na tiếp tục diễn tiến. Vì trước hết thức tục sinh xảy ra; kế đó (tiên trình tiếp tục) đến mức tâm hộ kiếp thứ mười sáu. Mỗi một trong những giai đoạn này có ba sát na tiểu: sinh, trụ, và diệt. Ở mỗi sát na tiểu của một tâm ba mươi sắc nghiệp phát sinh. Như vậy mười sáu nhóm ba lên đến bốn mươi tám (sát na khi các sắc pháp sinh khởi). Phương pháp tương tự áp dụng cho những sát na tiếp theo.

“Nhưng nếu chúng không thể cung cấp một duyên”: tức là, nếu các sắc pháp sinh khởi cùng với thức tục sinh

⁷⁶ Những sắc pháp đó “vẫn đang trú vững” là những sắc pháp đang sinh khởi ở sát na trụ và sát na diệt của tâm tục sinh.

không thể cung cấp một duyên cho tâm hộ kiếp thứ mười thứ bảy. Vì nếu tâm thứ mười bảy theo sau tâm tục sinh là một tử tâm, thì các sắc nghiệp sẽ không phát sinh ngay cả ở những sát na trụ và diệt của thức tục sinh, không kể những sát na của tâm hộ kiếp. Trong một trường hợp như thế thức sẽ không có được một duyên, và vì vậy quá trình sinh tồn sẽ không xảy ra và sự diễn tiến sẽ không tiếp tục. Nó nhất thiết sẽ bị cắt đứt. Do vậy nhà chú giải nói: “Điều này được gọi là ‘sự tiêu hoại’.”

DANH-SẮC SẼ ĐƯỢC TẠO THÀNH TÌNH TRẠNG HIỆN TẠI NÀY KHÔNG?

CY. “Tình trạng hiện tại này” (itthata): trạng thái của năm uẩn hoàn chỉnh.

NẾU THỨC CỦA MỘT ẤU NAM HOẶC ẤU NỮ BỊ CẮT ĐỨT, THÌ DANH-SẮC SẼ SINH TRƯỞNG, PHÁT TRIỂN VÀ ĐI ĐẾN THUẦN THỰC KHÔNG?

CY. Ý nghĩa là: “Nếu thức bị cắt đứt, thì danh-sắc đơn thuần sẽ tồn tại và sinh trưởng trong thời kỳ đầu của đời sống, phát triển qua thời kỳ giữa, và đi đến thuần thực trong thời kỳ cuối không? Nó sẽ sinh trưởng, phát triển, và đi đến thuần thực qua mười, hai mươi, một trăm, hoặc một ngàn năm không?”

DO ĐÓ, NÀY ĀNANDA, ĐÂY LÀ NHÂN...VÀ DUYÊN CHO DANH-SẮC, TỨC LÀ, THỨC

CY. Vì bản thân thức là một duyên khi tục sinh xảy ra trong tử cung người mẹ, trong thời gian lưu lại trong tử cung, vào lúc rời khỏi tử cung, và trong mười năm và

nhiều hơn nữa trong suốt quá trình sinh tồn, “do vậy, đây là nhân, đây là duyên cho danh-sắc, tức là, thức.” Vì thức là một duyên cho danh-sắc theo cách một vị vua, khi kiểm chế tùy tùng của mình, có thể nói: “Chính ai đã làm cho người trở thành phó vương và người trở thành một vị tướng? Phải chăng ta đã làm việc đó? Vì nếu người có thể tự mình trở thành một phó vương hoặc một vị tướng, không có việc trợ giúp đỡ của ta, thế thì chúng ta sẽ biết uy lực của người.’ Cũng vậy, theo cách ẩn dụ, thức có thể nói với danh-sắc; “Chính ai khiến cho người là danh, khiến cho người là sắc, khiến cho người là danh -sắc? Phải chăng ta đã làm việc đó? Vì nếu người có thể trở thành danh, trở thành sắc, hoặc trở thành danh-sắc không có chính ta sau khi đã trở thành một kẻ dẫn đầu và tạo ra tục sinh trong tử cung người mẹ, lúc đó chúng ta sẽ biết uy lực của người.” Thức là một duyên cho danh-sắc theo nhiều cách.

SUB. CY. Câu nói “bản thân thức” là một cách diễn đạt giới hạn, một thuật ngữ bác bỏ cái ngã được đặt ra bởi những nhà tư tưởng bên ngoài (không thuộc Phật giáo) như một Đấng tạo hóa, v.v... Nhưng nó không bác bỏ vô minh, v.v... và xúc, v.v... (các pháp kia làm duyên cho danh sắc), vì sự nhấn mạnh của thuật ngữ đó là nói về sự loại trừ phản đề có chủ tâm duy nhất của nó.

“Thức là một duyên cho danh-sắc theo nhiều cách”. Như thế nào? Thức tục sinh hoặc bất cứ thức dị thực nào khác là một duyên theo chín cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, vật thực, căn, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ – cho danh dị thực, hoặc vào lúc

tục sinh hoặc trong quá trình sinh tồn, dù nó kết hợp với sắc hoặc không kết hợp.

Vào lúc tục sinh nó là một duyên cho sắc ý vật theo chín cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, vật thực, căn, bất tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ. Nó là một duyên cho sắc còn lại ngoài ra ý vật theo tám cách – theo tất cả cách ở trên trừ hỗ tương duyên. Tâm tạo nghiệp là một duyên chỉ trong một cách – như thân y duyên – cho sắc của các chúng sanh vô tưởng hoặc cho sắc nghiệp trong cõi ngũ uẩn, theo phương pháp kinh tạng.

Tất cả loại thức còn lại, từ tâm hộ kiếp đầu tiên trở đi, nên được hiểu là một duyên cho danh-sắc khi thích hợp. Đây là phần tóm tắt. Phương pháp phân chia các duyên thật chi tiết đã không được cho thấy vì để làm như thế sẽ phải đưa vào phần giải thích hoàn toàn của “Đại luận thuyết” (Paṭṭhāna).

Hỏi: Làm thế nào để được xác định rằng khi tục sinh danh-sắc xảy ra có thức làm duyên?

Đáp: Vừa là qua các kinh vừa là qua luận lý (yutti). Vì trong các kinh điển thức đã xảy ra theo nhiều cách như là duyên cho thọ, v.v... Như có lời rằng: “Các pháp xảy ra được theo bởi tâm” (Dhs. P.5). Qua luận lý được hiểu bằng cách suy ra từ sắc tâm được thấy ở đây rằng thức cũng là một duyên cho sắc không được thấy. Vì khi tâm an tĩnh hoặc tán loạn, các sắc pháp được thấy phát sanh theo đó (tức là với trạng thái của tâm); và qua đó người ta thấy việc suy ra được làm với cái không được thấy. Do

đó, nó có thể được xác định qua sắc tâm mà được thấy ở đây, thức đó cũng là một duyên cho sắc không được thấy lúc tục sinh. Vì trong Paṭṭhāna thức đã xảy ra như là duyên cho sắc sinh khởi từ nghiệp y như nó đã xảy ra cho sắc sinh khởi từ tâm.

22. DO VẬY, NÀY ĀNANDA, ĐÂY LÀ NHÂN ... VÀ DUYÊN CHO THỨC, TỨC LÀ, DANH-SẮC.

CY. (Danh-sắc là một duyên cho thức) theo cách mà những quan chức của vua, khi kiểm chế vua có thể nói; “Chính là ai mà khiến ngài làm vua? Phải chăng chúng tôi đã làm điều đó? Nếu một mình ngài có thể làm vua, không có một trong chúng tôi nắm giữ chức vụ phó vương, một người khác chức vụ tướng lãnh, lúc đó chúng tôi sẽ thấy ngài là loại vua gì.” Cũng vậy, theo lối ẩn dụ, danh-sắc có thể nói với thức “Chính là ai mà có thể khiến người là thức tục sinh? Phải chăng chúng tôi đã làm điều đó? Nếu người có thể trở thành một thức tục sinh mà không có sự nâng đỡ của ba danh uẩn kia và ý vật, lúc đó chúng tôi sẽ thấy người là loại thức tục sinh gì.” Danh-sắc là một duyên cho thức theo nhiều cách.

SUB. CY. Làm thế nào? Lúc tục sinh, danh là một duyên cho thức theo bảy cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ. Danh ở đây là một duyên theo những cách khác, một số là nhân duyên, một số là vật thực duyên

Danh phi dị thực là một duyên theo sáu cách – trong tất cả cách ở trên ngoại trừ dị thực duyên. Danh ở đây là một duyên theo những cách khác, một số là nhân duyên,

một số là vật thực duyên, và đó là trong quá trình sinh tồn, không phải lúc tục sinh.

Về sắc, lúc tục sinh ý vật là một duyên cho thức theo sáu cách – như các duyên đồng sinh, hỗ tương, y chỉ, bất tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ. Trong quá trình sinh tồn nó là một duyên theo năm cách, có được bằng việc bỏ đi đồng sinh duyên và hỗ tương duyên (từ sáu duyên trước) và thêm vào tiền sinh duyên.

Ngũ loại sắc được phân loại như nhãn xứ, v.v... là một duyên cho những loại thức tương ứng, được phân loại như nhãn thức, v.v..., theo sáu cách – như các duyên y chỉ, tiền sinh, căn, bất tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ.

Vì vậy danh-sắc là một duyên cho thức theo nhiều cách.

CHÍNH LÀ ĐẾN MỨC ĐỘ NÀY, NÀY ĀNANDA, MÀ NGƯỜI TA CÓ THỂ BỊ SINH ... VÀ SINH LẠI

CY. Khi thức là một duyên cho danh-sắc, khi danh-sắc là một duyên cho thức, khi hai pháp này xảy ra làm duyên cho nhau, chính là bởi điều này mà người ta có thể bị sinh.....diệt đi và sinh lại, sự sinh đó v.v... hoặc sự chết tái diễn và sự tục sinh có thể được nhận biết.

SUB. CY. Nhà chú giải cho thấy: “Toàn thể vòng luân hồi xảy ra do những điều như thế này – do năm uẩn, ở đây gọi là thức và danh-sắc, xảy ra với nhau như là sự nâng đỡ.”

“Do những điều như thế này” (ettakena) do những điều như thế này mà thôi. Đây là một câu nói bao hàm ý nghĩa nhấn mạnh; “không qua bất cứ cái gì khác ngoài điều này, không qua một cái ngã có thực tính của một chủ thể hoặc tác nhân hoặc một Đấng tạo hóa, v.v...”

ĐẾN MỨC ĐỘ NÀY MÀ CÓ ĐƯỜNG LỐI CHO SỰ CHỈ DANH, V.V...

CY. “Một đường lối cho sự chỉ danh” (adhivacana-patha): một đường lối cho sự diễn đạt được dùng qua sự ứng dụng của một từ đơn sơ không quan tâm ý nghĩa, như trong trường hợp những tên gọi như là “Sirivaddhaka,” “Dhanavaddhaka,” v.v... “Một đường lối cho ngôn ngữ” (niruttipatha): một đường lối cho sự diễn đạt được dùng liên quan với một duyên có; như vậy một người được gọi là “có niệm” bởi vì người đó có niệm hoặc “có tỉnh giác” bởi vì người đó tỉnh giác. “Một đường lối cho sự diễn tả” (paññattipatha): một đường lối cho sự diễn đạt được dùng để truyền đạt (một ý tưởng) qua những khía cạnh khác biệt; như vậy”sáng suốt, khôn khéo, thông minh, tinh tế, thành thạo,” v.v... Ba thuật ngữ này ám chỉ các uẩn trở thành cơ sở cho sự chỉ danh, ngôn ngữ và diễn tả.

SUB. CY. “Đường lối”: một con đường ứng dụng, lãnh vực cho sự ứng dụng. Vì những thuật ngữ ‘chỉ danh,’ “ngôn ngữ” và “diễn tả” ở đây có cùng nghĩa và tất cả phát biểu dự phần vào tính chất của chỉ danh, v.v...những từ “chỉ danh,” v.v... – mặc dù được dùng với sự khác biệt (về nghĩa) tương quan với những phát biểu nào đó – ở đây ám chỉ chung tất cả phát biểu qua

tính chất giống nhau của chúng khi bộc lộ ý nghĩa nhờ sự diễn tả

ĐẾN MỨC ĐỘ NÀY MÀ CÓ MỘT LÃNH VỰC CHO TUỆ, V.V...

CY. “Một lãnh vực cho tuệ” (paññāvacara): lãnh vực mà được chứa đựng bởi tuệ, lãnh vực mà có thể được biết. “Luân chuyển xoay”: vòng luân hồi xoay chuyển. “Tình trạng hiện tại này”: đây là một tên cho năm uẩn. “Vì việc diễn tả”: vì việc diễn tả bằng những tên, vì sự diễn tả bằng những tên “thọ,” “tưởng,” v.v... Ý nghĩa là: năm uẩn cũng được nhận biết đến mức độ này. “Tức là, khi có danh-sắc cùng với thức”: những gì muốn nói là, đến mức độ mà danh-sắc và thức xảy ra như là những duyên cho nhau. Phát biểu này nhắc lại (tất cả những câu nói trước được dẫn đầu bằng “đến mức độ này”).

6. NHỮNG DIỄN TẢ VỀ NGÃ

23. CY. (Với lời dạy trên) Thế Tôn đã cho thấy sự kế tiếp câu nói “Lý duyên khởi này, này Ānanda là sâu sắc và có vẻ sâu sắc” Bây giờ ngài khởi sự lời dạy hiện tại bắt đầu với những cách diễn tả ngã để cho thấy sự kế tiếp câu nói “Thế hệ này đã trở thành như một cuộn len rối tung.”

Trong đó, người nắm lấy tướng kasaṇa không mở rộng như là ngã diễn tả ngã như là có sắc tướng và hữu hạn. Người sở đắc những kasaṇa khác nhau lúc thì diễn tả ngã như là xanh, lúc thì diễn tả là vàng, v.v... Người nắm lấy tướng kasaṇa mở rộng là ngã diễn tả ngã như là có sắc

tướng và vô hạn. Người loại trừ tướng *kaṣiṇa* không mở rộng và nắm lấy là ngã hoặc là cái phạm vi đã được bao phủ bởi tướng đó hoặc là bốn danh uẩn xảy ra ở đây, hoặc, từ trong số những cái này, chỉ là thức – vị ấy diễn tả ngã là vô sắc và hữu hạn. Người loại trừ tướng *kaṣiṇa* mở rộng và nắm lấy là ngã hoặc là cái phạm vi đã được bao phủ bởi tướng đó hoặc là bốn danh uẩn xảy ra ở đây, hoặc, từ trong số những cái này, chỉ là thức – vị ấy diễn tả ngã là vô hạn và vô sắc.

SUB. CY. Vì không có ngã tồn tại trong tối thắng nghĩa, nhưng chỉ là sự kiến tạo trí óc của những kẻ lý thuyết, nhà chú giải bao gồm đoạn văn ở trên để cho thấy thực chất mà những kẻ lý thuyết này nhận thức là ngã và những hành động kiến tạo của họ về bản chất của nó, như có sắc tướng, v.v... “Chỉ là thức”: người nắm giữ học thuyết “ngã bao gồm thức.”⁷⁷

24. CY. “Trong đó, này Ānanda”: trong số bốn nhà lý thuyết này. “Trong hiện tại” (*etarahi*): chỉ bây giờ, không phải về sau. Điều này được nói bằng cách của chủ thuyết đoạn kiến. “Ở đây trong tương lai” (*tatthabhāvim*): ở đây trong thế giới bên kia trong tương lai [như là thường tại và bất diệt]. Điều này được nói bằng cách của chủ thuyết thường kiến. Lập trường thứ ba cho thấy sự tranh luận của họ.⁷⁸ Vì người đoạn kiến suy nghĩ: “Ngã, mà người

⁷⁷ *Vinñāṇamayo attā*: Đây có thể là sự ám chỉ về một quan niệm ngã của Vệ đà.

⁷⁸ Để cung cấp cho cách lý giải khác của đoạn văn này, hãy xem Phần giới thiệu, trang 38.

thường kiến thừa nhận, như là không phụ thuộc sự đoạn diệt, không phải như vậy. Ta sẽ cải hóa vị ấy theo cách như thực (tình trạng như vậy) – phụ thuộc sự đoạn diệt. Ta sẽ làm cho vị ấy hiểu chủ thuyết thường kiến của vị ấy và khiến cho vị ấy chấp nhận chủ thuyết đoạn kiến.” Người thường kiến cũng suy nghĩ: “Ngã, mà người đoạn kiến thừa nhận như là không thường hằng, không phải như vậy. Ta sẽ cải hóa vị ấy theo cách như thực (tình trạng như vậy) – là thường hằng. Ta sẽ làm cho vị ấy hiểu chủ thuyết đoạn diệt của vị ấy và khiến cho vị ấy chấp nhận chủ thuyết thường kiến..”

“Như vậy thì”: trong trường hợp của người diễn tả ngã như là có sắc tướng và hữu hạn. “Một kiến giải chắc chắn” (về ngã) như là có sắc tướng và hữu hạn làm nền tảng cho điều này”: kiến giải này không làm nền tảng cho điều này như cây nho hoặc cây leo; nó làm nền tảng cho điều này theo nghĩa rằng nó đã không được từ bỏ.

SUB. CY. Tức là, nó đã không được trừ bởi đạo. “Làm nền tảng cho” ý nói có khả năng phát sanh khi nó sở đắc một nhân (mà làm cho nó khởi động).

CY. Đến mức độ này mười sáu loại lý thuyết gia đã được cho thấy: bốn loại sở đắc những thiên chứng, các đệ tử tương ứng của họ, bốn nhà lý luận, và các đệ tử tương ứng của họ.⁷⁹

⁷⁹ Bốn nhà trong mỗi trường hợp nên được hiểu bằng cách của bốn sự diễn tả về ngã.

SUB. CY. Bốn loại sở đắc những thiền chứng là bốn nhà lý thuyết diễn tả các kiến giải chủ thuyết của họ sau khi tự bản thân có trí tưởng tượng, chấp nhận là của mình và ủng hộ những kiến giải đó do sở đắc những thiền chứng với một kasīṇa sắc pháp, v.v.... Các đệ tử tương ứng của họ là bốn nhà lý thuyết diễn tả những lý thuyết đó sau khi họ đã học chúng từ những người chứng đắc, hoặc trực tiếp hoặc qua một trường phái của các bậc thầy, và kế đó chấp nhận và tán thành chúng theo cách tương tự. Bốn nhà lý luận là bốn loại không có sở đắc thiền qua kasīṇa, tự bản thân bám chặt và ủng hộ bốn quan điểm lý thuyết, hoàn toàn do suy luận. Bốn đệ tử của họ nên được hiểu theo cách đã được giải thích.

7. SỰ KHÔNG DIỄN TẢ VỀ NGÃ

25. CY. Như vậy sau khi đã cho thấy những kẻ diễn tả ngã, Đức Phật dạy phần hiện tại để cho thấy những người không diễn tả ngã. Ai không diễn tả ngã? Trước hết, tất cả thánh nhân, không diễn tả ngã. Kế đến những bậc đa văn – người tinh thông ba tạng, hai tạng, một tạng, hoặc ngay cả người chăm chỉ diễn giải Pháp sau khi đã phân biệt triệt để một Nikāya, cũng như người đã thọ trì quán – họ không diễn tả ngã. Họ biết rằng tợ tướng của kasīṇa chỉ là một tợ tướng và các uẩn vô sắc chỉ là các uẩn vô sắc.

SUB. CY. “Người đã thọ trì quán”: năng lực của quán đến nỗi ngay cả một người thực hành không có đa văn cũng không diễn tả ngã. Nhưng điều này không thể (luôn luôn) được nói đối với người sở đắc các thiền và những

cách thức của trực trí mặc dù vị ấy theo giáo pháp của Đức Phật; như vậy hạng này không được đề cập ở đây.

“Họ biết rằng”: điều này được nói để cho thấy lý do họ không diễn tả ngã. Họ không nắm giữ bất cứ giả định điên đảo nào bởi vì họ đã xua tan nhân sinh ra những giả định đó.

8. SỰ SUY TƯỞNG VỀ NGÃ

27. Bây giờ những người diễn tả ngã, họ diễn tả ngã sau khi suy tưởng nó bằng cách của những kiến giải, và sự suy tưởng của họ xảy ra bởi vì họ đã không từ bỏ thân kiến với hai mươi trường hợp của nó. Do vậy Thế Tôn nói phân hiện tại để cho thấy thân kiến với hai mươi trường hợp của nó.

(KẺ ẤY) SUY TƯỞNG THỌ LÀ NGÃ

CY. Theo câu này, thân kiến dựa trên cơ sở thọ uẩn được giải thích.

“NGÃ CỦA TÔI KHÔNG CÓ KINH NGHIỆM CỦA SỰ CẢM THỌ” (appaṭisaṃvedano me attā)

CY. Đây là thân kiến dựa trên cơ sở sắc uẩn.

SUB. CY. Qua sự bác bỏ (ngã như là) một chủ thể của sự cảm thọ, tưởng và những chức năng tâm lý khác không tách rời thọ, cũng được bác bỏ. Do vậy nhà chú giải nói “thân kiến dựa trên cơ sở sắc uẩn.”

“NGÃ CỦA TÔI CẢM THỌ; VÌ NGÃ CỦA TÔI TÙY THUỘC VÀO THỌ.”

CY. Đây là thân kiến dựa trên cơ sở tưởng uẩn, hành uẩn, và thức uẩn. Những uẩn này cảm thọ bởi vì chúng được kết hợp với thọ. Pháp thọ thuộc về chúng và không thể không được kết hợp với chúng.

SUB. CY. Do câu nói “ngã của tôi cảm thọ” (*attā me vediyati*), nhà lý thuyết bác bỏ chủ thuyết rằng ngã không có kinh nghiệm của sự cảm thọ. Do câu nói “ngã của tôi tùy thuộc vào thọ” (*vedanādhhammo hi me attā*), vị ấy bác bỏ chủ thuyết rằng thọ là ngã. Những gì vị ấy tuyên bố là ngã được phú cho sự cảm thọ, pháp thọ thuộc về ngã, vì vậy “ngã tùy thuộc vào thọ” “(Chúng) cảm thọ bởi vì chúng được kết hợp với thọ”: vị ấy nói về chúng khi thực hiện chức năng (cảm thọ) qua sự kết hợp của chúng với nó. Vì sự kinh nghiệm đối tượng gắn liền với tất cả pháp nắm lấy đối tượng. Và điều đó xảy ra chỉ một phần nào bằng việc được tiếp xúc. Nhưng thọ, khi bộc lộ, kinh nghiệm vị của đối tượng như một người chủ. Bằng phương cách này, tưởng và những pháp khác được nói “cảm thọ bởi vì chúng được kết hợp với thọ.”

TRONG ĐÓ, NÀY ĀNANDA ...

CY. Bây giờ Thế Tôn cho thấy những lỗi “trong đó”, trong (những chủ thuyết của) ba nhà lý thuyết.

VÀO LÚC KHI NGƯỜI TA KINH NGHIỆM MỘT LẠC THỌ, V.V...

CY. Kinh văn bắt đầu với những từ này được phát biểu để cho thấy cái lỗi (trong việc đồng hóa thọ với ngã). Vì bất cứ thọ nào người ta suy tưởng là ngã, nó xảy ra tiếp theo rằng đôi khi ngã có mặt và đôi khi vắng mặt.

SUB. CY. Vì ba loại thọ có những thực tính khác nhau, người suy tưởng lạc thọ là ngã không thể suy tưởng khổ thọ hoặc bất khổ bất lạc thọ là ngã. Điều tương tự áp dụng cho hai trường hợp kia.

29. LẠC THỌ LÀ VÔ THƯỜNG ... PHẢI CHỊU SỰ HỦY HOẠI, V.V...

CY. “Vô thường”: vì không tồn tại sau khi đã “hiện hữu “Hữu vi”: bị tạo bởi nhiều nhân tố khác nhau mà cùng nối kết với nhau, cùng tập hợp với nhau. “Do duyên sinh”: phát sanh thật chính đáng chỉ do một nhân, tùy thuộc vào nhiều duyên khác nhau. “Sự hủy hoại”, v.v...: tất cả những thuật ngữ này là những từ đồng nghĩa của sự tan vỡ. Vì bất cứ cái gì tan vỡ cũng phải bị hủy hoại, phân ly, tàn tạ, và chấm dứt.

SUB. CY. “Vì không tồn tại sau khi đã hiện hữu”: đến đây nhà chú giải cho thấy rằng nó là vô thường vì có sinh và diệt. “Hữu vi” bởi vì được trợ duyên bởi nhiều nhân tố. “Phát sanh thật chính đáng”: phát sanh qua một nhân tố phù hợp, một nhân tố thích hợp; “thật chính đáng,” có phương pháp do sự vắng mặt của thường kiến và đoạn kiến, v.v...; “tùy thuộc vào,” được nâng đỡ bởi nhiều nhân tố khác nhau của nó như một căn, một cảnh, thức,

một xúc được cảm thọ như là lạc, v.v... Qua bốn thuật ngữ – phải chịu sự hủy hoại, phân ly, tàn tạ, và chấm dứt – vị ấy cho thấy rằng thọ có bản chất tan vỡ.

“NGÃ CỦA TÔI BIẾN MẤT” (byagā me attā)

CY. Ý nghĩa là: “Ngã của tôi đã ra đi, ngã của tôi đã diệt.”

Hỏi: Cùng một người đó có thể suy nghĩ, ở ba thời gian khác nhau không, “Đây là ngã của tôi”?

Đáp: Tại sao không thể? Vì nhà lý thuyết không nhất quán, nhưng dao động như gốc cây trồng trong một đồng ruộng. Như con khỉ trong rừng nó buông một vật này và nắm lấy một vật khác.

SUB. CY. Ngụ ý của câu hỏi là “Cùng một nhà lý thuyết đó có thể suy nghĩ ở ba thời gian khác nhau không, tức là những thời gian khi ba thọ xảy ra, “Ngã này của tôi có lạc thọ như là thực tính của nó, và cũng có khổ thọ và bất khổ bất lạc thọ như là thực tính của nó? Làm thế nào bất cứ ai sáng suốt có thể khẳng định rằng cùng một sự vật đó có thể có những thực tính khác nhau?”

VÔ THƯỜNG, MỘT SỰ PHA TRỘN CỦA LẠC VÀ KHỔ, VÀ PHẢI CHỊU SINH VÀ DIỆT

CY. Nếu kẻ ấy có sự phân biệt và suy tưởng một loại thọ riêng biệt là ngã, kẻ ấy suy tưởng như là ngã điều gì là vô thường và lạc, khổ, [hoặc bất khổ bất lạc]. Nếu kẻ ấy suy tưởng thọ một cách tổng quát là ngã, không có những sự phân biệt, kẻ ấy suy tưởng như là ngã điều gì là một sự pha trộn và phải chịu sinh và diệt. Vì thọ gồm có

ba loại và phải chịu sinh và diệt, và nhà lý thuyết suy tưởng rằng [ba loại thọ được gộp chung lại] là ngã. Như vậy kẻ ấy phạm lỗi chấp nhận một ngã vô thường và sự phát sinh nhiều thọ ở mỗi một sát na. Nhưng một ngã vô thường không được phép và không có sự phát sinh nhiều thọ ở mỗi một sát na. Chính vì liên quan điều này mà Thế Tôn nói: “Do vậy này Ānanda, vì ý nghĩa này khi suy tưởng “Thọ là ngã của tôi.” là không thể chấp nhận được.

SUB. CY. “Kẻ ấy phạm lỗi chấp nhận sự phát sinh của nhiều thọ ở mỗi một sát na”: (bởi vì kẻ ấy suy tưởng ngã có) thực tính của thọ một cách tổng quát. Vì nếu điều đó là thế (tức là, ngã đó có thực tính của thọ một cách tổng quát) kết quả xảy ra tiếp theo là tất cả thọ xảy ra ở tất cả thời gian với ngã và nhà lý thuyết sẽ bị buộc tuyên bố rằng nhiều thọ phát sinh ở mỗi một sát na. Không để vì ấy thoát, nhà chú giải nói: “Không có sự phát sinh nhiều thọ ở mỗi một sát na.” Ý định là điều này bị phản bác bởi sự nhận thức trực tiếp. “Vì ý nghĩa này việc đó là không thể chấp nhận được”: bởi vì (kiến giải này) đã được chứng tỏ là tự mâu thuẫn và bởi vì ngã cũng hoàn toàn không tồn tại, bậc trí không chấp nhận kiến giải này.

30. NƠI MÀ KHÔNG CÓ GÌ CẢ, ĐƯỢC CẢM THỌ, THÌ (Ý TƯỞNG) “TÔI LÀ” CÓ THỂ XẢY RA Ở ĐÂY KHÔNG?

CY. “Nơi mà không có gì cả, được cảm thọ”, trong sắc uẩn đơn thuần. Ý nghĩa là: “Khái niệm về ngã ‘Tôi là’ (asmi) có thể phát sinh trong cái mà không có thọ không, (trong một đối tượng sắc pháp đơn thuần) như một cây

quạt bằng lá thốt nốt hoặc một ô cửa sổ?” Vì sắc uẩn đơn thuần không đứng dậy và nói “Tôi là”, nên không thể chấp nhận được (khi suy tưởng: “Ngã của tôi không có sự kinh nghiệm của sự cảm thọ”).

31. (Ý TƯỞNG) “TÔI LÀ CÁI NÀY” CÓ THỂ XẢY RA Ở ĐÓ KHÔNG?

CY. Ý nghĩa là: “Trong số ba uẩn kia phụ thuộc vào thọ, (nếu thọ bị diệt) sẽ có ngay cả một pháp mà có thể được nói về như vậy: ‘Tôi là cái này’ không (ayam aham asmi)?” Hoặc giả: “Khi, qua sự diệt của thọ, ba uẩn kia đã diệt cùng với thọ, thì (ý tưởng) ‘Tôi là’ hoặc ‘Tôi là cái này’ có thể phát sanh không?” Tôn giả Ānanda, khi bác bỏ điều này (vì không thể đứng vững) như sừng thỏ nhọn, nói rằng: “Chắc chắn không, bạch Thế Tôn.”

SUB. CY. “Tôi là”: điều này ám chỉ đến loại ngã tưởng phát sanh lấy cả ba (danh) uẩn kia (là ngã). “Tôi là cái này”: điều này ám chỉ đến loại ngã tưởng phát sanh lấy riêng một trong ba danh uẩn (là ngã). Với sự diệt của bốn danh uẩn không thể có ngã tưởng; vì như với những sừng thỏ nhọn, người ta sẽ không giành được cơ sở ủng hộ.

CY. Cho đến nay những gì đã được giải thích? Luân chuyển đã được giải thích. Vì Thế Tôn đôi khi giải thích luân chuyển dưới tiêu đề vô minh, đôi khi dưới tiêu đề ái, và đôi khi dưới tiêu đề các kiến giải.

Trong đó, trong đoạn kinh văn: “Này chư tỳ khuru, không có điểm đầu tiên của vô minh được nhận biết, mà có thể được nói về: ‘Trước cái này không có vô minh,

sau đó vô minh hiện khởi’. Tuy nhiên, vô minh có một duyên đặc thù” (A.X.61/v.115) – luân chuyển được giải thích dưới tiêu đề vô minh. Trong đoạn kinh văn: “Này chư tỳ khuru, không có điểm đầu tiên của hữu ái được nhận biết, mà nó có thể được nói về: ‘Trước cái này không có hữu ái, sau đó nó hiện khởi.’ Tuy nhiên, hữu ái có một duyên đặc thù!” (A.X.62/v.116) – luân chuyển được giải thích dưới tiêu đề ái. Trong đoạn kinh văn: ‘Này chư tỳ khuru, không có điểm đầu tiên của hữu kiến được nhận biết, mà nó có thể được nói về: ‘Trước cái này không có hữu kiến, sau đó nó hiện khởi’. Tuy nhiên, hữu kiến có một duyên đặc thù”⁸⁰ – luân chuyển được giải thích dưới tiêu đề các kiến giải.

Nơi đây, luân chuyển cũng được giải thích dưới tiêu đề các kiến giải. Vì nhà lý thuyết, sau khi lấy lạc thọ, v.v... là ngã, ngộ nhận chúng qua các quan niệm về ngã và các quan niệm về “của tôi”; vì ý nghĩa này, sự diệt đi và sự sinh lại từ một trạng thái này đến một trạng thái khác trong tất cả cõi, những cách sinh, những sinh thú, những thức trú, và những hữu tình cư, kẻ kiến chấp ấy liên tục và kiên trì xoay chuyển đó đây như con thuyền trên đại dương bị cơn bão cuốn đi, không thể góc đầu ra khỏi vòng luân chuyển.

SUB. CY. Cần phải thừa nhận rằng trong phần trước của bản kinh (phần về lý duyên khởi) vòng luân chuyển sinh tồn cũng đã được giải thích rồi. Nhưng nơi đây, do

⁸⁰ Không đoạn nào như thế có thể được tìm ra trong Tam tạng Pāli như nó có mặt hiện giờ.

việc chứng thực sự bất lực của nhà lý thuyết để ngóc đầu ra khỏi cái vòng đó, nên sự giải thích phơi bày ra bản chất cực kỳ nguy hại của tà kiến.

“Không có điểm đầu tiên của vô minh được nhận biết”: (Đức Phật đang nói) “Vì một khởi điểm không tồn tại ngay cả nhất thiết trí vô chương ngại của ta còn không nhận biết một khởi điểm, mà có thể được nói về: ‘Vô minh đã phát sanh trong thời gian một vị Phật toàn giác hoặc chuyển luân vương như thế, như thế và đã không tồn tại trước thời gian đó’.” Duyên đặc thù cho vô minh là các lậu hoặc, v.v... ‘Hữu ái’ là ái mà trở thành kiết sử cho hữu. ‘Hữu kiến’ là thường kiến.

32. NÀY ĀNANDA, KHI MỘT TỖ KHUƯ KHÔNG SUY TƯỞNG THỌ LÀ NGÃ, V.V...

CY. Cho đến nay sau khi giải thích luân chuyển liên quan đến nhà lý thuyết bị rối rắm về nguyên lý duyên tính, trong phần này Thế Tôn giải thích sự chấm dứt luân chuyển. Để giải thích sự chấm dứt luân chuyển đó Thế Tôn không ám chỉ đến một hạng người xao lãng đã bỏ đề mục thiền vì dự án công việc mới nào đó, v.v...; đúng hơn, qua sự thiện xảo trong lời dạy, Thế Tôn thực hiện lời diễn giải bằng cách của một hành giả trú trong niệm xứ. Do vậy Thế Tôn nói: “Khi một tỳ khưu không suy tưởng thọ là ngã,” v.v... Một tỳ khưu như thế không suy tưởng thọ hoặc bất cứ gì khác là ngã bởi vì vị ấy đã tiến hành trong số tất cả các pháp bằng phương cách của trí quán sát tỉ mỉ theo cách được diễn tả như vậy: “Bất cứ sắc gì – quá khứ, hiện tại, hoặc tương lai, bên trong, bên ngoài, thô hoặc tế, thấp thỏm, hoặc cao thượng, xa hoặc

gần – vị ấy xác định tất cả sắc là vô thường; đây là một trí quán sát tỉ mỉ. Vị ấy xác định nó là khổ; đây là một trí quán sát tỉ mỉ. Vị ấy xác định nó là vô ngã; đây là một trí quán sát tỉ mỉ,”(Pts.i. 53) v.v.... (Điều tương tự áp dụng cho bốn uẩn kia).

Không suy tưởng theo một cách như thế, “Vị ấy không chấp thủ vào bất cứ gì trong đời”; tức là, trong số các pháp như sắc v.v... thuộc về thế giới của các uẩn, v.v..., vị ấy không chấp thủ vào ngay cả một pháp như ngã hoặc ngã sở.

KHÔNG CHẤP THỦ, VỊ ẤY KHÔNG BỊ KÍCH ĐỘNG

CY. Vị ấy không bị kích động (na paritassati) bởi những sự kích động của ái, các kiến giải, hoặc mạn. “Vị ấy tự thân chứng đắc Niết bàn”: chính vị ấy chứng đắc niết bàn xuyên qua sự đoạn trừ các phiền não. “Sinh bị diệt,” v.v... điều này được nói để cho thấy trí phản khán xảy ra cho người vừa chứng đắc niết bàn.

NÀY ĀNANDA, NẾU BẤT CÚ AI CẦN PHẢI NÓI VỀ MỘT TỶ KHUÛ CÓ TÂM ĐÃ ĐƯỢC GIẢI THOÁT NHƯ VẬY... ĐIỀU ĐÓ SẼ KHÔNG ĐÚNG ĐẮN. VÌ LÝ DO GÌ?

CY. (Vị vị a la hán không nắm giữ bất cứ cái nào trong bốn kiến giải về Như lai sau khi chết) ai đó có thể nói về vị ấy: “Vị A la hán này không biết bất cứ điều gì.” Nhưng sẽ không chính xác để nói về một A la hán, mà được giải thoát qua trí, rằng vị ấy không biết bất cứ điều

gì. Do vậy ở cuối của bốn lựa chọn có lời rằng: ‘Vì lý do gì?’, v.v...

BỒI VÌ VỊ TỖ KHUƯ ĐƯỢC GIẢI THOÁT BỒI TRỰC TRÍ NHƯ THỂ NÀY, V.V...

CY. “Mức độ chỉ danh”: “Sự chỉ danh” là một thuật ngữ chỉ cho sự diễn đạt. “Mức độ về đường lối cho sự chỉ danh”: tới mức độ mà có các uẩn, xứ, hoặc giới. Phương pháp này áp dụng cho những trường hợp khác (tức là những đường lối cho ngôn ngữ và sự diễn tả). “lãnh vực cho tuệ”: năm uẩn, phải được bao gồm bởi tuệ.

Những gì cho đến nay đã được Thế Tôn cho thấy? Phần kế tiếp câu nói “như cuộn len rối tung” đã được cho thấy.

9. BẢY THỨC TRÚ

33. CY. Bây giờ người được nói về như là “không diễn tả ngã,” vì vị ấy tiến triển, cuối cùng trở thành người “giải thoát theo cả hai cách.” Và người được nói về như “không suy tưởng ngã,” vì vị ấy tiến triển, cuối cùng trở thành người “giải thoát do tuệ.” Để cho thấy những kết luận hợp lý và tên gọi về hai hạng tỳ khưu này, Thế Tôn thực hiện những phân đoạn bắt đầu với phần về bảy thức trú.

SUB. CY. (Với người không diễn tả ngã) câu nói “vì vị ấy tiến triển” có ý rằng sau khi được khéo thiết lập trong sự thực hành chỉ, vị ấy tiến triển nhờ quán và nhờ đạo và trở thành người giải thoát theo cả hai cách. Người

được nói về như “không suy tưởng ngã” là người có cỗ xe quán, và vị ấy trở thành người giải thoát do tuệ.

NÀY ĀNANDA, CÓ BẢY THỨC TRÚ VÀ HAI XÚ

CY. “Bảy” được phát biểu bằng cách tục sinh. “Thức trú”: đây là một chỗ đứng cho thức. “Hai xú”: hai nơi trú, vì từ “xú” ở đây nghĩa là một nơi trú. Tại sao tất cả phần này được bao gồm? Để quan sát toàn diện vòng luân chuyển sinh tồn. Vì luân chuyển không được quan sát toàn diện hoặc bởi riêng các thức trú hoặc bởi riêng các xú, vì chính là bằng cách các cõi, những cách sinh, những sinh thú, và những hữu tình cư. Do đó tất cả phần này được bao gồm. Để phân tích ý nghĩa theo thứ tự Thế Tôn hỏi: “Bảy là gì?”

SUB. CY. “Được phát biểu bằng cách tục sinh,”: bảy thức trú được phát biểu bằng cách tục sinh, được phân biệt theo những tính riêng biệt của những hạng “sai biệt về thân và sai biệt về tưởng,” v.v... Vì những sai biệt về thân, v.v... thuộc về bất cứ thứ tự đã được nêu về những chúng sinh được tạo ra qua (thức) tục sinh được bao hàm theo thứ tự đó, cũng như qua sự tích lũy của nghiệp dẫn đến tục sinh ở đây. “Một chỗ đứng cho thức”: chỗ đứng làm nhân cho thức tục sinh hiện tại. Trong nghĩa rộng, trong cõi ngũ uẩn, chính là bốn uẩn – sắc, thọ, tưởng, và hành; trong cõi tứ uẩn chính là ba (danh) uẩn.

NHỮNG CHÚNG SANH SAI BIỆT VỀ THÂN VÀ SAI BIỆT VỀ TƯỚNG, NHƯ NHÂN LOẠI, MỘT SỐ CHƯ THIÊN, VÀ MỘT SỐ CHÚNG SANH TRONG CÁC ĐẠO XÚ

CY. Nhân loại được đề cập như một thí dụ. Vì giữa vô số loài người trong vô số sa bà thế giới không có ngay cả hai người giống hệt nhau về màu da, hình dáng, v.v... Đôi khi cặp sinh đôi có thể cùng màu da hoặc hình dáng, nhưng chúng vẫn có thể được phân biệt bằng cách chúng nhìn thẳng, nhìn nghiêng, nói, mỉm cười, đi, đứng, v.v... Do vậy nhân loại được nói là “sai biệt về thân” Tướng tục sinh của loài người có thể là tam nhân, nhị nhân, hoặc vô nhân; do vậy loài người được nói là “sai biệt về tướng.”⁸¹

“Một số chư thiên”: những chư thiên của sáu cõi trời dục giới. Vì những vị này có thể có thân xanh, vàng, v.v... và tướng của họ có thể là tam nhân hoặc nhị nhân, mặc dù không có vô nhân.

“Một số chúng sanh trong những đạo xú”: những chúng sanh như thế như những nữ dạ xoa Uttaramātā, Piyaṅkaramātā, Phussamittā, Dhammaguttā, v.v... và những ngạ quỷ khác sống trong những lâu đài bên ngoài bốn cõi khổ. Vì thân của họ có những sai biệt về màu sắc, thân hình, và kích thước, và giống như loài người

⁸¹ Trong giáo lý Abhidhamma, thức tục sinh được chia thành bốn loại bằng cách của các nhân: tam nhân (có tính vô tham, vô sân, và vô si), nhị nhân (có tính vô tham và vô sân), vô nhân quả thiện, và vô nhân quả bất thiện.

tướng của họ có thể là nhị nhân, tam nhân, hoặc vô nhân. Nhưng không giống như những chư thiên họ không có uy lực lớn; họ không có uy lực tựa như những loại người thuộc giai cấp hạ lưu. Họ có sự nhọc nhằn trong việc tìm vật thực và y phục và sống bị áp bức bởi khổ. Một số khốn khổ trong tuần trăng tối và an lạc trong tuần trăng sáng. Do đó, bởi vì họ đã rơi khỏi những đỉnh cao của an lạc, họ được gọi là “các chúng sanh trong những đọa xứ.”⁸² Những kẻ trong số họ là tam nhân có thể chứng đạt sự tỏ ngộ Pháp. Do vậy một thời vào lúc rạng đông nữ dạ xoa Piyaṅkaramātā đã nghe trưởng lão Anuruddha đang tụng đọc Pháp và đã nói (với con trai của bà là Piyaṅkara):

“Đừng làm ồn, Piyaṅkara con ơi,
Tỳ khuru này đang tụng những Pháp cú .
Có lẽ ta sẽ học những đoạn pháp đó
Và hành theo vì lợi ích thực sự cho chúng ta.

“Ta nên chế ngự không hại chúng sanh
Và không nên cố tình nói dối.
Tự ta nên học tập trong giới
Để thoát khỏi cảnh giới yêu tình.” (S. X. 6/i. 209).

Sau khi đã nói như vậy với đứa con trai nhỏ, bà chứng quả nhập lưu cùng ngày đó. Uttaramātā đã trở thành một bậc nhập lưu sau khi nghe Pháp từ Thế Tôn.

⁸² Thông thường “các chúng sanh trong những đọa xứ” (vinipatikā) được đồng hóa với những hạng chúng sanh trú trong bốn cõi khổ. Nhưng nơi đây thuật ngữ này được dùng để ám chỉ đến những loại chúng sanh khác bên ngoài những cõi khổ.

NHỮNG CHÚNG SANH SAI BIỆT VỀ THÂN
NHƯNG ĐỒNG NHẤT VỀ TƯỚNG, NHƯ NHỮNG
VỊ TRỜI THUỘC NHÓM PHẠM THIÊN ĐƯỢC TẠO
RA QUA SƠ (THIÊN)

CY. “Những vị trời thuộc nhóm Phạm thiên” (devā brahmakāyikā): những vị Phạm chúng thiên, những vị Phạm phụ thiên và đại Phạm thiên.

SUB. CY. Những vị giữ chức vụ của những người phục vụ cho đại Phạm thiên là những vị Phạm chúng thiên; những vị giữ chức vụ của những tổng trưởng của đại Phạm thiên là những vị Phạm phụ thiên; những Phạm thiên lớn mạnh về tuổi thọ, về đẹp, v.v... là đại Phạm thiên.⁸³

CY. Tất cả những vị này được tạo ra qua sơ thiên. Trong số những vị này, những vị Phạm chúng thiên được tạo ra qua một (thiên chúng sơ thiên) giới hạn; tuổi thọ của họ là một phần ba của một đại kiếp. Những vị Phạm phụ thiên được tạo ra qua (thiên chúng) bậc trung; tuổi thọ của họ là nửa đại kiếp và thân của họ tỏa rộng ra nhiều hơn những vị Phạm chúng thiên. Những vị đại Phạm thiên được tạo ra qua (thiên chúng) bậc cao; tuổi thọ của họ là một đại kiếp và thân của họ tỏa rộng ra tốt bậc. Vì vậy, vì thân của họ sai biệt nhưng tương đồng nhất bằng cách sơ thiên, những vị này được diễn tả là

⁸³ Bản dịch chuyển từ số ít sang số nhiều trong văn bản. Rõ ràng, từ “Đại phạm thiên” số ít là vị đứng đầu của các Đại phạm thiên.

‘những chúng sanh sai biệt về thân nhưng đồng nhất về tướng.’”

SUB. CY. (Thiền chứng sơ thiền) giới hạn là thiền chứng mà trong đó người ta chỉ có được thiền; ‘sự chứng thiền bậc trung’ là thiền chứng mà trong đó người ta có được thiền (vững chắc hơn) không có được phát triển tốt; và “sự chứng thiền bậc cao” là thiền chứng mà trong đó thiền được phát triển tốt và thuần thực hoàn toàn.

“Tỏa rộng ra nhiều hơn”: lớn hơn về kích thước và đẹp hơn về phẩm chất.

“Đồng nhất về tướng”: tướng của họ giống nhau do có tướng tam nhân. Vì không có khác nhau gì cả trong tướng đó bằng cách của các pháp tương ưng.

CY. Những chúng sanh trong bốn cõi khổ là giống nhau. Vì những chúng sanh này kích thước và dung mạo khác nhau. Tuy nhiên vì tất cả tướng (tục sinh) là một quả bất thiện vô nhân. Như vậy những chúng sanh trong cõi khổ cũng được kể là “sai biệt về thân nhưng đồng nhất về tướng.”

**NHỮNG CHÚNG SANH ĐỒNG NHẤT VỀ THÂN
NHỮNG SAI BIỆT VỀ TƯỚNG, NHƯ NHỮNG VỊ
QUANG ÂM THIÊN**

CY. “Những vị quang âm thiên” (devā ābhassarā): những luồng hào quang của họ toát ra từ thân, lan ra xa sau khi lung linh nhiều lần như ngọn đuốc.

Những vị tục sanh do phát triển nhị và tam thiền của hệ thống năm thiền đến một mức độ giới hạn trở thành

“những vị thiếu quang thiên” (parittābhā); tuổi thọ của họ là hai đại kiếp.⁸⁴ Những vị tục sinh do phát triển (những thiên đó) đến mức độ bậc trung trở thành “những vị vô lượng quang thiên” (appamāṇābhā); tuổi thọ của họ là bốn đại kiếp. Những vị tục sinh do phát triển (những thiên đó) đến mức độ bậc cao trở thành “những vị quang âm thiên”; tuổi thọ của họ là tám đại kiếp. Qua sự đề cập cõi thiên thù thắng nhất (trong ba cõi này), tất cả ba bậc được bao gồm ở đây. Vì tất cả những vị trời này có thân đồng nhất về sự tỏa rộng; nhưng tướng của họ sai biệt trong đó một số có (một thức tục sinh) không có tâm nhưng có tứ, trong khi một số có (một thức tục sinh) không có tâm hoặc tứ.

NHỮNG CHÚNG SANH ĐỒNG NHẤT VỀ THÂN VÀ ĐỒNG NHẤT VỀ TƯỚNG, NHƯ NHỮNG VỊ BIẾN TỊNH THIÊN

CY. “Những vị trời có vẻ đẹp huy hoàng, biến tịnh thiên” (devā subhakiṇhā): họ có một khối vẻ đẹp độc nhất, sắc đẹp của vàng hào quang từ thân họ. Không giống như những vị quang âm thiên, hào quang của họ phát ra không có lung linh. Những vị thiếu tịnh thiên (parittasubhā), những vị vô lượng tịnh thiên (appamāṇa-subhā), và những vị biến tịnh thiên được tạo thành những

⁸⁴ Hệ thống năm thiên có được bằng cách chia thiên thứ hai của hệ thống bốn thiên thành hai, một loại không có tâm nhưng có tứ (avitakka-savicāra) và một loại không tâm cũng không tứ (avitakka-avicāra). Những hành giả có các căn sâu sắc cùng lúc loại bỏ tâm tứ và kể thiên như là bốn loại; những hành giả thiếu thiên xảo như thế phải thứ lớp loại trừ chúng và do vậy kể thiên như là năm loại.

trạng thái này bằng sự phát triển thiền thứ tư của hệ thống năm thiền đến một mức độ giới hạn, bậc trung, và bậc cao, một cách tương ứng; tuổi thọ theo thứ tự của từng bậc là mười sáu, ba mươi hai, và sáu mươi bốn đại kiếp. Như vậy họ “đồng nhất về thân” và cũng, qua tương thuộc về thiền thứ tư (như một thức tục sinh), “đồng nhất về tướng.”

Những vị trời dồi dào quả, quảng quả thiên (vehap-phalā) cũng được gán cho thức trú thứ tư. Những chúng sanh vô tướng, không có thức, không được bao gồm ở đây, nhưng họ được bao gồm trong số những hữu tình cư. Những vị trời có chỗ ở thanh tịnh, tịnh cư thiên, thuộc về sự chấm dứt luân chuyển, không phải bao giờ cũng tồn tại. Họ không xuất hiện trong thế giới khi không có chư Phật ngay cả trong 100 000 đại kiếp hoặc trong một a tăng kỳ. Họ chỉ xuất hiện khi chư Phật đã ra đời, trong một thời kỳ 16 000 đại kiếp. Những cảnh giới này như một nơi cắm trại đặc biệt của Thế Tôn, sau khi ngài đã chuyển Pháp luân; như vậy những vị tịnh cư thiên không được gán cho thức trú hoặc hữu tình cư. Ý nghĩa của những thức trú khác được giải thích trong Thanh tịnh đạo.⁸⁵ Phi tướng phi phi tướng xứ được bao gồm trong số những xứ nhưng không phải trong số những thức trú; vì giống như tướng thức này quá vi tế đến nỗi nó được gọi là “không có thức cũng không phải không có thức.”

⁸⁵ Chương X. Những nhân đề tục sinh vào những thức trú này là những thiền chứng phù hợp.

SUB. CY. “Quá vi tế”⁸⁶: vì nó đã đạt đến sự vi tế của các hành dư sót. Nó “không có thức” bởi vì nó thiếu chức năng chuyên biệt của thức và “cũng không phải không có thức” bởi vì nó không hoàn toàn không có thức. Do vậy nó không được bao gồm trong số những thức trú, nơi mà chức năng chuyên biệt của thức là rõ ràng.

34. TẠI ĐÓ, NÀY ĀNANDA, NẾU NGƯỜI TA HIỂU RÕ THỨC TRÚ ĐẦU TIÊN, V.V...

CY. “sự sinh khởi”: người ta hiểu rõ sự sinh khởi của nó bằng phương pháp “qua sự sinh khởi của vô minh sắc sinh khởi,” v.v... “Sự diệt tận của nó”: hiểu rõ sự diệt tận của nó bằng phương pháp, “qua sự diệt của vô minh sắc diệt,” (Pts. i. 55f)⁸⁷

“Sự toại nguyện của nó”: người ta hiểu rõ sự toại nguyện của nó như vậy: “Lạc và hỷ phát sanh tùy thuộc vào sắc... thức, đây là sự toại nguyện trong thức.” “Sự bất toại nguyện của nó”: người ta hiểu rõ sự bất toại nguyện của nó như vậy: “Sắc đó... thức là vô thường, khổ và phải chịu sự thay đổi, đây là sự bất toại nguyện trong thức.” “Sự thoát ly nó”: người ta hiểu rõ sự thoát ly nó như vậy: “Sự loại trừ và sự từ bỏ dục và tham đối với sắc ... thức, đây là sự thoát ly thức” (S.XXII.26/iii.28).

Phương pháp giải thích này nên được áp dụng cho tất cả thức trú khác. Nhưng ở đâu không có sắc (tức là, trong

⁸⁶ Saṅkhārāvasesasukhumabhāva. Hãy xem Vism. X 47-55, pp. 366-8.

⁸⁷ Để cung cấp cho nhiều chi tiết, hãy xem Vism. XX 97-98, pp. 735-6.

các vô sắc giới) sự sinh khởi nên được giải thích bằng cách của bốn danh uẩn mà thôi; và ở đâu không có thức (tức là trong số những chúng sanh vô tướng) nên được giải thích bằng cách của nhất uẩn (thuộc về sắc uẩn). Như vậy ở đây đoạn văn nên được giải thích với những câu nói “qua sự sinh khởi của vật thực” và “qua sự diệt tận của vật thực.”

NÓ CÓ THÍCH ĐÁNG CHO MỘT NGƯỜI TÌM KIẾM SỰ VUI THÚ TRONG ĐÓ KHÔNG?

CY. Nó có đúng dẫn cho vị tỳ khưu kia tìm kiếm sự vui thú trong thức trú đó như “Tôi” hoặc “của tôi” bằng cách của ái, mạn, hoặc các kiến giải không?

SUB. CY. Tìm kiếm sự vui thú như “Tôi” xảy ra bằng cách của mạn và các kiến giải, như ‘của tôi’ bằng cách của ái.

NÀY ĀNANDA, KHI MỘT TỖ KHUÛ ... ĐƯỢC GIẢI THOÁT QUA VIỆC KHÔNG CHẤP THỦ, LÚC ĐÓ VỊ ẤY ĐƯỢC GỌI LÀ VỊ TỖ KHUÛ GIẢI THOÁT DO TUỆ

CY. Vị ấy được giải thoát do không bám lấy bất cứ cái nào qua bốn loại thủ. “Giải thoát do tuệ”: sau khi tạo ra sự không phát sanh [trong tương lai] của danh thân và sắc thân, vị ấy chỉ được giải thoát bằng năng lực của tuệ bởi vì vị ấy không có thực chứng tám giải thoát. Loại này gồm năm phần: hành giả quán khô và những người đạt quả vị a la hán sau khi đã thiết lập trong một thiền này hoặc một thiền kia của bốn thiền. Có lời rằng: “Cá nhân được giải thoát do tuệ là ai? Nơi đây, một số cá nhân

không có trú thãm nhuần tám giải thoát với thân; nhưng sau khi thấy với tuệ các lậu hoặc của vị ấy được đoạn trừ. Cá nhân này được gọi là ‘người được giải thoát do tuệ.’” (Pug. pp.14,73)

SUB. CY. “Được giải thoát do tuệ”: vị ấy chỉ được giải thoát bằng năng lực của tuệ bởi vì vị ấy không đạt được tám giải thoát và như vậy thiếu năng lực của định nổi bật. Hoặc giả, “được giải thoát do tuệ” nghĩa là được giải thoát trong khi hiểu rõ; tức là, biết và quán triệt tứ đế theo những cách thức của liễu tri, v.v... không có xúc chạm với sơ thiền, vị ấy “được giải thoát” hoặc thoát khỏi một cách đặc biệt nhờ hoàn thiện những chức năng (của việc quán triệt) qua việc đưa những chức năng đó đến cực điểm của chúng.⁸⁸

“Hành giả quán khô”: người có thiền quán khô, thô, và không ẩm ướt, thiếu sự ẩm ướt của thiền chỉ.

“Không có trú thãm nhuần tám giải thoát”: điều này chỉ sự vắng mặt năng lực định nổi bật. “Sau khi thấy với tuệ”: điều này chỉ việc sở hữu năng lực của tuệ nổi bật.

⁸⁸ “Không có tiếp xúc với sơ thiền” (paṭhamajjhānaphassena vinā). Câu nói này cần sự dè dặt cẩn thận. Nó chỉ áp dụng cho hành giả quán khô, và có nghĩa rằng vị ấy đạt đến đạo siêu thế, nhờ vậy mà vị ấy quán triệt các thánh đế, không có chứng trước thiền hợp thế. Nhưng đối với tất cả hành giả đạo siêu thế bao gồm thiền, đòi hỏi tròn đủ chi phần “chánh định” của bát thánh đạo. Trong trường hợp của hành giả quán khô, chi phần định sẽ xảy ra ở mức độ tối thiểu như là sơ thiền siêu thế. (Hãy xem Vism. XXI. 112, p. 779.) Bốn chức năng thể nhập là liễu tri khi khổ, từ bỏ nguồn gốc khổ (ái), thực chứng sự diệt khổ (niết bàn), và tu tập đạo. Mỗi đạo siêu thế thực hiện những chức năng này; đạo cuối, a la hán đạo hoàn thành chúng.

10. TÁM GIẢI THOÁT

35. CY. Như vậy sau khi cho thấy kết luận hợp lý và danh xưng về vị tỳ khuru thứ nhất, Thế Tôn giải thích tám giải thoát để cho thấy kết luận hợp lý và danh xưng về vị khác.

SUB. CY. Về vị tỳ khuru thứ nhất, kết luận hợp lý xảy ra qua việc liễu tri, v.v... của bảy thức trú v.v...: như vậy danh xưng của vị ấy là “giải thoát do tuệ.” Danh xưng khác là giải thoát theo cả hai cách.

NÀY ĀNANDA, CÓ TÁM GIẢI THOÁT NÀY (aṭṭha vimokkhā)

CY. Chúng là những giải thoát theo nghĩa nào? Theo nghĩa buông xả (adhimuccana). Và chúng buông xả theo nghĩa nào? Theo nghĩa thoát khỏi hoàn toàn các pháp đối nghịch và theo nghĩa thoát khỏi hoàn toàn theo cách hoan hỷ trong đối tượng, Những gì muốn nói là sự xảy ra (của tâm) trên đối tượng không có gò bó, thoát khỏi sự bất an, tương tự như cách đưa bé trai ngủ trong lòng cha nó, thân nó hoàn toàn thư thái. Nhưng ý nghĩa sau chỉ áp dụng cho bảy giải thoát đầu tiên, không phải cho giải thoát cuối.⁸⁹

SUB. CY. “Theo nghĩa buông xả”: từ “buông xả” biểu thị sự tu tiến đặc biệt của bất cứ thiền sắc giới nào đến mức độ mà sự giải thoát các pháp đối nghịch xảy ra bằng

⁸⁹ Vì trong thiền diệt tất cả chức năng tinh thần dừng lại, không thể có hoan hỷ trong đối tượng.

việc chế ngự (phiền não) và thiền xảy ra một cách nổi bật, được giải thoát các pháp đối nghịch bằng phương cách của sự tu tiến đặc biệt. Vì mặc dù có sự giống nhau về loại (giữa các thiền chứng riêng), qua sự tu tiến đặc biệt cũng có sự khác biệt về phẩm chất xảy ra của chúng. Như vậy “sự giải thoát” có ý nghĩa của việc buông xả hoàn toàn bằng cách thoát khỏi các danh pháp đối nghịch và bằng cách hoan hỷ (trong đối tượng) không có gò bó, thoát khỏi sự bất an.⁹⁰ Giải thoát cuối cùng là thiền diệt. Ý nghĩa duy nhất của việc được giải thoát (các pháp đối nghịch) có được tại đây, như chính nhà chú giải nói.

NGƯỜI CÓ SẮC THẤY CÁC SẮC

CY. Ở đây, sắc (được sở hữu) là thiền sắc giới sanh lên qua một kasiṇa xanh, v.v..., dùng như kasiṇa xanh, v.v...điều gì bên trong như tóc, v.v...Người có sắc đó là “người sở hữu sắc” (rūpī).

SUB. CY. “Sở hữu sắc” nghĩa là vốn có sắc được bao gồm trong tương tục mà được phân biệt như là nhân cho thiền; vì sắc đó người ta được nói về như là “người sở hữu sắc” Vì câu nói biểu thị một ý nghĩa đặc biệt, ta nên hiểu rằng thiền có được qua sắc đó được bao gồm trong tương tục của mình chính nó là điều ám chỉ ở đây, trong tối thắng nghĩa, của trạng thái “sở hữu sắc.”

⁹⁰ Thảo luận này dường như ngụ ý rằng bốn thiền như thế không phải là những giải thoát, nhưng chỉ trở thành những giải thoát “do nhờ tu tiến đặc biệt” (bhāvanāvisesa).

CY. “(người) thấy sắc”: với mắt của thiền người đó cũng thấy sắc như kasina xanh v.v... bên ngoài. Do (giải thoát đầu tiên) này bốn thiền sắc giới được cho thấy đối với một người mà tạo ra thiền qua các kasina dựa vào các đối tượng bên trong và bên ngoài.

NGƯỜI KHÔNG SUY TƯỞNG CÁC SẮC BÊN TRONG THẤY CÁC SẮC BÊN NGOÀI

CY. Điều này có nghĩa là vị ấy không tạo ra thiền sắc giới trên tóc, v.v... Do ý nghĩa này các thiền sắc giới được cho thấy đối với người mà làm công việc chuẩn bị bên ngoài và chỉ làm cho phát sanh thiền dựa vào bên ngoài.

NGƯỜI ĐƯỢC BUÔNG XẢ DỰA VÀO Ý TƯỞNG VỀ VẺ ĐẸP

CY. Do ý nghĩa này ta thấy các thiền được chứng qua các kasina màu rất thuần tịnh. Chính trong an chỉ định không có dính líu với ý tưởng về vẻ đẹp. Nhưng bởi vì người trú trong thiền lấy một kasina thuần tịnh và vẻ đẹp làm đối tượng của mình có thể được diễn tả như là “được buông xả dựa vào ý tưởng về vẻ đẹp”, lời dạy được giải thích theo những từ đó.

Tuy nhiên, trong Đạo vô ngại giải, có lời rằng: “‘Người được buông xả dựa vào ý tưởng về vẻ đẹp!’ – Làm thế nào đây là một giải thoát? Nơi đây, một tỳ khuru sống rải khắp một hướng, v.v... với một tâm có từ; qua sự tu tiến của tâm từ chúng sanh không gây nên sự chán ghét cho vị ấy. Cũng thế đối với tâm bi, tâm hỷ và tâm

xả. Đó là giải thoát: ‘Người được buông xả dựa vào ý tưởng về vẻ đẹp’” (Pts. ii 39).

SUB. CY. Đối với những người thực hành mà lấy kasiṇa màu rất thuần tịnh làm đối tượng thiền của họ, giải thoát theo nghĩa “buông thả hoàn toàn” xảy ra bằng cách hoan hỷ; do đó nhà chú giải giải thích giải thoát thứ ba theo cách này. Nhưng vì sự tu tiến thiền xảy ra bằng cách của tâm từ, nên thúc đẩy sự không chán ghét đối với chúng sanh, buông xả ra khỏi sự chán ghét đối với chúng sanh, Đạo vô ngại giải nói: “Sự tu tiến các phạm trú (brahmavihāra) là sự giải thoát về cái vẻ đẹp. Mỗi sự giải thoát có thể được công nhận, vì theo cách chúng được phát biểu không có mâu thuẫn giữa chúng.

CY. Mọi thứ mà phải được nói đến thì những giải thoát vô sắc đã được nói rồi trong thanh tịnh đạo (Chương X). Giải thoát thứ tám là giải thoát cao nhất, vì nó hoàn toàn thanh tịnh và thoát khỏi bốn (danh) uẩn.

SUB. CY. Nó là “giải thoát cao nhất” bởi vì nó chỉ có thể được chứng đắc bởi những thánh nhân và bởi vì nó được xem như là sự chứng đắc “niết bàn ngay trong hiện tại,” vì nó hoàn thành trong thánh quả.

36. NÀY ĀNANDA, KHI MỘT TỖ KHUÙ CHÚNG TÁM GIẢI THOÁT NÀY THEO TRÌNH TỰ XUÔI, V.V... LÚC ĐÓ VỊ ẤY ĐƯỢC GỌI LÀ MỘT TỖ KHUÙ ĐƯỢC GIẢI THOÁT THEO CẢ HAI CÁCH.

CY. “Theo trình tự xuôi”: Từ đầu đến cuối. “Theo trình tự ngược”: từ cuối trở lại đầu. “Theo cả hai trình tự xuôi và ngược”: điều này được nói liên quan đến hành

trình tới lui qua những thiền chứng không có ngừng lại (trong bất cứ một thiền chứng nào) một kết quả của hành giả có sự thuần thực lớn lao.

“Bất cứ nơi nào vị ấy muốn” (yatthicchakam) biểu thị nơi chốn: trong bất cứ nơi nào vị ấy muốn. “Trong bất cứ cách gì vị ấy muốn.” (yadicchakam) biểu thị thiền chứng: bất cứ thiền chứng nào vị ấy muốn. “Bao lâu tùy vị ấy muốn” (yāvaticchakam) biểu thị khoảng thời gian: trong một khoảng thời gian bao lâu tùy vị ấy muốn.

“Được giải thoát theo cả hai cách” (ubhatobhāga-vimutta): được giải thoát qua hai phần và được giải thoát từ hai phần.⁹¹ Qua các thiền chứng vô sắc vị ấy được giải thoát từ sắc thân và qua đạo vị ấy được giải thoát từ danh thân. Có lời rằng:

“Nhuỵ ngọn lửa bị trận gió áp đảo
(Hỡi Upasiva,” Thế Tôn dạy,
“Đến kết thúc và không thể được kể đến nữa,
Cũng thế bậc thánh đã giải thoát từ danh thân
Đến kết thúc và không thể được kể đến nữa.”
(Sn. v.1074)

SUB. CY. “Được giải thoát qua hai phần và được giải thoát từ hai phần”: vị ấy được giải thoát qua hai phần giải thoát (vimuccanabhāgehi), tức là qua sự giải thoát nhờ

⁹¹ Bản dịch dùng hai câu nói ở đây bởi vì một câu nói Pāli, dvīhi bhāgehi vimutto, có thể được đọc vừa là sử dụng cách vừa là xuất xứ cách. Từ sự giải thích ngay sau đây trong chú giải, thật rõ ràng rằng những ý nghĩa được bao hàm bởi cả hai cách đọc là có chủ ý: qua đó vị ấy được giải thoát và từ đó vị ấy được giải thoát.

chế ngự do ảnh hưởng của thiền vô sắc và qua sự giải thoát nhờ đoạn trừ do ảnh hưởng của đạo. Và vị ấy cũng được giải thoát từ hai phần mà người ta nên được giải thoát (*vimuccitabbabhāgehi*), tức là từ sắc thân qua thiền chứng vô sắc và từ danh thân qua đạo. “Được giải thoát” nghĩa là được giải thoát các phiền não. Như vậy ý nghĩa ở đây là: đang được giải thoát, vị ấy đã được giải thoát từ hai thân do chế ngự và do đoạn trừ các phiền não.

Trong kệ ngôn nói cho bà la môn *Upasiva*, một người đạt được vô sở hữu xứ, Thế Tôn đề cập đến người đã giải thoát theo hai cách như “bậc thánh đã giải thoát từ danh thân.” Bậc thánh (*muni*), ở đây là một bậc hữu học được tái sanh trong cõi vô sắc, do bản chất (của tái sanh) đã được giải thoát từ sắc thân. Ở đây vị ấy tạo ra đạo thứ tư và do liễu tri danh thân vị ấy cũng trở thành giải thoát từ danh thân. Sau khi trở thành một bậc *a la hán* vô lậu được giải thoát theo hai cách, vị ấy “đạt đến sự kết thúc của mình,” niết bàn tối hậu không có chấp thủ, “và không thể được kể đến nữa,” vị ấy không thể được chỉ danh nữa như một chiến sĩ, một bà la môn, v.v...

CY. “Người đã giải thoát theo hai cách” là năm loại: những người chứng quả vị *a la hán* sau khi xuất khỏi thiền chứng vô sắc này hoặc thiền chứng vô sắc nọ trong các thiền chứng vô sắc, và người mà, sau khi là một bậc bất lai, chứng quả vị *a la hán* sau khi xuất khỏi thiền diệt.

SUB. CY. Hỏi: Khi có lời rằng “sau khi xuất khỏi thiền chứng vô sắc này hoặc thiền chứng vô sắc nọ trong các thiền chứng vô sắc,” có phải điều này ám chỉ người

nào đó chúng bất cứ một thiền nào trong chúng hoặc người nào đó chúng tất cả trạng thái vô sắc?.

Đáp: Người ta có thể hiểu nó theo mỗi cách, tùy ý thích. Nếu nó được phát biểu bằng cách của người chứng tất cả trạng thái vô sắc không có mâu thuẫn.

Hỏi: Nhưng nếu người ta hiểu với nghĩa rằng người nào đó chỉ chứng một trong chúng, có phải điều đó sẽ không bị mâu thuẫn bởi phát biểu trong bản kinh. “Khi một tỷ khuru chúng tám giải thoát này,?”

Đáp: Người nào đó có được ngay cả một thiền vô sắc giới được gọi là một người sở đắc tám giải thoát, vì nó có thể áp dụng cho danh xưng “tám giải thoát” ngay cả cho một phần riêng của nhóm. Vì sự chỉ danh này “tám giải thoát” có thể được quy cho một phần riêng của nhóm cũng như cho toàn thể nhóm. Do vậy có lời rằng: “sau khi xuất khỏi thiền chứng này hoặc thiền chứng nọ trong các thiền chứng vô sắc.”

CY. Một số nói: “Vì thiền sắc giới thứ tư có hai chi thiền và được kết hợp với xả, nó giống hệt như một thiền vô sắc. Do vậy người chứng quả vị a la hán sau khi xuất khỏi thiền sắc giới thứ tư cũng được giải thoát theo hai cách.”

SUB. CY. Một số tưởng tượng rằng người đã giải thoát theo hai cách có thể có sáu loại. Đó chỉ là ý kiến của họ. Câu nói “một số nói” cho thấy rằng vấn đề này đã

được quyết định bởi những bậc thầy thuở xưa.⁹² “Một số” là những người trú ngụ của Uttaravihāra và những vị thầy của Sārasamāsa. Vì họ nói “được giải thoát theo hai cách” nghĩa là được giải thoát bởi hai cách (ubhaya-bhāgavimutta), tức là, được giải thoát qua định và quán; và họ nghĩ sự giải thoát từ những chướng ngại cho định cũng phát sanh qua định của sắc giới. Do vậy trong Sārasamāsa có lời rằng: “được giải thoát bởi cả hai, tức là bởi một phần của các thiện sắc giới và bởi một phần của các thiện vô sắc”.

CY. Câu hỏi này về người được giải thoát theo hai cách được nêu ra trong điện Đồng thanh (của Mahā-vihāra) và một quyết định được đạt đến sau một thời gian dài tin cậy vào lời giải thích của trưởng lão Tipitaka Cūla Sumana. Tương truyền rằng, ở Giri Vihāra, một đệ tử của vị Trưởng lão đã nghe câu hỏi từ miệng một tỳ khuru du phương khát thực và nói: “Này hiền hữu, trước khi thầy chúng tôi giải thích vấn đề này trong điện Đồng thanh, không ai biết trả lời.”

“Bạch ngài, vị Trưởng lão đã nói gì?”

⁹² Câu nói “một số nói” (keci) được dùng trong văn học chú giải để giới thiệu một ý kiến bị bác bỏ bởi nhà chú giải và truyền thống đã được thiết lập. Uttaravihāra, hoặc “Bắc phương tự,” là Abhayagiri Vihāra, đối thủ không chính thống của Mahāvihāra, trung tâm chính thống tôn nghiêm mà chư tôn đức Buddhaghosa và Dhammapāla thuộc về truyền thống này. Sārasamāsa, “Tinh hoa khái lược” dường như là một tác phẩm bình giải của Uttaravihāra, có lẽ là chú giải riêng của họ cho Dīgha Nikāya. Để cung cấp cho việc thảo luận, hãy xem phần giới thiệu của Lily De Silva cho ấn bản PTS của bà về Dīgha Tīkā, pp. lix-lxiii.

“Vị ấy nói rằng mặc dù thiên sắc giới thứ tư có hai chi thiên, được theo bởi xả, và chế ngự các phiền não, nó vẫn hoạt động trong phạm vi gần với các phiền não, trong môi trường phát triển của chúng. Vì trong cõi ngũ uẩn các phiền não tấn công tâm với thân y duyên của một đối tượng (cảm quan), như màu xanh, v.v... và thiên sắc giới không đối trị những đối tượng như thế.”⁹³ Do vậy ‘được giải thoát theo hai cách’ biểu thị người chứng quả vị a la hán sau khi quay đi hoàn toàn sắc và chế ngự các phiền não bằng phương cách của một thiên vô sắc.

Sau khi đã nói điều này vị ấy trích dẫn kinh: “Ai là cá nhân được giải thoát theo hai cách? Nơi đây, một số cá nhân trú thâm nhuần tám giải thoát với thân, và sau khi thấy với tuệ, các lậu hoặc của vị ấy được đoạn trừ. Cá nhân này được gọi là người được giải thoát theo hai cách” (Pug., pp.14,73).

SUB. CY. (Một thiên chứng vô sắc là cần thiết để được giải thoát theo cả hai cách” vì) sự tu tiến các thiên chứng vô sắc, sự chế ngự các phiền não hiệu quả nhiều hơn sự tu tiến các thiên sắc giới, vì cái trước biểu lộ sự tu tiến của việc làm mờ nhạt sắc và trình bày giai đoạn tu tiến cao hơn.

Tốt nhất trong tất cả “những giải thoát theo hai cách” nên được hiểu là sự giải thoát được chứng đắc khi người ta đã sửa soạn tâm tương tục cực kỳ tốt qua việc chứng

⁹³ Bởi vì các kasiṇa màu được dùng để chứng các thiên sắc giới lúc đầu là những đối tượng cảm quan.

đắc tám giải thoát theo trình tự xuôi, v.v... kế đó lấy giải thoát thứ tám và là cao nhất làm cơ sở, khiến cho phát sanh quán và chứng đạt tối thượng đạo.

- HẾT -



PHỤ LỤC

DUYÊN HỆ VÀ DUYÊN KHỞI

Một trong những công trình trọng đại được thực hiện trong các chú giải Pāli là sự giải thích những lời dạy được tìm thấy trong Kinh tạng (Sutta Piṭaka) với sự trợ giúp của hệ thống phân loại rất tinh vi được trình bày trong tạng Vi diệu Pháp (Abhidhamma). Hệ thống Abhidhamma được phân biệt bởi hai phương pháp bổ sung trong sự giải quyết kinh nghiệm: (i) sự phân tích chính xác kinh nghiệm thành các pháp nhất thời được coi như là những thành phần nền tảng của thực tại; và (ii) sự tương quan của các pháp này qua một sự sắp xếp của hai mươi bốn duyên hệ. Phương pháp đầu tiên là lãnh vực đặc biệt của Dhammasaṅgaṇi, quyển đầu tiên của tạng Abhidhamma, phương pháp thứ hai thuộc về Paṭṭhāna, quyển thứ bảy và cuối cùng. Những phạm trù căn bản được dùng để phân loại các pháp được khám phá qua phân tích là ba: các trạng thái tâm thức (citta – tâm), các yếu tố tâm lý (cetasika – tâm sở) mà dự phần kết hợp với các citta, và các sắc pháp (rūpa) dùng làm những cơ sở, những cảnh, và những nâng đỡ tổng quát của chúng. Ngoài các pháp này một vô vi giới được thừa nhận, nibbāna, không phải nhất thời và không phát sanh qua các duyên.

Để giải thích những lời dạy trong kinh tạng bằng phương cách của phương pháp Abhidhamma, các chú

giải dịch những phần trình bày tự do, tản mạn và có tính cách cá nhân nhiều hơn của những lời dạy đó thành thuật ngữ Abhidhamma của các pháp thuần túy (suddha-dhammā) được nối kết với nhau bởi chính những quy luật của các duyên hệ. Phát biểu trong sutta về lý duyên khởi đã thể hiện các đặc điểm thiết yếu của phương pháp Abhidhamma và như vậy không đòi hỏi những cải cách triệt để. Thực ra, thậm chí nó còn cung cấp vật liệu cho toàn thể chương Vibhaṅga (VI), mà giải quyết nó vừa từ lập trường kinh vừa theo cách của phương pháp phân tích Abhidhamma. Bản thân Paṭṭhāna không đưa ra góp ý công thức cho lý duyên khởi với hệ thống của những tương quan riêng của nó, nhưng các chú giải, từng nhắm vào sự chính xác tối đa trong việc bình giải những cách diễn đạt của sutta, áp dụng phương pháp đó vào sự liên kết giữa mỗi cặp yếu tố, làm sáng tỏ nó bằng cách của những tương quan thích đáng.

Sự ứng dụng được tiến hành đầy đủ đối với định lý duyên khởi gồm mười hai chi phần tiêu chuẩn trong Visuddhimagga, mở đầu sự thuyết minh của nó với phần giải thích về hai mươi bốn duyên. Như chú giải cho Mahānidāna Sutta thừa nhận rằng độc giả của nó có công việc này trước mặt, nó giải quyết những liên kết chỉ trong một cách tóm lược, đã được mở rộng nhưng không được giải thích trong phụ chú giải. Vì vậy, để trợ giúp độc giả không quen thuộc với phương pháp đó, phần bổ sung này đã được thêm vào giải thích tóm tắt hai mươi bốn duyên hệ và minh họa sự ứng dụng của chúng vào lý duyên khởi trong các văn bản chú giải.

Hệ thống của các Tương quan

Từ Pāli đang được dịch là “các duyên hệ” giống như từ được dịch là “duyên” – paccaya. Nhưng những gì muốn nói bởi cách dùng trước của từ này là những phương thức đặc thù trong đó các sự vật nào đó, các pháp trợ duyên (paccayadhammā) có chức năng làm những duyên cho các sự vật khác, các pháp được trợ duyên (paccay’uppannā dhammā). Một sự khác biệt trong những phương thức sớm ẩn tàng trong sự thuyết minh của sutta về duyên tính, cho thấy các pháp có những loại hoàn toàn khác nhau góp phần vào những cách hoàn toàn khác nhau cho sự phát sanh của một trạng thái tùy thuộc riêng. Paṭṭhāna liệt kê nhiều cách thức thuộc về duyên một cách chi tiết tỉ mỉ, khảo sát mỗi ngõ ngách của những liên kết tương quan. Sự giải thích về hai mươi bốn duyên hệ có thể trình bày một giai đoạn tư tưởng sau này hơn là điều thuyết minh được tìm thấy trong các sutta; nhưng nó hoàn toàn phù hợp với điều thuyết minh này, và bằng sự biểu lộ những cách khác nhau trong đó chức năng trợ duyên có thể được sử dụng, nó phô bày phạm vi rộng lớn của nguyên lý trong sutta và tránh lối giản lược đơn thuần trong việc giải thích nó.

Mặc dù các văn bản chú giải không mang tất cả hai mươi bốn duyên vào sự liên kết với lời dạy về lý duyên khởi, nhưng để cho được trọn vẹn nên toàn thể nhóm đã được liệt kê. Những giới hạn của không gian và mục đích

đòi hỏi rằng những phần giải thích vẫn được giữ tóm tắt.
94

Hai mươi bốn Duyên Hệ:

1. Nhân duyên (hetupaccaya)
2. Cảnh duyên (ārammaṇapaccaya)
3. Trưởng duyên (adhipatipaccaya)
4. Vô gián duyên (anantarapaccaya)
5. Đẳng vô gián duyên (samanantarapaccaya)
6. Đồng sinh duyên (sahajātapaccaya)
7. Hỗ tương duyên (aññamaññapaccaya)
8. Y chỉ duyên (nissayapaccaya)
9. Thân y duyên (upanissayapaccaya)
10. Tiền sinh duyên (purejātapaccaya)
11. Hậu sinh duyên (pacchājātapaccaya)
12. Tập hành duyên (āsevanapaccaya)
13. Nghiệp duyên (kammaṇapaccaya)
14. Dị thực duyên (vipākaṇapaccaya)
15. Thực duyên (āhārapaccaya)
16. Căn duyên (indriyapaccaya)
17. Thiền duyên (jhānapaccaya)
18. Đạo duyên (maggapaccaya)
19. Tương ưng duyên (sampayuttapaccaya)
20. Bất tương ưng duyên (vippayuttapaccaya)
21. Hiện hữu duyên (atthipaccaya)

⁹⁴ Những giải thích đầy đủ về lý duyên khởi theo cách của hệ thống Paṭṭhāna có thể được tìm thấy trong Thanh tịnh đạo (Chương XVII) và trong những tác phẩm của tôn đức Nyanatiloka được đề cập dưới các văn bản đã được sử dụng.

- 22. Vô hiện hữu duyên (natthipaccaya)
- 23. Ly khứ duyên (vigatapaccaya)
- 24. Bất ly khứ duyên (avigatapaccaya)

(1) Nhân duyên ám chỉ sáu tâm sở gọi là các nhân (mūla, hetu) bởi vì chúng trao sức mạnh và sự vững chắc cho các pháp mà chúng trợ duyên tương tự như các rễ của một cây cho sức mạnh và sự vững chắc đến cây đó. Ba nhân – tham, sân, và si – dành riêng cho bất thiện. Ba nhân khác – vô tham, vô sân, và vô si – là thiện khi chúng phát sanh trong những tâm thiện và là vô ký khi chúng phát sanh trong những tâm quả và trong những tâm duy tác của một a la hán. Các pháp là nhân duyên có chức năng như các duyên cho những danh pháp tương ứng với chúng (các tâm và các tâm sở khác) và cho các sắc pháp do tâm tạo mà chúng thuộc về.

(2) Cảnh duyên là một pháp mà dùng làm một duyên cho tâm và các tâm sở tương ứng của nó do được lấy làm cảnh của chúng. Cảnh duyên có sáu loại là các sắc, các thính, các hương, các vị, các xúc, và các pháp.

(3) Trưởng duyên gồm có hai loại, cảnh trưởng duyên và đồng sinh trưởng duyên. Một cảnh trưởng duyên là bất cứ cảnh nào được tâm cho là quan trọng đặc biệt. Một đồng sinh trưởng duyên là một trong bốn yếu tố – dục (để đạt được), tấn, tâm và thẩm tra – nó đảm nhận một vai trò nổi bật trong việc điều khiển tâm mà nó thuộc về. Trong bất cứ một tâm nào chỉ một trong bốn yếu tố có thể đảm nhận một vai trò như thế.

(4) & (5) Vô gián duyên và đẳng vô gián duyên có nghĩa giống nhau. Chúng có liên quan đến bất cứ tâm lẫn các tâm sở tới mức độ chúng có khả năng làm phát sanh tâm và các tâm sở mà theo chúng lập tức trong dòng tương tục của tâm.

(6) Đồng sinh duyên là một pháp mà, khi phát sanh, khiến cho các pháp khác phát sanh cùng với chính nó, tương tự như cách một cây đèn khiến cho ánh sáng hiện ra ngay khi nó được bật lên.

(7) Hỗ tương duyên là một pháp mà trợ giúp một pháp khác bằng phương cách của sự phát sanh hỗ tương và sự củng cố, tương tự như cách ba chân của một cái giá ba chân có thể giúp cho nhau đứng vững. Sự liên hệ hỗ tương là một loại đồng sinh đặc biệt, để mà tất cả pháp khi có chức năng như là những duyên hỗ tương cũng có chức năng như là đồng sinh duyên. Như vậy trong bất cứ tâm riêng biệt nào đó, tất cả danh pháp vừa là đồng sinh duyên vừa là hỗ tương duyên cho tất cả pháp khác. Điều tương tự áp dụng cho mỗi sắc tứ đại tương quan với những sắc khác, và áp dụng cho danh pháp và sắc pháp tương quan với nhau vào lúc tục sinh. Tuy nhiên, hai cách thức của duyên tính không phải cùng phạm vi không gian và thời gian; có những trường hợp đồng sinh mà loại trừ hỗ tương. Những trường hợp này là: các danh pháp tương quan với các sắc pháp do tâm tạo và tứ đại sắc tương quan với sắc y sinh. Nơi đây, mặc dù có sự đồng thời trong khi phát sanh, nhưng sự quan hệ thì không cân xứng. Thành phần trước của mỗi cặp thực hiện một hiệu lực duyên đối với thành phần sau mà

không được hỗ trợ trở lại bởi thành phần sau đối với chính nó.

(8) Y chỉ duyên là một pháp trợ giúp các pháp khác qua việc dùng làm một nền tảng cho chúng; do vậy có lời nói rằng để nâng đỡ chúng theo một cách mà đất nâng đỡ cây cối hoặc một miếng vải căng nâng đỡ bức tranh. Duyên này chứa đựng sự quan hệ đồng sinh, để mà tất cả đồng sinh duyên cũng nâng đỡ các duyên cho các pháp do duyên khởi của chúng. Nhưng y chỉ duyên có một phạm vi rộng hơn đồng sinh duyên và áp dụng cho vài pháp mà không chia sẻ sự sinh khởi đồng thời với các tâm mà chúng tạo ra, nhưng thoáng chốc đi trước chúng. Như vậy năm nội xứ là những y chỉ duyên theo cách này cho những loại thức tương ứng cùng với các tâm sở của chúng. Cũng thế là ý vật là y chỉ duyên cho những tâm và các tâm sở mà lấy ý vật làm một cơ sở hữu cơ trong quá trình sinh tồn (lúc tục sinh nó là một đồng sinh y chỉ duyên).

(9) Thân y duyên là một pháp mà trợ giúp một pháp khác qua việc dùng làm một nhân mạnh cho sự phát sanh của nó. Loại duyên này gồm có ba như cảnh thân y duyên, vô gián thân y duyên, và tự nhiên thân y duyên. Loại đầu tiên giống nhau trong cách biểu hiện với cảnh trường duyên, loại thứ hai giống với vô gián duyên; những phân loại khác nhau được làm chỉ để nhấn mạnh những khía cạnh khác nhau của chức năng tạo duyên không có hàm ý một khác biệt thật sự trong chính sự quan hệ. Loại thứ ba, tự nhiên thân y duyên, biểu thị bất cứ cái gì mà tự nhiên trở thành một nhân mạnh cho sự

phát sanh các pháp khác. Như vậy sân có thể là một tự nhiên thân y duyên cho sự sát nhân, tham là tự nhiên thân y duyên cho sự trộm cắp, tín là tự nhiên thân y duyên cho sự tham gia vào việc bố thí, trì giới, và tu tiên.

(10) Một tiền sinh duyên là một pháp mà phát sanh sớm hơn một pháp khác và trợ giúp pháp sau phát sanh qua việc vẫn có mặt sau khi chính nó đã phát sanh. Như vậy năm cảnh và năm nội xứ là tiền sinh duyên cho các loại tâm tương ứng và các tâm sở, ý vật là tiền sinh duyên cho các tâm và các tâm sở mà lấy nó làm cơ sở hữu cơ trong quá trình sinh tồn.

(11) Hậu sinh duyên đề cập đến các tâm và các tâm sở của chúng trong chừng mực chúng có chức năng như một duyên cho sự duy trì và củng cố thân đã phát sanh trước.

(12) Tập hành duyên đề cập đến các pháp mà trợ giúp và củng cố các pháp tiếp theo qua năng lực của sự lập lại. Duyên này chỉ áp dụng cho các danh pháp thiện, bất thiện và vô ký duy tác khi chúng dùng làm duyên cho các danh pháp theo sau lập tức mà có cùng phẩm chất luân lý như chính chúng. Trong thuật ngữ của tư tưởng abhidhamma, duyên chức năng này được thực hiện bởi mỗi sát na javana tương quan với sát na javana theo sau trong một tiến trình tâm (cittavithi).

(13) Nghiệp duyên gồm có hai. Thứ nhất, tư thiện và bất thiện là một nghiệp duyên cho các danh pháp quả và cho các sắc pháp do nghiệp tạo. Thứ hai, tư đồng sinh là một nghiệp duyên cho các danh pháp tương ứng của nó và cho các sắc pháp do tâm tạo mà nó thuộc về.

(14) Dị thực duyên đề cập đến các danh pháp do nghiệp quá khứ tương quan với nhau và với những loại sắc nào đó.

(15) Thực duyên đề cập đến bốn yếu tố, được gọi là những chất dinh dưỡng bởi vì chúng “nuôi dưỡng” cơ quan tâm vật lý: đoàn thực, xúc thực, tư thực, và thức thực. Đoàn thực là một thực duyên cho thân vật lý, ba cái kia dành cho các danh pháp tương ưng của chúng và cho các sắc pháp do tâm tạo.

(16) Căn duyên áp dụng cho hai mươi danh pháp và sắc pháp được gọi là các căn bởi vì chúng chi phối và điều khiển các tâm mà đến dưới ảnh hưởng của chúng. Như vậy, chẳng hạn, năm căn vật lý dùng làm căn duyên cho các danh pháp mà sinh khởi qua chúng, ý căn và năm căn tinh thần – tín, tấn, niệm, định, và tuệ – là căn duyên cho các danh pháp tương ưng của chúng và cho các sắc pháp do tâm tạo.

(17) Thiền duyên đề cập đến bảy danh pháp được gọi là những chi thiền theo nghĩa chúng tăng cường và tập trung tâm mà chúng thuộc về.

(18) Đạo duyên đề cập đến mười hai danh pháp được gọi là những chi đạo trong nghĩa rằng chúng cung cấp một lối thoát từ nhiều tình huống khác nhau và dẫn đến những mục đích khác nhau. Nổi bật nhất trong những đạo này là tám chi của bát thánh đạo dẫn đến sự diệt khổ.

(19) Tương ưng duyên áp dụng cho các danh pháp đồng sinh, chúng trợ giúp nhau qua sự kết hợp của chúng

bằng việc có một cơ sở vật lý chung, một cảnh chung, và sự đồng sinh và đồng diệt.

(20) Bất tương ưng duyên áp dụng cho những sắc pháp mà trợ giúp các danh pháp, và các danh pháp mà trợ giúp các sắc pháp bằng cách của những khác biệt cần thiết giữa hai loại trạng thái tâm. Nó gồm có ba pháp như tiền sinh duyên, hậu sinh duyên, và đồng sinh duyên.

(21) Hiện hữu duyên ám chỉ một pháp mà dùng làm một duyên cho các pháp khác qua sự hiện diện của nó song song với pháp sau. Nó bao gồm các duyên 6, 7, 8, 10 và 11, cũng như những duyên khác ở những trường hợp đặc biệt được áp dụng khi thích hợp.

(22) Vô hiện hữu duyên ám chỉ các danh pháp mà, do sự diệt của chúng, có thể giúp các danh pháp lập tức theo sau chính chúng để phát sanh. Duyên này giống nhau về sự biểu hiện với các duyên 4 và 5.

(23) Ly khứ duyên giống với duyên 22.

(24) Bất ly khứ duyên giống với duyên 21.

Phương pháp áp dụng

Để minh họa làm thế nào những cách của duyên tính được áp dụng vào lý duyên khởi, một số gợi ý bên trong định lý có thể được xem xét. Chúng ta sẽ bắt đầu với phát biểu: “Với thức làm duyên có danh-sắc”

Lúc “tục sinh” tức là sát na thụ thai, thức tục sinh phát sanh cùng với những tâm sở tương ưng của nó, cả hai được nâng đỡ bởi tế bào trứng mới được thụ tinh. Tế bào

này bao gồm nhiều dạng sắc pháp, quan trọng nhất là sắc ý vật. Vì thức và các tâm sở khác, thuộc về “danh,” sinh và diệt đồng thời, nên thức là một duyên cho danh như là các duyên đồng sinh, y chỉ, tương ưng, hiện hữu, và bất ly khứ duyên. Vì, như những đồng sinh duyên, hiệu lực duyên của chúng là hỗ tương, nó cũng được liên hệ với chúng như là những duyên hỗ tương, và như một dị thực duyên bởi vì tất cả chúng là kết quả của cùng nghiệp trước tạo ra tục sinh. Được xem là đệ tứ thực, thức là một thực duyên cho các tâm sở tương ưng của nó, và được xem là ý căn nó là một căn duyên cho chúng. Trong những cách này chín duyên được phát biểu trong phụ chú giải được tìm thấy. Vào bất cứ lúc nào của thức quả theo tục sinh, thức là một duyên cho danh tương ưng theo chín cách tương tự.

Tương quan với sắc, phụ chú giải nói rằng lúc tục sinh, thức là một duyên cho sắc ý vật theo chín cách. Tám cách giống với những cách đã được đề cập thức là một duyên cho danh, một sự khác biệt là sự thay thế bất tương ưng duyên cho tương ưng duyên. Sự thay đổi này là cần thiết bằng định nghĩa của duyên sau như là chỉ áp dụng cho các danh pháp đồng sinh và của duyên trước như là áp dụng cho danh và sắc pháp cùng hiện hữu. Đối với những loại sắc khác phát sanh vào lúc sát na thụ thai, thức tục sinh là một duyên theo tất cả cách ở trên ngoại trừ hỗ tương duyên; vì mặc dù chúng là đồng sinh, hiệu lực duyên của chúng đối với nhau thì hoàn toàn không hỗ tương. Tâm thiện và bất thiện của đời sống trước chịu trách nhiệm về sự tục sinh hiện tại là một duyên cho sắc

do nghiệp tạo chỉ trong một cách, như một tự nhiên thân y duyên.⁹⁵

Một trường hợp thứ hai có thể được xem xét là sự đảo ngược: “Với danh-sắc làm duyên có thức”; do vậy chúng ta đưa ra cả hai nhánh của “con lốc tiềm ẩn” để phân tích. Phụ chú giải đề cập bảy cách tổng quát trong đó, lúc tục sinh, danh là một duyên cho thức; những cách này có thể dễ dàng được hiểu từ sự giải thích trước vì chúng chỉ đảo ngược những liên hệ đã được cho thấy ở trên. Ngoài những cách này, những tâm sở đặc biệt có thể có chức năng như một duyên cho thức theo những cách khác. Phụ chú giải chỉ đề cập hai duyên, nhân duyên và thực duyên, nhưng bản khái luận được nêu ra trong paṭṭhāna chỉ ra rằng căn duyên, thiện duyên và đạo duyên cũng có thể được đưa vào. Trong quá trình hiện hữu theo tục sinh, danh quả là một duyên cho thức quả trong bảy cách tương tự không thay đổi và bằng cách của nhiều duyên khác nhau thêm vào tùy trường hợp.

Kế đến phải được xem xét là duyên tính cho thức của danh phi quả, tức là, các tâm sở xảy ra trong tâm năng động về phương diện nghiệp và duy tác. Danh phi quả, phụ chú giải nói, là một duyên cho thức tương ưng theo sáu cách tổng quát: trong tất cả cách được đề cập ở trên ngoại trừ dị thực duyên, mà rõ ràng phải được loại bỏ. Nhưng những danh pháp đặc biệt có thể có chức năng

⁹⁵ Phụ chú giải nói thế, Thanh tịnh đạo cũng vậy, p. 648. Nhưng sự giải thích các duyên trong bảng phân tích dường như đòi hỏi nghiệp duyên cũng được đề cập.

làm duyên cho thức trong những cách tiêu biểu hơn, như nhân duyên, căn duyên, thiền duyên, và đạo duyên.

Các sắc pháp cũng dùng làm một duyên cho thức. Phụ chú giải bắt đầu với ý vật, đề cập sáu cách mà nó dùng làm một duyên cho thức lúc tục sinh: đồng sinh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên. Nó là một đồng sinh duyên (và do đó cũng là một hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên) bởi vì ý vật và thức hiện hữu ở cùng sát na tục sinh; một y chỉ duyên bởi vì nó dùng làm nền tảng sắc pháp cho thức tục sinh; và hỗ tương duyên bởi vì chúng là những đồng sinh với hiệu lực duyên hỗ tương. Trong quá trình hiện hữu ý vật phát sanh, không đồng thời với thức như lúc tục sinh, nhưng một sát na tiêu sớm hơn. Như vậy những liên hệ đồng sinh và hỗ tương diệt, trong khi ý vật trở thành một tiền sinh duyên cho những tâm mà nó nâng đỡ. Tuy nhiên, những liên hệ của y chỉ duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, tiếp tục. Do vậy, trong suốt đời sống, ý vật là một duyên cho thức theo năm cách.

Trong quá trình hiện hữu, năm căn vật lý có thể trở thành những duyên cho thức. Mỗi căn là một duyên cho loại thức tương ứng của nó theo sáu cách đã được đề cập trong phụ chú giải, những phần này có thể được hiểu dễ dàng bằng việc tham khảo bảng liệt kê của các duyên. Phụ chú giải không đề cập năm loại cảnh, nhưng những cảnh này có thể dùng làm một duyên cho loại tâm tương ứng của chúng ít nhất theo năm cách: như cảnh duyên, tiền sinh duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và

bất ly khứ duyên. Một số cảnh được cho sự nổi bật đặc biệt, cũng có thể trở thành cảnh trưởng duyên và cảnh thân y duyên.

Một trường hợp cuối cùng minh họa một khía cạnh khác nhau của duyên tính trong phát biểu: “Vớ thủ làm duyên có hữu.” Chú giải nói rằng thủ là một duyên cho hữu dưới những tiêu đề của cả thân y duyên lẫn đồng sinh duyên. Như chúng ta đã thấy “hữu” được giải thích bởi những nhà chú giải như là nghiệp dẫn đến hữu mới, và nghiệp được đồng hóa là tư thiện và bất thiện hợp thể. Thủ lần lượt được xem ngang nhau với hai tâm sở: dục thủ với tham, ba loại thủ kia với các kiến giải. Như vậy phát biểu của bản kinh, trình bày lại về những tâm sở đặc biệt khi đi vào hệ thống abhidhamma, diễn tả duyên tính của tham và các kiến giải đối với các tư mà chúng tạo ra và ảnh hưởng. Tư phải là có mặt trong bất cứ lúc nào của tham hoặc các kiến giải, và được xem là các tâm sở chúng phải phát sanh đồng thời; như vậy thủ là một duyên cho hữu như một đồng sinh duyên. Phụ chú giải giải thích rằng như một “tiêu đề,” đồng sinh ở đây bao gồm cùng với chính nó hồ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên. Vì tham và các kiến giải là những tâm sở bất thiện, chúng chuyển sang sự bất thiện của chúng với tư đồng sinh của chúng. Do vậy nghiệp được tạo ra đồng thời với sự phát sanh của thủ nhất thiết phải là bất thiện. Điều này bao gồm bản thân tư biểu lộ trong thân nghiệp, trong khẩu nghiệp hoặc ở bên trong được xem là như ý nghiệp thuần túy.

Trong bất cứ hình thức nào của tứ thủ, thủ cũng có thể có chức năng như một duyên cho nghiệp theo nó sau một khoảng thời gian. Lúc đó nó trở thành một thân y duyên cho hữu. Như một tự nhiên thân y duyên cho tư xảy ra ở một thời gian sau, thủ có thể thúc đẩy tư với một phẩm chất đạo đức đối nghịch với phẩm chất của nó; tức là, tham và các kiến giải bất thiện được bao gồm dưới thủ có thể gây ra nghiệp thiện dẫn đến những hình thức tục sinh thuận lợi. Chẳng hạn, có người dính mắc mạnh với dục lạc có thể nghe nói rằng các thế giới chư thiên cung cấp sự hưởng thụ các dục lớn lao hơn thế giới loài người. Được dạy rằng bố thí và giới hạnh là phương tiện cho sự sinh vào cõi trời, lúc đó người này có thể trở nên hết sức rộng lượng và giữ giới rất trong sạch, ngay cả đến mức độ phát triển một thái độ tiết chế đối sự hưởng thụ các dục trong đời sống này. Như vậy dục thủ của người này chuyển đến thế giới bên kia thuộc cõi trời, có chức năng như một duyên cho người đó thọ trì những thiện nghiệp dẫn đến tục sinh trong những cõi trời dục giới.

Hơn nữa, có người có thể chấp theo tà kiến rằng hữu trong cõi sắc và vô sắc là vĩnh cửu. Khát vọng đời sống trường tồn, lúc đó vị ấy tu tập các thiện sắc và vô sắc dẫn đến tục sinh vào những cõi đó. Trong trường hợp này một tà kiến thuộc thường kiến trở thành duyên cho thiện nghiệp được tạo ra trong việc đạt đến những thiện chứng cao thượng. Hoặc có người có thể đi đến chỗ tin tưởng rằng chỉ bằng cách thọ trì các giới và thực hành những khổ hạnh nào đó người đó có thể được thoát khổ hoàn toàn. Trong niềm hy vọng giải thoát như thế, người đó

thọ trì những hạnh kiểm hướng đến sự vô hại và thu thúc và tuân thủ những thực hành khổ hạnh như thế như sống độc thân, tiết chế trong việc ăn và thiểu dục. Mặc dù kiến giải người đó là sai lạc, một trường hợp của “giới cấm thủ,” nhưng nó khích lệ người này tham gia những thiện nghiệp. Do đó người này tạo nghiệp mà sẽ mang lại cho bản thân quả an lạc ngay cả khi nó không tạo ra giải thoát hoàn toàn mà người này mong đợi. Lại nữa vẫn có một người có thể áp dụng chủ thuyết rằng các thiện và các thiện chứng vô sắc mang lại sự thực chứng chân ngã. Qua ngã luận thủ, người đó tu tập những thiện chứng này, do kết quả của nó người này tục sinh trong một cõi sắc và vô sắc giới.

Từ những trường hợp này người ta có thể thấy rằng thủ, mặc dù là một yếu tố bất thiện trong chính nó, nhưng nó có khả năng thúc đẩy nghiệp hữu thiện dẫn đến các hình thức cao hơn của sinh hữu. Tuy nhiên những trạng thái của hữu mà thủ dẫn đến đều là vô thường không có khả năng cho sự an ổn thoát khổ hoàn toàn và vốn phụ thuộc vào sự diệt vong. Do vậy Đức Phật dạy rằng để đạt đến sự ly thoát khổ, thủ trong tất cả hình thức của nó phải bị đoạn trừ.



BIỂU ĐỒ 1

Những cách giải thích Duyên khởi tiêu chuẩn và Mahānidāna



BIỂU ĐỒ 2 - BẢY THỨC TRÚ VÀ HAI XỨ

Vô sắc giới	Chỉ duy nhất xứ Thức trú thứ bảy Thức trú thứ sáu Thức trú thứ năm	Phi tướng phi phi tướng xứ Vô sở hữu xứ Thức vô biên xứ Không vô biên xứ
Sắc giới	Chỉ duy nhất xứ Thức trú thứ tư: Chúng sanh thân giống , tương giống Thức trú thứ ba: Chúng sanh thân giống, tương khác Thức trú thứ hai: Chúng sanh thân khác, tương giống	Chúng sanh vô tướng xứ Quảng quả thiên Biến tịnh thiên Vô lượng tịnh thiên Thiếu tịnh thiên Quang âm thiên Vô lượng quang thiên Thiếu quang thiên Đại Phạm thiên Phạm phụ thiên Phạm chủng thiên
Dục giới	Thức trú thứ nhất: Chúng sanh thân khác, tương khác Thức trú thứ hai: Chúng sanh thân khác, tương giống (cõi khổ)	Những chư thiên trong sáu cõi trời dục giới Nhân loại Một số chúng sanh trong các địa xứ Các a tu la Các nga quý Loài thú Các chúng sanh ở địa ngục

BẢNG TỪ VỰNG PĀLI-VIỆT

Bảng từ vựng này chỉ bao gồm những từ Phật học khá quan trọng xuất hiện trong Mahānidāna Sutta, chú giải và phụ chú giải của bản kinh, và trong Phần giới thiệu, Phụ lục, và những chú thích. Chỉ những ý nghĩa này của một thuật ngữ được cung cấp do nó được dùng trong tác phẩm này. Những ý nghĩa khác nó có thể có nơi khác, cũng như những cách dùng phi thuật ngữ, không được trích dẫn.

(Những từ trong ngoặc vuông [] bên dưới là phần giải thích thêm của Tk. Giác Lộc).



akusala – bất thiện

ajjhosaṇa – mê đắm

attasamanupassanā – sự suy tưởng về ngã, sự suy niệm về ngã

attā – ngã, cái ta

attha – (i) ý nghĩa; (ii) mục đích

atthaṅgama – sự diệt tận

adukkhamasukha – bất khổ bất lạc [không khổ không lạc]

adhivacana – sự chỉ danh

adhivacana samphassa – chỉ danh xúc

anaññatha – không thay đổi

anattā – vô ngã

ananta – vô hạn, vô biên

anāgāmī – bậc bất lai

anicca – vô thường

anuditṭhi – kiến giải chắc chắn

anupassanā – sự quán sát

- anubodha* – sự hiểu rõ
anubhavana – việc kinh nghiệm
anuloma – trình tự xuôi
anusaya – tùy miên
anuseti – làm chỗ dựa, nằm bên dưới
apāya – cõi khổ
appavatti – sự không xảy ra
abyāpāra – sự vắng mặt một tác nhân
abhidhamma – vi diệu pháp, thắng pháp
abhiññā – trực trí [thông, thắng trí, gọi là trực trí vì cái trí này do tự mình chứng nghiệm]
abhinandati – tìm kiếm sự hưởng thụ
abhinibbatti – sự sinh ra
abhinivesa – (i) sự dính mắc; (ii) sự giải thích
abhisankharaṇa – tư hành [sự tác thành nghiệp qua phi phước hành, phước hành và bất động hành]
arahat – a la hán, bậc đã giải thoát trọn vẹn
ariya – thánh, bậc thánh
arūpa – vô sắc
avacara – xứ, phạm vi, lãnh vực
avatthā – giai đoạn
avabhāsa – cái vẻ ngoài
avijjā – vô minh
avitatha – (i) không huyễn hoặc; (ii) không như vậy
asañña – vô tưởng
asura – thần, a tu la
assāda – sự toại nguyện
ahaṅkāra – quan niệm về ngã
ahetuka – vô nhân

ākāra – hành tướng, cách thức
ākāsa – không gian

ākāsānañcāyatana – không vô biên xứ
ākiñcaññāyatana – vô sở hữu xứ
ādīnava – sự bất toại nguyện [sự nguy hiểm]
āyatana – (i) xứ, chỉ cho căn môn (ii) xứ, chỉ cho cõi
āyūhana – việc tích lũy, sự tích lũy
ārakkha – sự bảo hộ
ārammaṇa – đối tượng [cảnh]
ārurpa – trạng thái vô sắc
āvajjana – hướng tâm
āvāsa – nơi ở (của chúng sanh)
āsava – lậu hoặc
āhāra – chất dinh dưỡng [vật thực]

itthatta – tình trạng (hiện tại) này
idappaccayatā – duyên tính đặc thù
indriya – căn [quyền]

uccheda – sự đoạn diệt, đoạn kiến
ucchedavāda – chủ thuyết đoạn kiến
uttāna – rõ ràng, cạn
uddesa – sự chỉ thị
upakappeti – cải hóa, (chuẩn bị cho, khiến cho thu được)
upanissaya – y chỉ duyên
upapajjati – phát sanh lại
upādāna – thủ
upekkhā – xả
uppattibhava – sinh hữu
uppāda – sự phát sinh
ubhatobhāgavimutta – được giải thoát theo cả hai cách

ekatta – sự đồng nhất, giống nhau

ekattakāyā ekattasaññino – thân giống nhau và tưởng giống nhau

okkanti – sự thụ thai

okkamati – đi vào, bước vào

kathā – sự giải thích, bài nói chuyện

kappa – kiếp [đại kiếp]

kamma – nghiệp, cũng không được dịch

kammabhava – nghiệp hữu

kalāpa – chùm

kaṣiṇa – không dịch, một dụng cụ dùng để tu tiên định

kāma – (i) dục giới; (ii) dục trần, dục lạc

kāya – thân

kāraṇa – lý do, nguyên nhân

kiṇṇa – chức năng, phận sự

kiriya – thuộc chức năng, duy tác (loại tâm)

kilesa – phiền não

kusala – bất thiện

khaṇa – khoảnh khắc, sát na

khandha – uẩn

khaya – sự diệt

gati – sanh thú, nơi thọ sanh

gandhabba – thần tiên [càn thất bà, những vị chuyên về lễ nhạc ở cảnh trời]

gambhīra – sâu

citta – tâm, tâm thức

cuti – sự chết, sự diệt vong

cetanā – tư

cetasika – nhân tố tâm lý, tâm sở, sở hữu tâm

cetovimutti – tâm giải thoát

chanda – dục

chandarāga – dục và tham

jarā – lão, già

jāti – sinh

jhāna – (không dịch) thiền

ñāṇa – trí

ñāta – được biết, sở tri

thiti – (i) (thức) trú; (ii) yếu tố cấu trúc; (iii) trụ

takkika – người lý luận

taṇhā – ái

tatha – như vậy, như thực

tathāgata – (không dịch) Như lai, bậc toàn hảo

tadārammana – (tâm) đăng ký, thập di

tiracchānayoṇi – cõi thú

tīraṇa – sự thẩm tra

diṭṭhi – kiến giải [thường ám chỉ micchādiṭṭhi, tà kiến, người dịch theo sát từ view, kiến giải, chớ không dịch là tà kiến giải hoặc tà kiến để không trái với dụng ý sâu sắc của ngài Bodhi, trừ trường hợp ngài nêu đích danh tà kiến]

diṭṭhigatika – người lý thuyết

dukkha – khổ, đau khổ, thuộc đau khổ

duggati – khổ cảnh [ác thú, nơi thọ sanh bất hạnh]

deva – chư thiên, những vị trời

desanā – lời dạy

dhamma – (không dịch) pháp, lời dạy của Đức Phật; (ii) hiện tượng; (iii) đối tượng của ý [cảnh pháp]; (iv) phụ thuộc (như là tiếp vĩ ngữ)

dhātu – giới, nguyên tố

nānatta – sự sai biệt, sai biệt

nānattakāyā nānattasaññino – thân khác nhau, tưởng khác nhau

nānattakāyā ekattasaññino – thân khác nhau, tưởng giống nhau

nāma – (i) danh, tinh thần; (ii) tên

nāma-rūpa – tinh thần-vật chất, danh-sắc

nidāna – nhân duyên, nguyên nhân

nimitta – tướng

niraya – địa ngục

nirutti – ngôn ngữ

nirodha – sự diệt

nivāsa – nơi cư trú

nissaraṇa – sự thoát ly

paccakkha – ý thức trực tiếp

paccatta – tự mình

paccaya – duyên

paccayākāra – nguyên lý duyên tính

paccay'uppanna – phát sanh do được trợ duyên, sở duyên

paccavekkhaṇā – (trí) phản khán

paccekabuddha – (không dịch) người được giác ngộ một cách đơn độc [vị độc giác]

pajānāti – hiểu rõ [tuệ tri]

paññatti – sự diễn tả [sự chế định]

paññapeti – diễn tả

paññā – tuệ, trí tuệ

paññāyati – được nhận biết

paññāvimutta – được giải thoát do tuệ

paññāvimutti – sự giải thoát do tuệ

paṭicca – tùy thuộc vào
paṭiccasamuppanna – do duyên khởi, do duyên sinh, được
 phát sanh tùy thuộc vào duyên
paṭiccasamuppāda – duyên khởi [lý duyên khởi]
paṭigha – (i) sự tác động, sự chạm vào; (ii) phần nộ
paṭibhāga – tợ (tướng)
paṭiloma – trình tự ngược
paṭivedha – sự quán triết
paṭisaṃvedana – kinh nghiệm
paṭisandhi – việc tục sinh
paṭiṭṭha – đã được một chỗ đứng [một cơ sở, một chỗ dựa
 vững chắc]
patha – đường lối
paramattha – tối thượng nghĩa [đệ nhất nghĩa đế, chơn đế]
parāmāsa – sự hiểu sai, sự chấp sai
parikkappanā – hành động kiến tạo của tâm trí
pariggaha – (i) sự chiếm hữu; (ii) sự nhận biết (các duyên)
pariccheda – sự phân định
pariññā – sự liễu tri
paritta – hữu hạn
parinibbāna – bát niết bàn, sự dập tắt
pariyesanā – sự theo đuổi
pavatti – (i) sự xảy ra; (ii) quá trình sinh tồn; (iii) sự áp dụng
paveṇī – dòng (các sắc pháp)
pasādarūpa – sắc thân kinh
pahāna – việc từ bỏ, sự từ bỏ
pāramī – sự toàn hảo [ba la mật, đáo bi ngàn, đến bờ kia]
puggala – cá nhân, người
puñña – phước
puthujjana – phàm phu
peta – ngựa quý
phala – trái cây, quả

phassa – xúc

bahiddhā – bên ngoài

bahussuta – đa văn, được nghe nhiều học rộng

brahma – phạm thiên

brahma-vihāra – phạm trú, vô lượng tâm [từ, bi, hỷ, xả]

buddha – Phật

bodhisatta – Bồ tát

bhaṅga – sự diệt

bhava – hữu

bhavaṅga – hộ kiếp

bhāva – bản chất, trạng thái

bhāvanā – sự tu tiên, sự phát triển

bhūta – (i) hiện hữu, trở thành; (ii) chúng sanh; (iii) nguyên tố sắc; (iv) quỷ thần

bheda – tan vỡ, phân chia

magga – đạo

macchariya – sự bỏn xẻn

manasikāra – sự chú ý, sự tác ý [không nên lầm với *cetanā* (tư), một tâm sở nổi bật trong 50 tâm sở hợp thể]

mano – ý

manussa – người, nhân loại

mamaṅkāra – quan niệm về của tôi

maraṇa – sự chết

māna – mạn, ngã mạn

mūla – căn bản, gốc rễ,

yakkha – yêu tinh [dạ xoa]

yoni – cách sinh

rāga – tham, ham muốn

rūpa – (i) sắc, vật chất; (ii) sắc giới; (iii) cảnh sắc

lakkhaṇa – tướng, đặc tính

lābha – lợi lộc

līnga – những đặc điểm

lobha – tham

vacana – sự phát biểu

vaṭṭa – luân chuyển (của vòng sinh tồn)

vattati – xoay chuyển, xoay vần

vatthu – cơ sở [vật]

vaya – hư hoại, diệt

vāda – chủ thuyết

vikkhambana – sự chế ngự

vicāra – tứ

viññāṇa – thức

viññāṇaṭṭhiti – thức trú

vitakka – tư tưởng, tầm

vinaya – (i) (không dịch) luật; (ii) sự loại trừ

vinicchaya – sự quyết định, hành động quyết định

vinipāta – đọa xú

vipariṇāma – sự thay đổi

vipassanā – quán

vipāka – kết quả, quả (của nghiệp)

vibhava – không hiện hữu, phi hữu

vimutta – được giải thoát

vimutti – sự giải thoát

vimokkha – sự giải thoát

virāga – biến diệt [ly tham, ly nhiễm]

vivaṭṭa – việc chấm dứt luân chuyển

visaya – lãnh vực

vivesa – khác biệt, phân biệt

vedanā – thọ

vedayita – những gì được cảm thọ, việc cảm thọ

vokkamati – hủy diệt

vokāra – cầu thành

vohāra – sự diễn đạt

saññāvedayitanirodha – sự diệt tưởng và thọ [thường gọi là diệt thọ tưởng định]

saṃsāra – [không dịch] vòng sinh tử, luân hồi, ta bà

sakadāgāmī – bậc nhất lai

sakkāyadiṭṭhi – thân kiến

saṅkhata – hữu vi

saṅkhāra – (i) tư hành (ii) hành, trong năm uẩn

saṅkhepa – nhóm

sacca – chân lý

sacchikaroti – thực chứng

saññā – tưởng

satipaṭṭhāna – nền tảng của niệm, niệm xứ

santati – tương tục

santāna – tương tục, sự diễn tiến của sắc pháp

santīraṇa – sự khảo sát (tâm)

sandhi – sự liên kết

sappaṭigha – tác động, va chạm

sabbaññutā – nhất thiết trí

sabhāva – thực tính

samatha – chỉ

samanupassati – suy tưởng, suy niệm

samaya – (i) dịp, thời điểm; (ii)

samādhī – định

samāpatti – sự chứng (thiền)

samuccati – thành hình

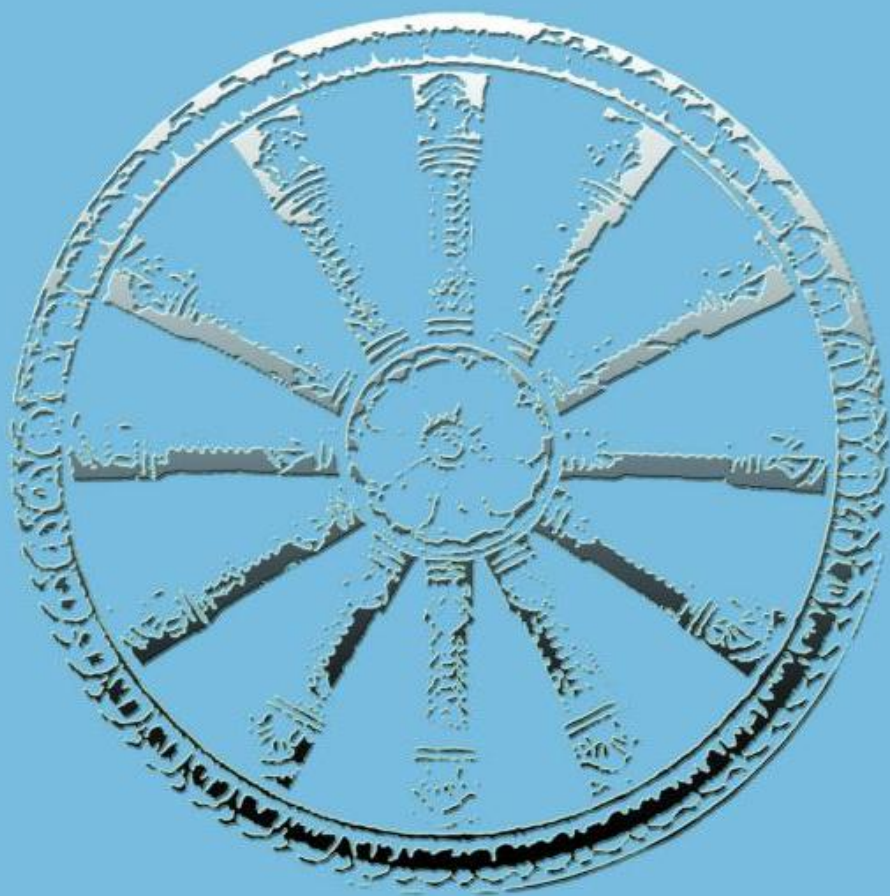
samuccheda – sự diệt

samudaya – sự tập khởi, sự sinh khởi
samudāgata – được duy trì, được tạo ra
samudācāra – sự ám ảnh
samosaraṇa – sự hội tụ
sampatīcchanna – sự tiếp thu (thức)
sambhava – sự sinh khởi
sambhūta – được sinh khởi
sammasanañāṇa – trí xem xét tỉ mỉ
sarasalakkhaṇa – tướng thiết yếu
saḷāyatana – sáu xứ
sassata – thường kiến
sassatavāda – chủ thuyết thường kiến
sahajāta – đồng sinh
sāvaka – thỉnh văn đệ tử
sīlabbatupādāna – giới cấm thủ
sukha – hạnh phúc, lạc
suññatā – trống không, không tính
subha – tịnh, vẻ đẹp
sotāpatti – nhập lưu
sotāpanna – bậc nhập lưu

hadayavatthu – ý vật
hetu – nhân, nhân căn bản



The Great Discourse on Causation



The Mahānidāna Sutta and its Commentaries
Translated by Bhikkhu Bodhi

THE GREAT DISCOURSE ON CAUSATION

The Mahānidāna Sutta, “The Great Discourse on Causation,” is the longest and most detailed of the Buddha’s discourses dealing with dependent arising (*paṭicca samuppāda*), a doctrine generally regarded as the key to his entire teaching. The Buddha often described dependent arising as deep, subtle and difficult to see, the special domain of noble wisdom. So when his close disciple Ānanda comes to him and suggests that this doctrine might not be as deep as it seems, the stage is set for a particularly profound and illuminating exposition of the Dhamma.

This book contains a translation of the Mahānidāna Sutta together with all the doctrinally important passages from its authorized commentary and subcommentary. A long introductory essay discusses the rich philosophical implications of the sutta; an appendix explains the treatment of dependent arising according to the Abhidhamma system of conditional relations.

The Translator

Bhikkhu Bodhi is the author, translator, and editor of many books on Theravada Buddhism. The most important of these are *The Discourse on the All-Embracing Net of Views* (1978), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (1993), *The Middle Length Discourses of the Buddha* (1995), *The Connected Discourses of the Buddha* (2000), *In the Buddha’s Words* (2005). He was the editor of the Buddhist Publication Society for many years and has been its president since 1988. He is currently residing in the USA.

ISBN 978-955-24-0117-6

BUDDHIST PUBLICATION SOCIETY INC.

BPS

P.O. Box 61, 54, Sangharaja Mawatha, Kandy, Sri Lanka
Tel: +94 81 2237283 Fax: +94 81 2223679
E-mail: bps@sitnet.lk Website: <http://www.bps.lk>

The Great Discourse on Causation

The Great Discourse on Causation

**The Mahānidāna Sutta and its
Commentaries**

Translated from the Pali by

Bhikkhu Bodhi

**Buddhist Publication Society
Kandy • Sri Lanka**

Buddhist Publication Society
P.O. Box 61
54, Sangharaja Mawatha
Kandy, Sri Lanka

Copyright © 1984, 1995 by Ven. Bhikkhu Bodhi
First Published in 1984
Second Edition 1995
Reprint 2000
This digital edition 2007

All rights reserved. Permission to reprint material contained in
this publication should be obtained from the publishers.

National Library of Sri Lanka –
Cataloguing-in-Publication Data

Bodhi himi
The great discourse on causation : the Mahanidana Sutta
and its commentaries / Bhikkhu Bodhi. – 2nd ed. – Kandy :
Buddhist Publication Society, 2000
140,xiip. ; 22cm. – First published in 1984

ISBN 955-24-0117-8

i.181.043 DDC 21ii. Title
1. Philosophy, Buddhist2. Buddhism

ISBN 955-24-0117-8

Typeset at BPS

CONTENTS

1.Primary Sources

- Dīgha Nikāya: Mahāvagga Pāli. Burmese Buddhasāsana Council edition; Rangoon, 1954.
- The Dīgha Nikāya. Edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. Volume II. London: Pali Text Society, 1903.
- Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī): Mahāvagga Aṭṭhakathā. Burmese Buddhasāsana Council edition; Rangoon, 1957.
- Dīgha Nikāya Ṭikā: Mahāvagga Ṭikā. Burmese Buddhasāsana Council edition; Rangoon, 1961.
- Dīghanikāyatṭhakathāṭikā Līnatthavaṇṇanā. Edited by Lily De Silva. Volumes I and II. London: Luzac and Company, Ltd. for the Pali Text Society, 1970.

II.Previous Translations Consulted

- Ñāṇamoli Thera. “The Mahānidāna Suttanta.” Unpublished manuscript translation.
- Rhys Davids, T.W. and C.A.F., trans. *Dialogues of the Buddha*, 5th ed., Part II. London: Luzac and Company, Ltd. for the Pali Text Society, 1966.

III.Other Related Works

- Bodhi, Bhikkhu, ed. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: BPS, 1993.
- Bodhi, Bhikkhu, trans. *The Discourse on the All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*. Kandy: BPS, 1978.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu, trans. *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhaddantācariya Buddhaghosa*, 4th ed. Kandy: BPS, 1979. Especially Chapter XVII.
- Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary*, 4th rev. ed. Kandy: BPS, 1980 (entries “Paccaya” and “Paṭiccasamuppāda”).
- Nyanatiloka. *A Guide through the Abhidhamma Piṭaka*, 3rd ed. Kandy: BPS, 1971. Appendix.
- Nyanatiloka. *The Significance of Dependent Origination*. (Wheel No. 140), Kandy: BPS, 1969.
- Piyadassi Thera. *Dependent Origination: Paṭicca Samuppāda*. (Wheel No. 15a/b), Kandy: BPS, 1959.
- Warder, A.K. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970. Chapter 5.

TRANSLATOR'S PREFACE

The present work follows the precedent set by my previous two works for making available in English major Pali Buddhist suttas accompanied by their classical commentaries.* It offers a translation of the Mahānidāna Sutta along with abundant selections from its principal exegetical texts, elucidating it from the Theravada Buddhist perspective. The Mahānidāna Sutta itself is the fifteenth sutta in the *Dīgha Nikāya*, the first division of the Sutta Piṭaka belonging to the Pali Canon. It is the longest discourse of the Buddha dealing with dependent arising (*paṭiccasamuppāda*), a topic pointed to by the Buddha himself as the central principle of his teaching. The word *nidāna* in the title shows up frequently in a chain of synonyms signifying the idea of cause. Within the text it has been rendered as “source,” the primary word “cause” being reserved for the more common *hetu*. But an intelligible rendering of the sutta’s title required that I take a little freedom with the terms, so there it has been translated “causation,” which certainly communicates the intended sense far more smoothly than anything that could have been derived from “source.” The prefix *mahā*, meaning “great,” is often added to the title of a long sutta, usually to distinguish it from a shorter sutta of the same name. But from the high regard with which the Mahānidāna Sutta is viewed within the Theravada Buddhist tradition, it seems unlikely that the compilers of the Pali Canon called it a “great discourse” merely as an indication of its length. Far more probably their intention was to emphasize the sutta’s own intrinsic greatness, which they saw in the profundity of its subject matter, the thoroughness of its exposition, and the wealth of its implications for an understanding of the human condition.

The exegetical texts on the sutta consist of a commentary and a subcommentary. The former is found in the *Sumaṅgalavilāsinī*, the complete commentary (*aṭṭhakathā*) to the *Dīgha Nikāya*. It is the work of the great Indian expositor Bhadantācariya Buddhaghosa, who composed it on the basis of the ancient Sinhala commentaries he studied at the Mahāvihāra in Sri Lanka in the fifth century C.E. The subcommentary (*ṭīkā*), written to clarify the primary

commentary and to carry further the explication of the sutta, is ascribed to Bhadantācariya Dhammapāla. He too was an Indian, a resident of Badaratittha near Madras, and probably lived in the century following Buddhaghosa. The commentary, in giving an account of dependent arising, could have been very much longer than it is, but one circumstance made a bulky work unnecessary. In his monumental treatise, the *Visuddhimagga*, Bhadantācariya Buddhaghosa had already written a full exposition of the subject, and thus, when he took up the commentary to the Mahānidāna Sutta, he did not have to repeat himself on every point but could focus his attention on the special issues raised by the sutta itself. As to the general problems posed by dependent arising, those he could deal with in a synoptical manner, sending the earnest student to the *Visuddhimagga* for details.

The format of this work is the same as that of my previous translations. The sutta is given first without comment and with only a few notes. This is followed by the commentarial section which, like those of the earlier works, has been composed selectively. My guiding principle has been to include everything of doctrinal importance, especially from the commentary, while omitting irrelevant digressions and side remarks as well as the copious grammatical and etymological clarifications inevitable in days when commentaries also functioned as Pali dictionaries. The passages selected from the two exegetical texts have been arranged according to the numerical divisions of the sutta. Thus the explanation for any sutta statement elucidated in the commentaries can be found by first looking up the corresponding passage number of the commentarial section and then locating the sutta statement itself, usually signalled by the capitalization of its key phrase. The page numbers of the PTS editions of the Dīgha Nikāya and of its commentary, the *Sumaṅgalavilāsinī*, are embedded in the text in square brackets. I did not include page references to the PTS edition of the Dīgha Nikāya Ṭīkā, as the margins of that work contain cross-references to the pages of the *Sumaṅgalavilāsinī* upon which the Ṭīkā is elaborating.

The Introduction explains the main principles of the sutta and explores some of the lines of thought stimulated by the Buddha's suggestive utterances. Though the first section of the

Introduction gives a short overview of dependent arising, the essay is not intended as a primer on the doctrine but generally presupposes prior familiarity with it gained from other reliable sources. As might be expected from a discourse spoken to demonstrate the full depth of dependent arising, the Mahānidāna Sutta contains several terse and very pithy passages the meaning of which is not at all evident; yet these are not directly elaborated upon either in other suttas or in the commentaries. Therefore, to uncover their meaning, a certain amount of individual interpretation was required, with reflection and intuition contributing as much to the conclusions arrived at as study of the texts. The results of these investigations may be seen particularly in the sections on contact, the “hidden vortex,” the “pathways for designations,” and in the expansion of the Buddha’s very concise arguments against the three “considerations of self.”

One prominent feature of the exegetical texts on the Mahānidāna Sutta called for special explanation on its own. This is their treatment of dependent arising according to the Abhidhamma system of conditional relations. If I had attempted to deal with this in the Introduction I would have had to digress too far from the main thread of the discussion and would have placed too great a burden on the essay. To avoid this I have added an appendix in which I devote to this method of treatment the separate attention it requires.

Though each reader will find his or her own way of approaching the material presented here, intensive study will probably be most fruitful if the sutta is read first by itself, a second time in conjunction with the introductory essay, and a third time in conjunction with the commentarial exegesis.

Bhikkhu Bodhi

LIST OF ABBREVIATIONS

A.	Aṅguttara Nikāya
Cy.	Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā (Commentary)
D.	Dīgha Nikāya
Dhs.	Dhammasaṅgaṇī
Dhs.A.	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī)
M.	Majjhima Nikāya
M. Nd.	Mahā Niddesa
Pṭs.	Paṭisambhidāmagga
Pug.	Puggalapaññatti
S.	Saṃyutta Nikāya
Sn.	Sutta Nipāta
Sub. Cy.	Dīgha Nikāya Ṭikā (Subcommentary)
Vin.	Vinaya Piṭaka
Vism.	Visuddhimagga

References to Vism. are followed by the chapter and section number of Bhikkhu Ñāṇamoli's translation, *The Path of Purification* (see Texts Used). Otherwise, all references are to Pali Text Society editions.

INTRODUCTION

Dependent Arising

In the Theravada Buddhist tradition the Mahānidāna Sutta is regarded as one of the profoundest discourses spoken by the Buddha. Its principal theme is *paṭiccasamuppāda*, “dependent arising,” and that immediately alerts us to its importance. For the Pali Canon makes it quite plain that dependent arising is not merely one strand of doctrine among others, but the radical insight at the heart of the Buddha’s teaching, the insight from which everything else unfolds. For the Buddha himself, during his period of struggle for enlightenment, dependent arising came as the astonishing, eye-opening discovery that ended his groping in the dark: “ ‘Arising, arising’—thus, bhikkhus, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, understanding, and light” (SN 12:65/S II 105). A series of suttas shows the same discovery to be the essence of each Buddha’s attainment of enlightenment (SN 13:4-10). Once enlightened, the mission of a Tathāgata, a Perfect One, is to proclaim dependent arising to the world (SN 12:20/S II 25–26). So often does the Buddha do this, in discourse after discourse, that dependent arising soon becomes regarded as the quintessence of his teaching. When the arahat Assaji was asked to state the Master’s message as concisely as possible, he said it was the doctrine that phenomena arise and cease through causes (Vin I 40). With a single sentence the Buddha dispels all doubt about the correctness of this summary: “He who sees dependent arising sees the Dhamma, he who sees the Dhamma sees dependent arising” (MN 28/M I 191).

The reason dependent arising is assigned so much weight lies in two essential contributions it makes to the teaching. First, it provides the teaching with its primary ontological principle, its key for understanding the nature of being. Second, it provides the framework that guides its programme for deliverance, a causal account of the origination and cessation of suffering. These two contributions, though

separable in thought, come together in the thesis that makes the Buddha's teaching a "doctrine of awakening": that suffering ultimately arises due to ignorance about the nature of being and ceases through wisdom, direct understanding of the nature of being.

The ontological principle contributed by dependent arising is, as its name suggests, the arising of phenomena in dependence on conditions. At a stroke this principle disposes of the notion of static self-contained entities and shows that the "texture" of being is through and through relational. Whatever comes into being originates through conditions, stands with the support of conditions, and ceases when its conditions cease. But dependent arising teaches something more rigorous than a simple assertion of general conditionality. What it teaches is *specific conditionality* (*idappaccayatā*), the arising of phenomena in dependence on specific conditions. This is an important point often overlooked in standard accounts of the doctrine. Specific conditionality correlates phenomena in so far as they belong to *types*. It holds that phenomena of a given type originate only through the conditions appropriate to that type, never in the absence of those conditions, never through the conditions appropriate to some other type. Thus dependent arising, as a teaching of specific conditionality, deals primarily with structures. It treats phenomena, not in terms of their isolated connections, but in terms of their patterns—recurrent patterns that exhibit the invariableness of law:

Bhikkhus, what is dependent arising? "With birth as condition aging and death come to be"—whether Tathāgatas arise or not, that element stands, that structuredness of phenomena, that fixed determination of phenomena, specific conditionality. That a Tathāgata awakens to and comprehends. Having awakened to it and comprehended it, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, reveals it, analyzes it, and clarifies it, saying: "See, bhikkhus, with birth as condition aging and death come to be." The reality in that, the undelusiveness, invariability, specific conditionality—this, bhikkhus, is called dependent arising. (SN 12:20/S II 25–6)

The basic formula for dependent arising appears in the suttas countless times: “When there is this, that comes to be; with the arising of this, that arises. When this is absent, that does not come to be; with the cessation of this, that ceases.”¹ This gives the principle in the abstract, stripped of any reference to a content. But the Buddha is not interested in abstract formulas devoid of content; for him content is all-important. His teaching is concerned with a problem—the problem of suffering (*dukkha*)—and with the task of bringing suffering to an end. Dependent arising is introduced because it is relevant to these concerns, indeed not merely relevant but indispensable. It defines the framework needed to understand the problem and also indicates the approach that must be taken if that problem is to be resolved.

The suffering with which the Buddha’s teaching is concerned has a far deeper meaning than personal unhappiness, discontent, or psychological stress. It includes these, but it goes beyond. The problem in its fullest measure is existential suffering, the suffering of bondage to the round of repeated birth and death. The round, the Buddha teaches, has been turning without beginning, and as long as it turns it inevitably brings “aging and death, sorrow, lamentation, pain, grief, and despair.” To gain deliverance from suffering, therefore, requires more than relief from its transient individual manifestations. It requires nothing short of total liberation from the round.

In order to end the round, the conditions that sustain it have to be eliminated; and to eliminate them it is necessary to know what they are, how they hold together, and what must be done to extinguish their causal force. Though the round has no first point, no cause outside itself, it does have a distinct generative structure, a set of conditions internal to itself which keeps it in motion. The teaching of dependent arising discloses this set of conditions. It lays them out in an interlocking sequence which makes it clear how existence repeatedly renews itself from within and how it will continue into the

1. *Imasmiṃ sati idaṃ hoti; imass’ uppādā idaṃ uppajjati. Imasmiṃ asati idaṃ na hoti; imassa nirodhā idaṃ nirujjhati* (e.g. SN 12:21/S II 28).

future through the continued activation of these causes. Most importantly, however, dependent arising shows that the round can be stopped. It traces the sequence of conditions to its most fundamental factors. Then it points out that these can be eliminated and that with their elimination the round of rebirths and its attendant suffering are brought to a halt.

As an account of the causal structure of the round, dependent arising appears in the suttas in diverse formulations. The fullest and most common contains twelve factors. The formula has two sides. One shows the sequence of origination, the other the sequence of cessation:

Bhikkhus, what is dependent arising? With ignorance as condition volitional formations come to be; with volitional formations as condition, consciousness; with consciousness as condition, mentality-materiality; with mentality-materiality as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact; with contact as condition, feeling; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging; with clinging as condition, existence; with existence as condition, birth; with birth as condition, aging and death, sorrow, lamentation, pain, grief, and despair come to be. Such is the origin of this entire mass of suffering. This, bhikkhus, is called dependent arising.

But with the remainderless fading away and cessation of ignorance volitional formations cease; with the cessation of volitional formations consciousness ceases; with the cessation of consciousness mentality-materiality ceases; with the cessation of mentality-materiality the six sense bases cease; with the cessation of the six sense bases contact ceases; with the cessation of contact feeling ceases; with the cessation of feeling craving ceases; with the cessation of craving clinging ceases; with the cessation of clinging existence ceases; with the cessation of existence birth ceases; with the cessation of birth, aging and death, sorrow, lamentation, pain, grief, and despair cease. Such is the cessation of this entire mass of suffering. (SN 12:1/S II 1-2)²

The prevailing interpretation regards the series as spanning three successive lives, the twelve factors representing the causal and resultant phases of these lives alternated to show the round's inherent capacity for self-regeneration. Thus ignorance and volitional formations represent the causal phase of the previous life which brought about existence in the present; the five factors from consciousness through feeling are their fruit, the resultant phase of the present life. Craving, clinging, and existence represent renewed causal activity in the present life; birth and aging and death sum up the resultant phase of the future life.

At the risk of oversimplification the sequence can be briefly explained as follows. Due to ignorance—formally defined as non-knowledge of the Four Noble Truths—a person engages in ethically motivated action, which may be wholesome or unwholesome, bodily, verbal, or mental. These actions, referred to here as volitional formations, constitute kamma. At the time of rebirth kamma conditions the re-arising of consciousness, which comes into being bringing along its psychophysical adjuncts, “mentality-materiality” (*nāma-rūpa*). In dependence on the psychophysical adjuncts, the six sense bases develop—the five outer senses and the mind-base. Through these, contact takes place between consciousness and its objects, and contact in turn conditions feeling. In response to feeling craving springs up, and if it grows firm, leads into clinging. Driven by clinging actions are performed with the potency to generate new existence. These actions, kamma backed by craving, eventually bring a new existence: birth followed by aging and death.

To prevent misunderstanding it has to be stressed that the distribution of the twelve factors into three lives is an expository device employed for the purpose of exhibiting the inner dynamics of the round. It should not be read as implying hard and fast divisions, for in lived experience the factors are

2. It will be noted that, as the twelvefold formula accounts for the origin and cessation of suffering, it offers an expanded version of the second and third noble truths. In fact, in one sutta (AN 3:61/A I 177) the two sides of the formula are stated in full as explanations of these two truths.

always intertwined. The past causes include craving, clinging, and existence, the present ones ignorance and volitional formations; the present resultants begin with birth and end in death, and future birth and death will be incurred by the same resultants. Moreover, the present resultant and causal phases should not be seen as temporally segregated from each other, as if assigned to different periods of life. Rather, through the entire course of life, they succeed one another with incredible rapidity in an alternating sequence of result and response. A past kamma ripens in present results; these trigger off new action; the action is followed by more results; and these are again followed by still more action. So it has gone on through time without beginning, and so it continues.

From this it is clear that dependent arising does not describe a set of causes somehow underlying experience, mysteriously hidden out of view. What it describes is the fundamental pattern of experience as such when enveloped by ignorance as to the basic truths about itself. This pattern is always present, always potentially accessible to our awareness, only without the guidance of the Buddha's teaching it will not be properly attended to, and thus will not be seen for what it is. It takes a Buddha to point out the startling truth that the basic pattern of experience is itself the source of our bondage, "the origin of this entire mass of suffering."

Cast and Setting

Among the many suttas on dependent arising spoken by the Buddha, the Mahānidāna Sutta is the longest and the most detailed; it is also perhaps the richest as a source of insights. Despite its length, however, the Mahānidāna Sutta does not give the most complete formal exposition of dependent arising. It lacks the abstract formula and a statement of the sequence of cessation. Moreover, its series of conditions omits three factors of the standard version: ignorance, volitional formations, and the six sense bases (*avijjā, saṅkhārā, salāyatana*). These omissions have led some scholars to suggest that the twelvefold formulation may be a later augmentation of a shorter original; but such suggestions remain purely conjectural, misleading, and objectionable on doctrinal and textual grounds. All in all, the omissions of the Mahānidāna

Sutta are more than compensated for by its detailed explanations, interesting digressions, and supplementary sections. Indeed, it might well be suspected, contrary to the thesis of historical development, that in the present sutta the Buddha has varied the usual exposition expressly to create an opportunity for such special methods of treatment.³

The sutta begins when the Venerable Ānanda, the Buddha's personal attendant, approaches the Master and exclaims that though dependent arising is deep and appears deep, to himself it seems "as clear as clear can be" (*uttānakuttānaka*). The Pali word *uttāna*, "clear," also means "shallow," and is sometimes contrasted with "deep" (*gambhīra*), as in the example given in the commentary. Thus Ānanda's words, though doubtlessly innocent and respectful in intent, confront the Buddha with a challenge. They call upon him to reconfirm the profundity of his teaching by demonstrating the depth of its most distinctive doctrine.

The Buddha first checks the Venerable Ānanda with the gentle admonition: "Do not say so, Ānanda! Do not say so, Ānanda!" These words, according to the commentary, intimate both praise and reproach. They praise Ānanda by implying his special qualities which enabled him to comprehend dependent arising so clearly: his accumulation of merit over many lives, his previous study, his attainment of stream-entry, his vast erudition. They reproach him by hinting at the limitations of his understanding: he could never have penetrated conditionality without the guidance of the Buddha; he still remains a stream-enterer barely past the entrance to the path; even when he reaches the final stage of arahatship he will not attain the knowledge of a chief disciple, a paccekabuddha, or a fully enlightened Buddha. In the sutta itself, after restraining the Venerable Ānanda, the Buddha corrects him by repeating his original statement on the profundity of dependent arising: "This dependent arising, Ānanda, is deep and it appears deep." The phrase about the deep appearance, the subcommentary says, is added to stress the fact that dependent arising is exclusively deep. We might perhaps understand the first phrase to refer to dependent arising as an

3. For a tabular comparison of the two versions, see Table 1.

objective principle, the second to refer to the verbal exposition of that principle. Together they indicate that dependent arising is deep both in essence and in manifestation.

The commentary takes up the Buddha's statement and amplifies it by explaining four respects in which dependent arising can be called deep: because of its depth of meaning, depth of phenomena, depth of teaching, and depth of penetration. As this fourfold analysis is found in several places in the commentaries, it merits some consideration. The first two kinds of depth apply in opposite ways to the link between each pair of factors. The "depth of meaning" (*atthagambhīratā*) applies to the link viewed from the standpoint of the effect looking back to its condition, the "depth of phenomena" (*dhammagambhīratā*) from the standpoint of the condition looking forward to its effect.⁴ Each standpoint highlights a different kind of profundity. In the former case the profundity lies in the invariable dependence of the effect on its condition: how the effect always comes into being and continues with the support of its condition, never in the absence of the condition. In the latter case the profundity consists in the efficacy of the condition: how it exercises its causative role in relation to its effect.

4. The two words *attha* and *dhamma* have been rendered here as "meaning" and "phenomena" for the sake of consistency with the rest of the translation and because that seems to be their intended literal meaning. Puzzlement may arise over the connection between the commentary's explanations of the two "depths" and the terms "meaning" and "phenomena." The key to this connection is found in the *Visuddhimagga* (XIV, 22–23), which in elucidating the two terms *atthapaṭisambhidā*, "analytical knowledge of meaning," and *dharmapaṭisambhidā*, "analytical knowledge of phenomena," explains *attha* as a term for the effect of a cause (*hetuphala*) and *dhamma* as a condition (*paccaya*). In support of this interpretation, the commentator quotes the *Vibhaṅga* (of the Abhidhamma Piṭaka): "Knowledge about aging and death is the analytical knowledge of meaning; knowledge about the origin of aging and death is the analytical knowledge of phenomena ... Knowledge about formations is the analytical knowledge of meaning; knowledge about the origin of formations is the analytical knowledge of phenomena."

The “depth of teaching” (*desanāgambhīratā*) refers to the diversity in methods used by the Buddha to expound dependent arising. The diversity is dictated by two considerations: first, by the complexity of the subject itself, which only reveals its multiple facets when illuminated from various angles; and second, by the persons being taught, who can only understand the teaching when its presentation is adapted to their needs and capacities. As the Buddha excels in both “eloquent exposition” and “skillful means,” the result is the great variety in his methods of teaching the doctrine.

The fourth kind of depth, “depth of penetration” (*paṭivedhagambhīratā*), derives its meaning from the exegetical term *sabhāva*, “intrinsic nature,” used in the commentaries to define the notion of *dhammā*, “phenomena.” Etymologically, the word *dhamma* means “that which supports”: according to the commentarial gloss of the word, what *dhammā* support is their own intrinsic nature.⁵ At the ontological level a *dhamma* and its intrinsic nature coincide: there is no fundamental difference in mode of being between a thing and its nature. But epistemological purposes allow a distinction to be drawn between them. The *dhamma* then becomes the phenomenon in its concreteness, the intrinsic nature the set of qualities it actualizes. The intrinsic nature includes both the “particular characteristic” (*visesalakkaṇa*), i.e. the qualities determining the *dhamma* as a thing of a particular sort—as earth element, as feeling, as volition, etc.—and the “general characteristics” (*sāmaññalakkaṇa*), the features it shares with other things, especially the triad of impermanence, suffering, and non-self. It is through the characteristics that the intrinsic nature of the *dhamma* is penetrated during the development of insight (*vipassanā*). Therefore, for each factor of dependent arising, the commentary enumerates the principal characteristics, which the subcommentary takes up for elucidation.

5. *Attano pana sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*. Dhs-a 39. Despite this definition, the commentaries allow to *dhamma* a wider range of meaning than to *sabhāva*. Thus there are *dhammā* which do not support a *sabhāva*, namely, certain conceptual entities and the attainment of cessation. See the note on the two terms by Nāṇamoli, *Vism*, VIII, n.68.

Shortly after his enlightenment, while still pondering whether or not to teach the Dhamma to others, the Buddha had realized that “a generation delighting in attachment” would meet difficulty in understanding dependent arising (MN 26/M I 167). Now, with the closing sentence of the introductory section, he states the consequence of not understanding it. Because it has not understood and penetrated “this Dhamma” of dependent arising, “this generation”—the world of living beings—has become entangled in defilements and wrong views and thus cannot escape from *saṃsāra*, the round of rebirths, “with its plane of misery, unfortunate destinations, and lower realms.” The statement confirms the depth of dependent arising even without need for further argument or discussion. The whole world of living beings revolves in the round of birth and death, repeatedly returning to the lower worlds, because of its failure to comprehend this one principle. The penetration of dependent arising therefore becomes a matter of the utmost urgency. It is the gateway to liberation through which all must pass who seek deliverance from the round.

Specific Conditionality

The rest of the sutta, according to the commentary, develops from the Buddha’s two pronouncements of §1: “this dependent arising is deep,” and “this generation has become like a tangled skein.” The former leads into the first main division of the sutta, the detailed account of dependent arising (§§2–22); the latter is followed up in the second main division, in which the Buddha undertakes a methodical investigation of views of self (§§23–32). All these sections are technically classified as “exposition of the round” (*vaṭṭakathā*); they illustrate the noble truths of suffering and its origin. But the Buddha also teaches the ending of the round (*vivaṭṭakathā*), the noble truths of the cessation of suffering and the path. These truths are shown elliptically in the third and final division of the sutta (§§33–35). They are represented by the arahat, the liberated one, who has disentangled the chain of conditions and passed beyond the confines of the round.

The Buddha begins his instruction proper with a short catechism on dependent arising intended to elicit the condition for each dependent factor in the series (§2). The catechism pursues the series in reverse order from aging and death being dependent on birth back to consciousness being dependent on mentality-materiality. He then states the entire sequence again in forward order, without the catechism, adding the regular refrain identifying the series as the origin of suffering (§3). This completes the brief account, conspicuous by the absence of three familiar factors—ignorance, volitional formations, and the six sense bases. There then follows a longer exposition in which the Buddha returns to each proposition of the original sequence and elaborates upon its meaning. His explanation serves three main purposes: (i) to elucidate the meaning of specific conditionality by showing what is involved when one phenomenon is called a specific condition for another; (ii) to facilitate a more precise understanding of dependent arising by analyzing the conditioning factors into their constituents; and (iii) to demonstrate how each condition contributes to the arising of the state dependent on it.

In the sutta the Buddha does not offer a formal definition of specific conditionality; even the abstract formula is not mentioned. But the explanation of the connection between each pair of factors suffices to make the underlying principle clear. Specific conditionality is a relationship of indispensability and dependency: the indispensability of the condition (e.g. birth) to the arisen state (e.g. aging and death), the dependency of the arisen state upon its condition. The sutta's explanation accentuates the minimal requirement for one phenomenon to be the condition for another. It shows conditionality determined negatively, as the impossibility of the dependent state appearing in the absence of its condition. Other suttas characterize conditionality in more positive terms, as a contributory influence passing from the condition to the dependent state. This much is already implied by the second phrase of the abstract formula: "With the arising of this, that arises." Elsewhere more is added. The condition originates (*samudaya*) the dependent state, provides it with a source (*nidāna*), generates it (*jātika*), gives it being (*pabhava*),

nourishes it (*āhāra*), acts as its foundation (*upanisā*), causes it to surge (*upayāpeti*).⁶ The commentaries, too, show their sensitivity to this twofold meaning of conditionality when they first define a condition as a state indispensable to another state's arising or presence, then add: "a condition has the characteristic of assisting, for any given state that assists the presence or arising of a given state is called the latter's condition" (*Vism XVII.68*).

When dependent arising is explained in terms of indispensability, this cautions us against interpreting it as a principle of causal necessitation. Though the condition may play an active causal role in arousing the dependent state, it does not necessitate the latter. In certain cases an inseparable bond connects the two, so that whenever one arises the other is bound to follow, e.g. birth is always followed by death. But there are other cases where such a bond is lacking, where the condition may occur without arousing the dependent state. As abstruse as this point may seem, it has the profoundest implications for a teaching of deliverance. For if dependent arising described a series in which each factor necessitated the next, the series could never be broken. All human effort directed to liberation would be futile and the round would have to turn forever. But a relationship of conditionality, unlike a necessitarian one, allows for a margin of freedom in responding to the condition.

The place in the sequence of conditions where that margin takes on the greatest importance is the link between feeling and craving. It is at that brief moment when the present resultant phase has come to a culmination in feeling, but the present causal phase has not yet begun, that the issue of bondage and liberation is decided. If the response to feeling is governed by ignorance and craving, the round continues to revolve; if the response replaces craving with restraint, mindfulness, and methodical attention, a movement is made in the direction of cessation.

Though the formula for dependent arising presents the factors in a linear sequence, this should not be taken to imply that they fit together in a temporally progressive chain of

6. See SN 12:11, 23, 27, 66, 69.

causes and effects. As was pointed out earlier, the selection of factors and their sequential arrangement are made from the instructional point of view, the purpose being to expose the inner dynamics of the round in order to demonstrate how to dismantle it. By resorting to abstraction, each phrase in the formula treats as a one-to-one bond what is in actuality a situation of immense complexity involving a multitude of conditions arousing and sustaining a multitude of dependent phenomena. In some cases a strong causal influence operates from one factor to another, in others the relation is one of mere necessary dependence. In some cases the formula describes a movement from condition to effect occupying time, even a succession of lives; in others it portrays a cross-section of events occurring at the same moment.

To clarify the relationship between each conditioning factor and its dependent state, the exegetical texts apply the system of twenty-four conditional relations set forth in the *Paṭṭhāna*, the seventh and last book of the Abhidhamma Piṭaka. The commentary does so summarily, generally mentioning only the major headings of conascence condition and decisive support condition; in more complicated cases it simply says that one is a condition for the other "in many ways." The subcommentary expands the summary, enumerating the types of conditions subsumed under the major headings and spelling out the "many ways." In the Appendix the twenty-four conditions have been briefly sketched and exemplified in their application to dependent arising. Thus here only the two main conditions will be discussed.

The conascence condition (*sahajāta-paccaya*) and decisive support condition (*upanissaya-paccaya*) are the primary examples of two contrasting kinds of conditional relationship, distinguished by their temporal mode. *Conascence* is the prototype of the tie between simultaneous phenomena, things sharing a common origination and cessation. It includes under itself such other conditions of the *Paṭṭhāna* system as mutuality, support, association, and presence; some of these are narrower in scope (e.g. mutuality), others broader (e.g. presence). *Decisive support* is the most prominent condition relating non-simultaneous phenomena. It signifies the powerful causal influence one thing may exert on another when they are

separated by an interval of time—either a moment's lapse (object decisive support), immediate succession (proximity decisive support), or an extended period (natural decisive support). There are other conditional relations which do not fall neatly under these two headings, but these two suffice to show the diversity possible in the interrelations of the factors of dependent arising. Such diversity precludes attempts to force these relations into a uniform mould either of simultaneity or succession, errors occasionally committed by earlier interpreters of the doctrine.

The Sequence of Conditions

In the Mahānidāna Sutta the Buddha expounds the sequence of conditions in reverse order. Conceptually there may be no difference in meaning whether the sequence is presented in forward order or in reverse. But the Buddha's exposition of the Dhamma has another purpose besides the bare communication of conceptual meaning. That purpose is to lead on: to arouse the will and set it moving towards the intended goal of the teaching, the cessation of suffering. The reverse order presentation of the sequence serves that purpose with an effectiveness unmatched by the other. The forward order presentation expounds dependent arising from the standpoint of completed comprehension: it is the Buddha revealing to others what he has himself fully fathomed from the bottom up. The reverse order presentation expounds the series from the standpoint of existential inquiry. It at once confronts the auditor with the problem of his being, then takes him on a step-by-step descent down the chain of conditions that underlies that problem. In so doing it recapitulates the process by which the Buddha himself discovered dependent arising, and thus tends to kindle a spark of the same enlightenment.⁷

The series begins with aging and death (*jarā-maraṇa*) as the epitome of the suffering inherent in sentient existence. This is the spur which awakens a sense of urgency and sets off the search for a solution. The statement that aging and death occur

7. See SN 12:65/S II 104–5.

with birth (*jāti*) as condition (§4) drives home the point that suffering is ineluctable. Merely to have come into being, to have taken up a body, is to be thrown irresistibly towards decline, decay, and death by nothing else than the passage of time itself. But the statement has another side: it points in the direction of a solution. Whatever suffering there is, all that is conditioned; it occurs in dependence on birth. If birth also is dependent on some condition, and that condition can be removed, then it would be possible to end all suffering. Birth is the first point in each individual existence, the moment of conception. But conception, the Buddha teaches, does not occur through biological causes alone; it also involves a stream of consciousness passing over from a previous life. Thus the inquiry into the specific condition for birth takes us back beyond the moment of conception into the life which preceded it.

The condition for birth, the Buddha says, is existence (*bhava*, §5). This he analyzes as threefold: sense-sphere existence (*kāma-bhava*), fine-material existence (*rūpa-bhava*), and immaterial existence (*arūpa-bhava*). Ordinarily these terms denote the realms of existence, the three tiers of *saṃsāra* into which rebirth can take place. But because rebirth into each realm is brought about by a particular kind of kamma, the word “existence,” according to the commentaries, comes to be transferred from the realm proper to the kamma conducing to rebirth into that realm. The two are distinguished as kamma-existence (*kamma-bhava*) and rebirth-existence (*uppatibhava*).⁸ Since rebirth-existence includes birth, the exegetical tradition interprets the existence that conditions birth as kamma-existence—the kamma of the previous life that generates the succeeding birth and sustains the vital forces throughout the

8. The distinction is explicitly drawn, with full definitions, in the *Vibhaṅga* (p.137). It does not seem to be stated as such in the suttas, but may have been based on such passages as the following: “If, Ānanda, there were no kamma ripening in the sense-sphere realm, would sense-sphere existence be discerned”? – “Certainly not, venerable sir” (AN 3:76/A I 223). The *Paṭisambhidāmagga*, too, treats *bhava*, in the context of dependent arising, as identifiable with volition, thus as kamma (Paṭis I 52).

entire span of life. Thus “sense-sphere existence” is the kamma leading to the sense-sphere realm, i.e. all unwholesome kamma and wholesome kamma short of the meditative attainments; “fine-material existence” is kamma leading to the fine-material realm, i.e. the four jhānas; “immaterial existence” is the kamma leading to the immaterial realm, i.e. the four immaterial attainments. As the kamma producing new existence obviously requires time before it can engender its results, existence is a condition for birth as a decisive support condition, not as a conascence condition.

The specific condition for existence in both aspects is clinging (*upādāna*): clinging to sense pleasures (*kām’upādāna*), clinging to views (*diṭṭh’upādāna*), clinging to precepts and observances (*sīlabbat’upādāna*), clinging to a doctrine of self (*attavād’upādāna*) (§6). The first is an intensification of sensual craving, the other three adherences to wrong views. In all its forms clinging has the sense of firm grasping (*daḷhagahaṇa*). This grasping induces motivated action and thus conditions kamma-existence. It also sustains the rebirth process whereby the accumulated kamma fructifies and thus it becomes a condition for rebirth-existence.⁹

The specific condition for clinging is craving (*taṇhā*). In the sutta craving has been subdivided in two ways: first, by way of its immediate object, into craving for each of the six sense objects (§7); second, by way of its projected aim, into craving for sense pleasures (*kāmatanḥā*), craving for existence (*bhavaṭanḥā*), and craving for non-existence (*vibhavaṭanḥā*) (§18). Sensual craving and clinging to sense pleasures signify the same mental factor, greed or lust (*lobha*), at different stages of intensity. The former is the initial desire for sense enjoyment, the latter the attachment which sets in through the repeated indulgence of the desire. Craving also gives rise to the clinging to views, generally to the view that favours its dominant urge. Thus craving for existence leads to a belief in the immortality of the soul, craving for non-existence to a theory of personal annihilation at death. Craving for sense pleasures can give rise either to an annihilationist view

9. See Appendix for a treatment of this link by way of the *Paṭṭhāna* system of conditions (pp.145–46).

justifying full indulgence here and now, or to an eternalist view promising a heaven of delights to those with the prudence to exercise present restraint.¹⁰

Craving can become a condition for clinging to sense pleasures only as a decisive support, since by their definitions a time lapse must separate the two. But it can condition the other three kinds of clinging under both headings. It is a decisive support when earlier craving leads to the subsequent adoption of a wrong view, a conascence condition when craving co-exists with the view being adhered to through its influence.

Craving, in turn, comes into being with feeling as condition. Feeling (*vedanā*) is the affective tone of experience—pleasure, pain, or neutral feeling—which occurs on every occasion of experience through any of the six sense faculties. Craving can arise in response to all three kinds of feeling: as the yearning for pleasant feeling, the wish to flee from painful feeling, or the relishing of the dull peace of neutral feeling. But its strong support is pleasant feeling. For craving “seeks enjoyment here and there,” and the enjoyment it seeks it finds in pleasant feeling. Pleasant feeling therefore becomes the “bait of the round” (*vaṭṭāmisā*) which maintains the insatiable drive for enjoyment.

In the usual sequence, immediately after eliciting feeling as the condition for craving, the Buddha brings in contact as the condition for feeling. Here, however, he introduces a variation. From feeling he returns to craving and then extracts from craving a new series of nine factors, each arising in dependence on its predecessor (§9). Craving leads to the *pursuit* of the objects desired, and through pursuit they are eventually gained. When *gained* one makes decisions about them: what is mine and what is yours, what is valuable and what disposable, how much I will keep and how much I will enjoy. Because of these *decisions*, thoughts of *desire and lust* arise. One develops *attachment* to the objects, adopts a *possessive* attitude towards them, and falls into *stinginess*, refusing to share things with others. Regarding everyone else

10. For a fuller discussion of the connection between craving and views, see Bodhi, *Net of Views*, pp. 32–34.

with fear and suspicion, one seeks to *safeguard* one's belongings. When such greed and fear become widespread, they need only a slight provocation to explode into the violence, conflicts, and immorality spoken of in the sutta as "various evil, unwholesome phenomena."

This summary makes the purpose of the digression clear: it is to show that the principle of dependent arising can be used to understand the origins of social disorder just as effectively as it can be used to understand the origins of individual suffering. Like all other problems, the ailments of society arise from causes, and these can be traced in a sequence leading from the manifestations to the underlying roots. The conclusion drawn from this inquiry is highly significant: the causes of social disharmony lie in the human mind and all stem ultimately from craving.¹¹ Thus craving turns out to be the origin of suffering in more ways than one. It brings about not only continued rebirth in saṃsāra with its personal pain and sorrow, but also the cupidity, selfishness, violence, and immorality that wreck all attempts to establish peace, cooperation, and social stability. The commentary labels the two sides of craving as "craving which is the root of the round" (*vaṭṭamūlabhūta taṇhā*) and "obsessional craving" (*samudācāra-taṇhā*). But it should be noted that the two expressions do not denote distinct types of craving; they simply point out different angles from which any given instance of craving can be viewed. For the craving that results in disorder and violence at the same time generates unwholesome kamma and maintains the round, while the craving for pleasure and existence that maintains the round also leads to the breakdown of social harmony.

Whether craving be viewed as a "root of the round" or as an obsession leading to greed and violence, it finds its

11. The Mahānidāna Sutta is not the only discourse of the Buddha which applies dependent arising to the analysis of societal problems. Some other suttas which investigate the chain of conditions underlying social disorder are the Sakkapañha Sutta (DN 21), the Mahādukkhakkhandha Sutta (MN 13), and the Kalahavivāda Sutta (Sn IV.11). Despite minor differences in formulation, the conclusions reached are the same.

condition in feeling. Thus the Buddha says, referring to these two aspects of craving: “These two phenomena, being a duality, converge into a unity in feeling.” Feeling, in turn, originates from contact (*phassa*). Contact is the “coming together” (*saṅgati*) of consciousness with an object through a sense faculty. The six sense faculties—eye, ear, nose, tongue, body, and mind—are the internal bases for contact; the corresponding six sense objects are the external bases. Contact is distinguished as sixfold by way of the internal bases (§19). Simultaneously with its arising, feeling also springs up, conditioned by contact under the heading of consciousness.

The next section of the discourse (§20) introduces another variation. In the standard exposition of dependent arising the sequence moves from contact to the six sense bases. In the Mahānidāna Sutta, however, the Buddha bypasses the six sense bases entirely and goes back a step to bring in mentality-materiality as the condition for contact. To dispel the perplexity this unfamiliar move might provoke, he then introduces a striking passage, not found elsewhere in the Canon, giving a methodical demonstration of his statement. As the passage employs several technical terms not defined either here or in other suttas, interpretation cannot be settled by scholarship alone but also requires reflection and intuition. Before turning to the new terms, however, it is best to review more familiar territory.

“Mentality-materiality” (*nāma-rūpa*) is a compound term usually used in the suttas to signify the psychophysical organism exclusive of consciousness, which serves as its condition. The suttas define the term analytically as follows:

What, bhikkhus, is mentality-materiality? Feeling, perception, volition, contact, attention—this is called mentality. The four primary elements and the material form derived from them—this is called materiality. Thus this mentality and this materiality are called mentality-materiality. (SN 12:2/S II 3–4)

When mentality-materiality is correlated with the five ā, materiality is identified with the aggregate of material form (*rūpa*), mentality with the three aggregates of feeling (*vedanā*), perception (*saññā*), and mental formations (*saṅkhārā*).¹²

Occasionally in the suttas the range of the term is extended to include the external sense bases as well: "This body and external mentality-materiality, these are a duality. Dependent on this duality there is contact" (SN 12:19/S II 24). In such cases mentality-materiality becomes the entire experiential situation available to consciousness, the sentient organism together with its objective spheres.

"Designation-contact" (*adhivacanasamphassa*) and "impingement-contact" (*paṭighasamphassa*) are two terms peculiar to the present sutta. The commentary identifies the former with mind-contact, the latter with the five kinds of sense contact, but it does not explore the special meanings attached to these terms. The significance emerges from the Buddha's argument demonstrating how mentality-materiality is the condition for contact. The Buddha says that designation-contact is impossible in the material body (*rūpakāya*) when those qualities distinctive of the mental body (*nāmakāya*) are absent, and impingement-contact is impossible in the mental body when those qualities distinctive of the material body are absent. Thus each kind of contact, in the way stipulated, depends upon both the mental body and the material body. As mentality and materiality are here described as bodies, it is clear that they are intended in the narrower sense, as two sides of the sentient organism, rather than in the broader sense as including the objective sphere.

The argument points to the special role of contact as the meeting ground of mind and the world. Though all experience involves the union of mind and the world, of consciousness and its objects, contact represents this union most eminently. By its very definition it requires an external base (the object),

12. Vism XVII.187. According to commentarial etymology, the mental factors are called *nāma* because of their bending (*namana*) towards the object in the act of apprehending it. The commentaries also incorporate consciousness into *nāma* on the ground that it too cognizes by bending towards the object. Though *nāma* literally means "name," to use that as a rendering in the present context would be misleading. However, when the mental body is said to be necessary for "designation-contact," this shows that a connection between the original sense of "name" and the doctrinal sense of "mentality" still remains in view.

an internal base (the sense faculty), and consciousness (which, from its own perspective, is always internal to itself). But experience is a two-way street, and the union represented by contact can result from movement in either direction: from the mind outwards towards the world or from the world inwards towards the mind. Outward movement occurs on occasions of mind-consciousness, when conceptual and volitional activity prevail; inward movement occurs on occasions of sense consciousness, when the mind's relation to the objects is one of passive receptivity.¹³

Outward movement begins with designation, the act of naming. By ascribing names the mind organizes the raw data of experience into a coherent picture of the world. It fits things into its conceptual schemes, evaluates them, and subordinates them to its aims. But designation cannot take place in a material body devoid of mentality. It requires the mental body to concoct and ascribe the labels, and each of the mental factors contributes its share. Even slight shades of difference between them show up in the chosen designation. Thus a difference in feeling may decide whether a person is called "friend" or "foe," a difference in perception whether a fruit is considered "ripe" or "unripe," a difference in volition whether a plank of wood is designated "future door" or "future tabletop," a difference in attention whether a distant object is

13. To forestall a misunderstanding which might arise over the ensuing discussion, it should be pointed out here that mind-consciousness is not exclusively introspective, concerned solely with abstract ideas, images, and judgements. Besides arising through the mind-door with purely ideational objects, it can also arise through the physical sense doors taking the five sense data as objects. All conceptual operations, including the designation and evaluation of sense experience, are the work of mind-consciousness. The five kinds of sense consciousness have the sole function of apprehending their respective sense objects, which they then make available to mind-consciousness for categorization and comprehension. "These five faculties—the faculties of eye, ear, nose, tongue, and body—have different domains, different objects, and do not experience each others' objective domains. The mind is the resort of these five faculties, and mind experiences their objective domains" (MN 43/I 295).

designated “moving” or “stationary.” When the designation is ascribed to the object, a union takes place of the designating consciousness with the designated object via the designation. That union is called “designation-contact.” As the discourse unfolds, we will see that the process of designation acquires an increasingly more prominent role.

Designation-contact, as applied to external objects, presupposes sense perception to bring those objects into range of the designating consciousness. Sense perception begins with “impingement” (*paṭigha*), a technical term signifying the impact of an object on a sense faculty. When this impact is strong enough, a sense consciousness arises based on the appropriate sense faculty. The union that takes place when consciousness encounters the impinging object is termed “impingement-contact.” Though properly belonging to mentality, impingement-contact cannot occur in the mental body alone. By definition it is contact occurring through the physical sense faculties, and thus it requires the material body to provide the internal bases for its arising.

The two terms, impingement and designation, have a fundamental importance which ties them to dependent arising as a whole. They again indicate the basic oscillatory pattern of experience referred to earlier, its movement back and forth between the phases of reception and response. The receptive phase sees the maturation of the kammic inflow from the past; it is represented here by impingement issuing in sense consciousness. The responsive phase involves the formation of new kamma; it is represented by designation issuing in action. Each impinging object elicits from the mind an appropriate designation, and this sparks off an action considered the fitting response. Thus the relationship between impingement and designation depicts in cognitive terms the same situation depicted in conative terms by feeling and craving; the regeneration of the round of existence through present activity building upon the kammic inheritance from the past.

The Buddha’s demonstration continues by way of synthesis. Without the mental factors there could be no designation-contact, and without the material body with its sense faculties there could be no impingement-contact. Thus in the absence of both the mental body and the material body

neither kind of contact could be discerned. The conclusion follows that contact is dependent on mentality-materiality, hence that mentality-materiality is the condition for contact.¹⁴

One puzzle posed by this passage remains. In formulating his questions, it would have been quite sufficient for the Buddha to have worded the hypothetical clause simply in terms of the absence of the intended subject, e.g. "If the mental body were absent, ..." or "If the material body were absent, ..." etc. Instead, quite uncharacteristically, he uses the more complex phrasing: "If those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description ... were all absent...." The question arises, then, why the Buddha resorts to this complicated mode of expression instead of using the simpler, more direct phrasing. Later developments in the sutta suggest an answer, but to discuss it we will have to wait until we come to them.

The Hidden Vortex

The next two paragraphs (§§21–22) bring the investigation of dependent arising to a climax by revealing a "hidden vortex" underlying the entire process of saṃsāric becoming.¹⁵ This hidden vortex is the reciprocal conditionality of consciousness and mentality-materiality. The Buddha first establishes consciousness as the specific condition for mentality-materiality by demonstrating that it is indispensable to the latter at four different times: at conception, during gestation, at the time of emerging from the womb, and during the course of life (§21). Consciousness is already a condition at the moment of conception since mentality-materiality can "take shape in the womb," i.e. form into an embryo, only if consciousness has

14. It should be noted that although there can be no designation-contact *in the material body* without both mentality and materiality, there can be designation-contact in the mental body alone, apart from materiality, namely, in the four immaterial planes of existence. However, the converse does not hold. Since contact is a factor of the mental body there can be no contact of either kind in a bare material body devoid of mentality.

15. The image of a vortex is suggested by Bhikkhu Ñāṇananda, *The Magic of the Mind* (BPS, 1974), pp. 25ff.

“descended into the womb.” The description of consciousness as descending is metaphorical; it should not be taken literally as implying that consciousness is a self-identical entity which transmigrates from one life to another. The Buddha expressly repudiates the view that “it is this same consciousness that travels and traverses (the round of rebirths)” (MN 38/M I 258). Consciousness occurs by way of process. It is not an ongoing subject but a series of transitory acts of cognition arising and passing away through conditions. Each act is particular and discrete—an occasion of eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, or mind-consciousness. Based on its sense faculty it performs its function of cognizing the object, then gives way to the next act of consciousness, which arises in immediate succession.

But though metaphorical, the phrase “descent of consciousness” makes an important point. It indicates that at conception consciousness does not arise totally anew, spontaneously, without antecedents, but occurs as a moment in a “continuum of consciousness” which has been proceeding uninterruptedly from one life to another through beginningless time. If, at the time the man and woman sexually unite, no such continuum of consciousness is available, kammically attuned to the situation, conception will not occur and there will be no formation of the embryo (MN 38/M I 266). In the commentaries the first occasion of consciousness in a new life is called the “rebirth-linking consciousness” (*paṭisandhivīñāṇa*). It is given this name because it “links together” the new existence with the previous one, and thereby with the entire past history of the series. Generated by a kammically formative consciousness of the previous life, it brings with it into the new life the whole stock of dispositions, character tendencies, and kamma accumulations impressed upon the continuum. At the moment the rebirth consciousness springs up in the womb, the other four aggregates comprised in mentality-materiality arise along with it. The fertilized ovum becomes the nucleus for the material body; consciousness itself directly brings along the factors of the mental body. Once locked together at conception, consciousness sustains mentality-materiality throughout the

remainder of the life-span. Without it the body would collapse into a mass of lifeless matter and the mental factors would become totally defunct.

But the relationship between the two is not one-sided. To show this, the Buddha alters his regular exposition of dependent arising. Instead of taking the series back as usual to volitional formations and ignorance, he reverses his last statement and says: "With mentality-materiality as condition there is consciousness" (§22). Just as the embryo cannot form unless consciousness "descends" into the womb, so consciousness cannot initiate the new existence in the womb unless it "gains a footing" in mentality-materiality. Further, consciousness requires mentality-materiality not only at conception, but all throughout life. It depends on a vital functioning body with its brain, nervous system, and sense faculties. It also depends on the mental body, as there can be no cognition of an object without the more specialized functions performed by contact, feeling, perception, volition, attention, and the rest. Thus consciousness stands upon the whole complex of mentality-materiality, subject to the latter's fluctuations: "With the arising of mentality-materiality consciousness arises, with the ceasing of mentality-materiality consciousness ceases" (SN 22:56/S III 61).

This disclosure of the essential interdependence of consciousness and mentality-materiality has momentous consequences for religious and philosophical thought. It provides the philosophical "middle way" between the views of eternalism and annihilationism, the two extremes which polarize man's thinking on the nature of his being. Each side of the conditioning relationship, while balancing the other, at the same time cancels out one of the two extremes by correcting its underlying error.

The declaration that consciousness depends on mentality-materiality counters the extreme of eternalism, the supposition that the person contains an indestructible, unchanging essence that can be regarded as a permanent self. Of all man's faculties, it is consciousness that most readily lends itself to the eternalist assumption, for a reason not difficult to understand. Everything within experience is seen to change, but the knowing of change remains constant and thus (to the reflective

worldling) seems to require a constant knower, one who knows but does not change. This changeless knower must be the most fundamental factor in the act of knowing, and consciousness appears to fulfil this role best. For in reflection the other faculties, bodily and mental, all point to consciousness as their mainstay and support, while consciousness does not point to anything more basic than itself. Thus consciousness is cast in the role of the changeless self-existent subject, to be seized upon by the eternalist philosopher as the transcendental ego, by the religious thinker as the immortal soul.¹⁶ Once consciousness is so apotheosized, the other factors of the personality come to be regarded as its appendages, limiting adjuncts which obscure its intrinsic purity. From this the conclusion is drawn that if consciousness could only be separated from its appendages it would abide forever in its own eternal essence—for the monistic thinker as the universal self or the undifferentiated absolute, for the theist as the purified soul ready for union with God. To achieve this separation then becomes the goal of spiritual endeavour, approached via the religious system's specific disciplines.

The Buddha's revelation of the dependent nature of consciousness pulls the ground away from all idealistic

16. From the variety of formulated views of self, as will be seen below, it is clear that in principle anything in the personality can be identified as self. But for the spiritually sensitive worldling, consciousness is the prime candidate, as the Buddha indicates: "Bhikkhus, the uninstructed worldling can become disenchanted with this body; he can become dispassionate towards it and liberated from it.... But that which is called mind, mentation, and consciousness, with that he cannot become disenchanted; he cannot become dispassionate towards it and liberated from it. For what reason? Because for a long time, bhikkhus, the uninstructed worldling has been attached to this, has appropriated it, and has misapprehended it thus: 'This is mine, this I am, this is my self.' " (SN 12:61/S II 94). The fourth partial-eternalist view of the Brahmajāla Sutta (DN 1/D I 21), too, regards the five physical faculties as an impermanent self, "mind, mentation, and consciousness" (*citta, mano, viññāṇa*) as a permanent and changeless self which "will remain the same just like eternity itself" (see *Net of Views*, p. 69, §49).

attempts to make it an eternal self. In his own quest for enlightenment the Buddha-to-be refused to stop with consciousness as an impenetrable final term of inquiry. After he had pursued the sequence of conditions back to consciousness, he asked one further question, a question which for his time must have been incredibly bold: "What is the condition for consciousness?" And the answer came: "Then, bhikkhus, through methodical attention I comprehended with wisdom: 'When there is mentality-materiality consciousness comes to be. With mentality-materiality as condition there is consciousness.... This consciousness turns back from mentality-materiality, it does not go beyond' " (SN 12:65/S II 104).

Consciousness appears as an enduring subject due to lack of attention. When it is mindfully examined the appearance of lastingness is dissolved by the perception of its impermanence. Consciousness constantly arises and falls, and each new arising occurs through conditions: "In many ways the Exalted One has said that consciousness is dependently arisen. Apart from conditions there is no origination of consciousness" (MN 38/M I 258). In every phase of its being consciousness is dependent on its adjuncts, without which it could not stand: "Bhikkhus, though some recluse or brahmin might say: 'Apart from material form, apart from feeling, apart from perception, apart from mental formations, I will describe the coming and going of consciousness, its passing away and re-arising, its growth, development, and maturation'—that is impossible" (MN 102/M II 230). Consciousness "turns back" from mentality-materiality and "does not go beyond" in that it does not reach back to an absolute and indestructible mode of being. Far from releasing consciousness into eternity, the removal of mentality-materiality brings only the end of consciousness itself: "With the cessation of mentality-materiality consciousness ceases." For this reason, instead of seizing upon consciousness as the inalienable core of his being, the noble disciple of the Buddha contemplates it in a different light: "Whatever there is included in consciousness, he considers it as impermanent, as suffering, as a disease, a blister or a dart, as misery, as affliction, as alien, as disintegrating, as non-self" (MN 64/M I 435).

Taken by itself, the statement that consciousness is dependent upon mentality-materiality (especially materiality) might be understood to suggest the nihilistic view that individual existence utterly terminates at death. For if consciousness requires the living body as support, and the body perishes with death, it would seem to follow that death brings the end of consciousness. There would then be no kammic efficacy of action, no fruition of good and evil deeds, and thus no solid basis for morality. To counter this error, the other proposition has to be taken into account: "With consciousness as condition there is mentality-materiality." Consciousness commences each existence. It is the first and primary factor which sets the new life going and without it conception could not occur at all. Consciousness is compared to the seed for the generation of new existence (AN 3:76/A I 223), and this comparison gives us the key for understanding its indispensable role. Just as the seed which sprouts into a young tree must come from a previous tree, so the "seed" of consciousness which starts the new life must come from consciousness in a previous life. What drives consciousness from one existence to another are the defilements of ignorance and craving; what gives it direction, determining it to particular forms of existence, are the volitions constituting kamma. These conditions brought consciousness from the past life into the present life, and as long as they remain operative they will propel it into a future life. The continuum of consciousness will again spring up established on a new physical base, and in that continuum kamma will find the field to bear its fruits. When the reciprocal conditionality of consciousness and its psychophysical adjuncts is properly understood, neither eternalism nor annihilationism can win assent.

Thus, locked in their vortical interplay, consciousness and mentality-materiality support each other, feed each other, and drive each other on, generating out of their union the whole series of dependently arisen states ending in aging and death. No matter how far back the round is traced into the past the same situation prevails: one will find only consciousness and mentality-materiality in mutual dependence, infected by ignorance and craving—never a first point when they began,

never a time before which they were not. Again, no matter how far forward the round continues into the future, it will still be constituted by the same pair bound together as reciprocal conditions. The two in union are at once the ground of all existence and the “stuff” of all existence. In any attempt to explain the round they are the final terms of explanation.

This is the purport of the Buddha’s words (§22): “It is to this extent that one can be born, age, and die, pass away and re-arise ... to this extent that the round turns for describing this state of being, that is, when there is mentality-materiality together with consciousness.” The subcommentary succinctly conveys the sense of this statement in its gloss on the phrase “to this extent” (“by this much”): “Not through anything else besides this, through a self having the intrinsic nature of a subject or agent or through a creator God, etc.” (p. 117).

The Pathway for Designation

The concluding sentence of §22 contains another statement whose implications and connection with the discourse as a whole require exploration: “(it is) to this extent that there is a pathway for designation, to this extent that there is a pathway for language, to this extent that there is a pathway for description, ... that is, when there is mentality-materiality together with consciousness.” As usual, the first step in unravelling the meaning is the elucidation of terms. “Designation” (*adhiṇvācana*), “language” (*nirutti*), and “description” (*paññatti*), according to the subcommentary, are near synonyms signifying, with minor differences of nuance, verbal statements expressive of meaning. The “pathway” (*patha*) for designation, language, and description is the domain to which they apply, their objective basis. This, the commentary says, is the same in all three cases—the five aggregates, spoken of here as “mentality-materiality together with consciousness.”¹⁷ Thus the passage can be taken to concern, in some elliptical way, the relation between concepts, language, and reality. But still the question remains as to the relevance of this to an exposition of the round.

To bring that relevance to light it is necessary to investigate briefly the nature of reference, the act which

establishes connections between words and things. Designation, language, and description are the tools of reference, enabling us to interpret and evaluate our experience privately to ourselves and to communicate our thoughts to others. These tools of reference require referents. As means of designating, discussing, and describing, they necessarily point beyond themselves to a world of referents which they designate, discuss, and describe. That world is “the pathway for designation, language, and description.” But reference involves more than simply the indicating of a referent. It also involves signification, the ascribing of meaning to the referent. While the referent provides the locus for meaning, the meaning itself is contributed by the mind making the reference. The section on contact should be recalled, where it was shown that designation depends upon the mental body.¹⁸ It is in the mental body that designations, linguistic expressions, and descriptions take shape, and from there that they are ascribed, end-products of a complex process drawing upon the contributions of many individual mental factors.

Like photographs turned out by a camera, the conceptual and verbal symbols that issue from the mental body can be no more accurate in representing actuality than the instrument which creates them is accurate in recording actuality. Distortion occurring in the process of cognition is bound to infiltrate the act of reference and leave its mark upon the

17. A sutta in the Saṃyutta Nikāya (SN 22:62/S III 71–73) confirms this identification. It speaks of three “pathways for language, designation, and description”: the five aggregates which have ceased constitute the pathway for the designation “was” (*ahosi*); those aggregates which have not yet arisen constitute the pathway for the designation “will be” (*bhavissati*); and those which have presently arisen constitute the pathway for the designation “is” (*atthi*). As the five aggregates include all phenomena whether internal or external, mentality-materiality here must be intended in the comprehensive sense, as including the outer sense bases as well.

18. The Cūḷavedalla Sutta (MN 44/M I 301) expresses the same idea thus: “Having previously applied thought and sustained thought, afterwards one breaks out into speech. Therefore applied thought and sustained thought are verbal formations.”

conceptual scheme through which experience is interpreted. When feeling is seized upon as food for desire, when perception becomes a scanning device for finding pleasure and avoiding threats to the ego, when volition is driven by greed and hate and attention flits about unsteadily, one can hardly expect the mental body to mirror the world “as it really is” in flawlessly precise concepts and expressions. To the contrary, the system of references that results will be a muddled one, reflecting the individual’s biases, presuppositions, and wayward emotions as much as the things they refer to. Even when the assignment of meanings to terms conforms to the conventions governing their use, that is no guarantee against aberrant references; for often these conventions stem from and reinforce unrecognized common error, the “collective hallucinations” of the world.

Of all the tools of reference a person may use, those of greatest importance to himself are the ones that enable him to establish and confirm his sense of his own identity. These are the designations “mine,” “I am,” and “my self.” In the Buddha’s teaching such ideas and all related notions, in the way they are ordinarily entertained, are regarded as conceptual expressions of the ego-consciousness. They are fabrications of the mind (*mathita*), subjective conceivings (*maññita*), conceptual proliferations (*papañcita*) grounded in ignorance, craving, and clinging. But the “uninstructed worldling” (*assutavā puthujjana*), the individual unlearned and untrained in the Buddha’s teaching, does not even suspect their falsity. Not knowing that their real origins are purely internal, he assumes they simply duplicate in thought what exists as concrete fact. Thus he takes them to possess objectively the meaning he ascribes to them, as standing for a self and its belongings. Caught up in his own deception, he then makes use of these notions as instruments of appropriation and identification. Through the designation “mine” he establishes a territory over which he claims control, through the designations “I am” and “my self” he establishes an identity upon which he builds his conceits and views.

The objects of these conceptual and verbal manipulations are the five aggregates. These are the referents, the “pathway for designation,” to which the worldling’s references

necessarily refer: “There being material form, feeling, perception, mental formations, and consciousness, bhikkhus, it is referring to them, adhering to them (*upādāya abhinivissa*), that one considers ‘This is mine, this I am, this is my self’” (SN 22:150/S III 181–83). Correct designation requires that the referent be designated without overshooting its real nature by attributing to it some significance it does not have. But the worldling’s cognitive processes, being under the dominion of ignorance, do not present things as they are in themselves. They present them in distorted forms fashioned by the defilements at work behind his cognition. Therefore, when he refers to the referents in thought and speech, his references are loaded with a charge of meaning deriving from their subjective roots. In his reflection upon his immediate experience he does not see simply material form, feeling, perception, mental formations, and consciousness. He reads his designations into the referents and comes up with: “Material form which is mine, which I am. Feeling ... perception ... mental formations ... consciousness which is mine, which I am” (see SN 22:1/S III 3–4).

Since the worldling already sees a self when he considers his experience analytically, when he encounters dependent arising—which describes experience dynamically—he inevitably views it through the same distorting lens:

(The Exalted One said:) “With the six sense bases as condition contact comes to be.”—“Venerable sir, who makes contact?”—“Not a proper question. I do not say ‘One makes contact.’ If I should say ‘One makes contact,’ it would be proper to ask: ‘Who makes contact?’ But I do not say this. Since I do not say this the proper question to ask me is: ‘Through what condition does contact come to be?’ To this the proper answer is: ‘With the six sense bases as condition contact comes to be. With contact as condition feeling comes to be.’”—“Venerable sir, who feels?” (SN 12:12/S II 13)

So it goes on, all the way down the line. He sees *someone* who craves, who clings, who exists, who is born, who ages, who dies. He holds: “Aging and death are one thing, the one to whom they occur is another. Birth is one thing, the one to

whom it occurs is another" (SN 12:35/S II 61). For him the whole vortical interplay of consciousness and mentality-materiality seems to revolve around a stable centre, the "who" to whom it is happening. What he does not see and cannot see, as long as he remains immersed in his assumptions, is: "to this extent the round turns for describing this state of being, that is, when there is mentality-materiality together with consciousness."

With this we come upon the reason why the Buddha declares dependent arising to be so deep and difficult to understand. It is deep and difficult not simply because it describes the causal pattern governing the round, but because it describes that pattern in terms of bare conditions and conditioned phenomena without reference to a self. The challenge is to see that whatever happens in the course of existence is merely a conditioned event happening through conditions in a continuum of dependently arisen phenomena. It is not happening *to* anyone. There is no agent behind the actions, no knower behind the knowing, no transmigrating self passing through the round. What binds the factors of experience together, at any given moment and from moment to moment, is the principle of dependent arising itself: "When there is this, that comes to be; with the arising of this, that arises." This itself is sufficient because this by itself is adequate and complete.

By pointing to the juncture of consciousness and mentality-materiality as the pathway for designation, language, and description, the Buddha delimits the final domain of reference as the phenomena comprised in dependent arising. All concepts, words, and linguistic expressions emerge from these and all ultimately refer back to them. This includes such designations as "mine," "I," and "self," as well as the more elaborate verbal formulations employing them. Though such terms seem to imply a self as their referent, if that self is sought for it cannot be found. All that is found as the final referents are the five aggregates, and when these are methodically examined they fail to exhibit the qualities that would qualify them as self. Selfhood implies permanence, autonomy, and mastery over things; the five

aggregates all turn out to be impermanent, conditioned, and unmasterable.

However, though a self and its belongings cannot be discovered, the conclusion does not follow that such words as “mine,” “I,” and “self” are to be proscribed. These words and their derivatives have a perfectly legitimate, even necessary, use as tools of communication. They are index terms for referring to situations too complex for full descriptions phrased exclusively in terms of “bare phenomena.” The Buddha and his disciples use them in their speech as freely as anyone else; but when used by them these terms do not betray underlying attitudes of craving, conceit, and wrong views, as is generally the case with their employment by others. For them the terms are entirely divested of their subjective overtones, used with a recognition of their purely referential function: “These, Citta, are merely names, expressions, turns of speech, designations in common use in the world. And of these a Tathāgata makes use, indeed, but he does not misapprehend them” (DN 9/D I 201–2).

The foregoing discussion suggests an answer to a puzzle mentioned earlier but left unresolved—that concerning the Buddha’s manner of formulating his questions about the conditions for contact (see above p. 22). The complex phrasing may be taken to imply a distinction between two kinds of entities: the fully actual phenomena pertaining to the “pathways for designation, language, and description” and the mental constructs derivative upon them.¹⁹ The fully actual phenomena are things endowed with their own intrinsic natures (*sabhāva*); that is, the five aggregates. These things exist quite independently of conceptualization. They might be apprehended in thought and designated and described by words, but they do not depend upon thought and verbal expression for their being. They acquire being through their own conditions, which are other fully actual phenomena. Mental constructs, in contrast, have no being apart from conceptual formulation. They do not possess intrinsic natures but exist solely in the realm of thought and ideation. They

19. In later scholastic terminology the contrast is between *parinipphannā dhammā* and *parikappitā dhammā*.

refer to actual phenomena and their components invariably derive from them, since the fully actual phenomena are the foundation and building blocks for all mental construction. But to form the construct, the given data have been pressed through various conceptual operations such as abstraction, synthesis, and imaginative embellishment. Consequently, the finished product is often difficult to trace back to its experiential originals.

The criterion for distinguishing the two is implied by the sutta's phrase "those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the mental (material) body." As things endowed with intrinsic natures, fully actual phenomena reveal their natures through certain characteristics, which are discovered as objective features of the world. By way of these characteristics—"those qualities," etc.—the phenomena are experienced immediately as objects of direct cognition, and this cognition validates their reality as things existing independently of conceptualization. The mental constructs, on the other hand, do not reveal their own distinctive "qualities, traits, signs, and indicators." Though they may be ascribed to the world as if they were fully actual, all attempts to locate them within the world through directly cognizable characteristics eventually turn out to be futile. Investigation always leads, on one side, to the mental processes responsible for the construction; on the other, to the "pathways" which provide the raw materials and the objective basis to which the completed constructs are ascribed.

The same passage also suggests certain principles regarding description. It implies that "veridical description," i.e. description true from the special standpoint of insight-contemplation, not only represents actuality correctly, but represents it solely in terms of what is discovered in contemplation—its constituent phenomena, their qualities, and their relations. Examples would be such statements as: "The earth element has the characteristic of hardness, consciousness that of cognizing an object," etc.; or "All material form is impermanent," etc.; or "Craving arises with feeling as condition," etc. Such description may be distinguished from "deviant description," which either posits mental constructs as actual existents (a Creator God, the world

spirit, the personal soul, the absolute, etc.), or else ascribes to the actual phenomena attributes they only appear to possess due to cognitive distortion. The most important of these, from the standpoint of the Dhamma, are the appearances of beauty, pleasure, permanence, and self (*subha, sukha, nicca, attā*). The relevance of this distinction to the sutta will become clear later, when we come to the section on descriptions of self.

The pathways for designation, language, and description are not all that the vortical interplay of consciousness and mentality-materiality makes possible. The Buddha says that it also makes possible a sphere for wisdom (*paññāvacara*). The sphere for wisdom is the pathways themselves: the five aggregates in process of dependent arising. As long as the aggregates are enveloped by ignorance, they become the basis for conceiving the deluded notions “mine,” “I am,” and “my self.” But when they are examined with mindfulness and clear comprehension, they become transformed into the soil for the growth of wisdom. Wisdom works with the same set of referents as deluded conceptualization—the five aggregates, etc.—but exhibits them from a new point of view, one which leads to the abolition of all conceivings: “Whatever material form there is, whatever feeling, perception, mental formations, and consciousness—past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near—all that one sees with perfect wisdom as it really is: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’ For one knowing and seeing thus, there are no more ego-conceptions, conceptions of ‘mine,’ and underlying tendencies to conceit in regard to this conscious body and all external signs” (SN 12:91/S III 136).

Descriptions of Self

In the next section of the sutta (§23) the Buddha seems to divert the discussion to a new topic apparently unrelated to the foregoing exposition. The commentary clarifies the movement of the discourse by pointing out that this new section refers back to the Buddha’s original statement that “this generation has become like a tangled skein.” The purpose is to elucidate this statement by identifying the tangles and showing how the process of entanglement has

taken place. Thus the discussion is still concerned with the causal structure of the round, only now it approaches that structure from a different angle.

The reason “this generation has become like a tangled skein” is its failure to understand and penetrate dependent arising. The non-penetration of dependent arising is an aspect of ignorance, and ignorance (as the usual twelvefold formula shows) is the most fundamental condition for the round of becoming. Thus the basic factor responsible for the continued movement of dependent arising is the non-penetration of dependent arising itself. Or, to state the matter in different words, what keeps beings in bondage to the round is their own lack of insight into the conditioning process that keeps them bound.

Ignorance is a state of privation, an absence of true knowledge: knowledge of the Four Noble Truths, of dependent arising, of the three characteristics of phenomena. But the mind, like nature, cannot tolerate a vacuum. So when true knowledge is lacking, something else in the guise of knowledge moves in to take its place. What moves in are views (*diṭṭhi*). Views are erroneous opinions about the nature of the world, personal existence, and the way to deliverance. They range from simple unexamined assumptions to formulated doctrines, to theories and speculations, to elaborate systems of belief. Views generally pose as detached, sober, rational attempts at understanding ultimate issues. But beneath this pose they create a tremendous amount of trouble—confusion within and conflicts without. In their vast diversity, their lack of sound foundations, their internal contradictions and mutual incompatibility, views give little ground for confidence. That is why, in adhering to them, “this generation has become like a tangled skein.” Views are the tangles, knots, and matting in the works that prevent living beings from passing beyond *samsāra*.

Earlier it was said that of all the designations a person uses, those most important to himself are the ones that confirm his sense of his own identity. By the same token, of the numerous views a person may hold, those held to with the greatest tenacity are his views of self, which define for him that identity. The Buddha has shown that behind these views of self

lies an enormously powerful investment of emotion. The emotion comes from craving, and when it is invested in a particular view it turns that view into an instrument of clinging. Thus an examination of views of self, far from diverting the discussion from dependent arising, actually focuses it in more closely upon a specific factor in the sequence of conditions—namely, upon clinging in its mode of “clinging to a doctrine of self” (*attavād’upādāna*). In this mode clinging takes on a role of critical importance, for it represents that point in the unfolding of the conditions where ignorance and craving—in themselves blind forces—acquire an intellectual justification. They join up with the intellect to create for themselves a conceptualized view of self, which protects them with a semblance of rationality. Therefore, in order to dislodge ignorance and craving, a preliminary step often becomes necessary: to take away their protective shield of views.

The Buddha begins his examination of views of self by laying out the different descriptions of self (*attapaññatti*) proposed by speculative thinkers. The title of the section and the frequent use of the word “describes” (*paññāpeti*) connect this discussion with earlier ones on description. In the closing statement of §22 the Buddha drew the boundaries to the domain of description as the five aggregates, implying that it is in terms of these factors that all legitimate description is formulated. The passage on contact (§20) suggested that veridical description, valid from the viewpoint of insight-contemplation, describes the world strictly in terms of its fully actual phenomena, their qualities, and their relations. Now, in this section on descriptions of self, the Buddha will show what happens when these stipulations are neglected, when thought oversteps its bounds and runs wild in the wilderness of its own conceivings.

Descriptions of self are the outcome of the worldling’s attempt to work out a reflective interpretation of his existence. This task he invariably approaches by speculating about his self. Depending on his personal predilections, reasoning, and experience, he formulates (or adopts) a particular conception of self, then blows this up into a full-fledged theory accounting for its origins, destiny, and relations to the world. Not content

simply to define his views to himself, he seeks to gain acceptance of them from others. Thus, to win adherents, he devises detailed descriptions of the self, offers arguments in favour of his doctrine, and tries to discredit the doctrines of his rivals.

In various suttas the Buddha has surveyed the results of speculative thought, the fullest treatment being the *Brahmajāla Sutta* with its sixty-two views on the self and the world. In the present sutta he reduces this diversity to twelve views consisting of four primary positions each capable of appearing in three different modes. After explaining all the views the Buddha does not attempt to dispose of them with individual refutations. Such an approach does not generate genuine understanding; moreover, it would involve him in the same "scuffling of views," the doctrinal quarrels and contentions, he exhorts his own disciples to avoid. Instead of grappling with theoretical formulations, he pursues the adherence to views of self down to a more fundamental level where the speculative enterprise originates.

The worldling's endeavour to understand his existence always turns into speculations on self because he carries into his systematic thinking the everyday presupposition that self is the basic truth of his existence. This presupposition he accepts prior to and quite apart from all serious reflection; indeed he does not even recognize it as a presupposition, for the reason that he perceives a self as inherent in his experience. Conceptually he tries to pinpoint this self in relation to the experiential situation, and this results in "considerations of self," which become the pre-speculative basis for his more systematic "descriptions of self." The Buddha's method of dealing with views in this sutta is to pass directly from the descriptions of self to the underlying considerations. He sets forth the alternative ways of considering self, examines them, and shows that none can stand up under scrutiny. When all possible ways of considering self are seen to be defective, logic leads back to the conclusion (not explicitly drawn in the sutta) that none of the descriptions of self is tenable.

The section on descriptions of self prepares the way for the Buddha's critique by exhibiting the speculative views of self in their mutual opposition (§23). The commentary

explains that these views can arise either from meditative experience or from bare reasoning. In the case where they arise from meditative experience, the commentary treats them (perhaps too narrowly) as originating from misinterpretations of the “*kasiṇa* sign,” the inwardly visualized image of the meditation object. If the sign itself is apprehended as self, self will be conceived as material; if the area covered by the sign, or the mental factors contemplating it, is apprehended, self will be conceived as immaterial. If the sign is unextended, i.e. confined to a small area, self will be conceived as limited; if the sign is extended as far as visualization will allow, self will be conceived as infinite. Permutation of these paired alternatives yields four primary ways of describing self.

Having determined the nature of self, the theorist next considers its future destiny (§24), an issue of vital importance to himself as it concerns the fate of his cherished identity. Temporal speculations admit of three possibilities, which in principle can be combined with any of the four basic views.²⁰ The first two are clear: the annihilationist view (*ucchedavāda*) that the self exists only in the present life and utterly perishes at death, and the eternalist view (*sassatavāda*) that the self continues permanently into the future. The third proposition is perplexing even in the Pali; the translation given in the text below renders it as literally as possible. The commentary interprets the statement as indicating the dispute between the annihilationist and the eternalist: each declares his intention to convert his opponent to his own viewpoint. But as the context requires a third view of the future of the self, an alternative interpretation might be suggested. Perhaps the passage can be taken to express the view that eternal existence is something the self must acquire. On this view the self is not everlasting by nature, but by making the appropriate effort it can be raised from transience to eternity. However, in the absence of

20. The phrase “in principle” is added because in actuality there is a tendency for certain of the basic views to combine with one of the temporal views more readily than with the other. Thus a description of self as limited and material will tend to the annihilationist mode, a description of self as infinite and immaterial will tend to the eternalist mode.

corroboration from other sources, this interpretation must remain hypothetical.

In the sutta the Buddha does not explicitly criticize these speculations, but his statement about the pathway for description is enough to indicate where the theorists have gone astray. The descriptive content of their assertions is perfectly legitimate, as it draws entirely on what is given within experience: material and immaterial phenomena, limited and extended *kaṣiṇa* signs, present existence and future existence. The error lies in the ascription of this content to a self and in the consequent postulation of self's eternal existence or annihilation. With that step description has deviated from its proper pathway, for what is discovered within experience has been used to describe what can never be discovered but only presupposed—an unjustifiable move. The theorist, however, does not recognize his mistake. Because he starts with a "settled view of self," whatever he encounters, whether in his reasonings or his meditative attainments, will only go to confirm his preconception. In this way an unexamined assumption at an earlier stage becomes the basis for a firmly grasped error at a later stage.

A short section on "non-descriptions of self" (§25–26) is included to contrast the speculative theorists with the followers of the Buddha's teaching, who on the basis of their own attainments, learning, or practice refrain from proposing descriptions of self. The key to this section is a sentence from the commentary: "They know that the counterpart sign of the *kaṣiṇa* is only a counterpart sign and that the immaterial aggregates are only immaterial aggregates." That is, they keep their descriptions well within the range of the describable. They do not overstep the limits by ascribing to real things an unreal significance, such as selfhood, eternal existence, or annihilation. If they describe their attainments in meditation, they describe them in terms of what is found by direct cognition: a constellation of dependently arisen phenomena all impermanent, suffering, and not-self.

Considerations of Self

Descriptions of self arise because, in his non-theoretical moments, the theorist engages in considerations of self (*attasamanupassanā*). Both the descriptions and considerations are views, but the considerations occupy a more rudimentary stage on the scale of subjectivity. Descriptions of self involve a high degree of reflection: they theorize about a self, speculate over its destiny, advance reasoned arguments and proofs. Considerations of self are not entirely unreflective, but the reflection that enters into them lacks the elaborateness and refinement of the descriptions. Their basic function is to substantiate the idea of self by relating it to the given content of experience. For this reason the considerations of self are far more widespread than the descriptions. Few try to work out systematic views about the self, but almost everyone—whether commoner or philosopher—cherishes some notion about what he is beneath his names and forms. That notion is his consideration of self.

The problem of finding some identity for the self arises because the worldling continually conceives his experience through the filter of the notion “I am.” This notion—called a conceit (*māna*), a desire (*chanda*), and an underlying tendency (*anusaya*), but not a view (see SN 22:89/S III 130)—arises spontaneously in his mind due to the basic ignorance. The worldling accepts the idea “I am” as indicating what it seems to indicate, a self. “Self” is the notion of a truly existent “I,” an “I” which is not a mere referential designation but an enduring centre of personal identity. The worldling embraces this idea of self as an overwhelming certainty; at the same time, however, it remains for him an enigma. Self is his identity, what he really is at the core of his being, yet it never reveals *its own* identity, freely and openly, to direct cognition. Its identity is always something that has to be figured out, “squeezed” out of the data by deduction and inference, not something clearly self-manifesting. However, since the worldling finds the idea of self unimpeachable, he feels it must have some identity, and thus (without quite being aware that he is doing so) he proceeds to give it one.

To provide the self with an identity he must make use of the material available to him for consideration, and that is the

five aggregates. Thus all considerations of self are formulated with reference to the aggregates: "Those recluses and brahmins, bhikkhus, who considering self consider it in various ways, all consider the five aggregates or a certain one of them" (SN 22:47/S III 46). Since the five aggregates constitute the person (*sakkāya*), the view of a self existing in relation to the aggregates is called "personality view" (*sakkāyadiṭṭhi*). Personality view can assume twenty forms, arrived at by conceiving self in four ways relative to each aggregate: "Herein, bhikkhu, an uninstructed worldling, who is without regard for the noble ones ... considers material form as self, or self as possessing material form, or material form as in self, or self as in material form. He considers feeling ... perception ... mental formations ... consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. Thus, bhikkhu, there is personality view" (SN 22:82/S III 102).

With personality view the indeterminate "I am" receives a determinate identity. It is transformed into the designation "this I am," where the "this" represents the content the aggregates provide for identifying the conceptually vacuous "I."²¹ Once the "I" is defined in thought, speculation takes over to elaborate more specific views about its past and future and other matters of vital concern. Thus all speculative flights on the self's nature and destiny begin with the inherent tendency to conceive the person as self. If speculative views be regarded as the knots that bind the worldling to the round, personality view can be considered the rope:

21. If the Buddha's earlier words about the pathway for description are seen as anticipating his exposition of "descriptions of self," perhaps it would not be going too far to see the words about the pathway for designation as relating in a similar way to "considerations of self." The designations would be the thoughts "this I am" and "this is my self" that consummate these considerations. The middle term "language" could then be taken to signify the outward verbal expression of both the designations and the descriptions, which in themselves need not be so expressed. These correlations, however, are conjectural.

Bhikkhus, this saṃsāra is without conceivable beginning. No first point is discerned of beings roaming and wandering (in saṃsāra), hindered by ignorance and fettered by craving. Just as a dog, tethered by a leash and tied to a stout pole or post, keeps running and circling around that same pole or post, in the same way, bhikkhus, the uninstructed worldling, who is without regard for the noble ones ... considers material form as self ... or self as in consciousness. He keeps running and circling around that same material form, that same feeling, that same perception, those same mental formations, that same consciousness. Running and circling thus, he is not released from material form, feeling, perception, mental formations, and consciousness; he is not released from birth, aging and death, from sorrow, lamentation, pain, grief, and despair, he is not released from suffering, I declare. (SN 22:99/S III 150)

In the Mahānidāna Sutta the Buddha does not investigate the whole gamut of personality view in all its twenty forms. Instead he selects one aggregate, the aggregate of feeling, as representative of the lot and then examines three alternative ways in which it can be made a basis for conceiving self. One who recognizes a self either considers feeling as self, or considers self as altogether without feeling, or considers self as distinct from but subject to feeling (§27). According to the commentary, the second is the view that self is matter, the third the view that self is a combination of the other three mental aggregates.²² This stipulation suggests certain connections

22. In making this specification, the commentary assumes that every conception of selfhood implies a positive identification of self with one or another of the aggregates. However, if the alternatives laid out by the Buddha are intended to mirror ordinary thought patterns, insistence on such definiteness may go too far. In ordinary thought (and even in reflection) self may be given an identity simply by being set in relationship to the aggregates, without necessarily being equated with them either individually or collectively. The crucial point is this: that any attempt to identify self must refer it to the aggregates, and this, as we shall see, sets the stage for the demolition of the identification.

with the developed descriptions of self: the first and third considerations lead to the description of self as immaterial, the second to the description of self as “having material form.”

As these three formulations are exhaustive, when the Buddha shows them all to be unacceptable the view of self is left without a foothold. It should be pointed out, however, that the Buddha does not refute the three views with independent lines of argument. He employs the method of *reductio ad absurdum*. Starting with the theorist's own premises, he shows that if the implications of his position are clearly spelled out, it leads to consequences he himself would not be willing to accept. Thus the Buddha's demonstration undermines each view from within itself; or rather, it shows that each view is already undermined from within itself by its own implicit internal contradictions.

The Buddha examines first the view that feeling is self (§§28–29). The theorist who asserts this view is asked to state *which* kind of feeling he considers as self: pleasant feeling, painful feeling, or neither-pleasant-nor-painful feeling.²³ These three kinds of feeling are distinct and mutually exclusive. Only one can be experienced at a time. Thus when one kind of feeling has arisen, the other two are necessarily absent. Calling attention to this diversity in feeling already deals a blow to the notion of self. It exposes feeling as a succession of distinct states lacking the enduring identity essential to selfhood.

If feeling is self, whatever attributes belong to feeling also belong to self and whatever happens to feeling also happens to self. Since feeling is impermanent, conditioned, dependently arisen, and subject to destruction, it would follow that the same pertains to self. This is a conclusion the theorist could not accept, as it contradicts his conception of self as permanent, unconditioned, independent, and indestructible; yet his initial thesis forces it upon him. Further, all feeling ceases and disappears, so if one identifies a particular feeling as self, with the ceasing of that feeling one would have to assert that self has disappeared—for the theorist an unthinkable

23. Cf. the Upanishadic conception of the self as pure bliss (*ānanda*).

situation, as it would leave him without the self he is seeking to establish.

The theorist might try to salvage his position by refusing to tie self down to particular feelings. Instead he regards feeling in general as self. But this position leads to snags of its own. Self would still be impermanent, as with the breakup of each feeling self would undergo dissolution. As the qualities of selfhood must attach to all feelings, the three mutually exclusive feelings would have to share the permanence attributed to self. Thus all feelings would somehow exist at all times and self would be a compound of different feelings, an impossible conclusion. Moreover, as feeling is observed to constantly arise and pass away, self would do so likewise, in direct contradiction to the unstated premise that selfhood necessarily excludes arising and passing away.²⁴ Therefore, as self would turn out to be “impermanent, a mixture of pleasure and pain, and subject to arising and falling away,” the view that feeling is self is unacceptable.

The second view, which asserts self to be altogether without experience of feeling, the commentary identifies as the view that self is bare material form. The Buddha rejects the view of a completely insentient self on the ground that such a self could not even conceive the idea “I am” (§30). The argument is based on the theorist’s presupposition (again unstated) that selfhood requires some degree of self-consciousness. Ascribing selfhood to something which cannot affirm its own existence as a self defeats the very purpose of claiming selfhood. The dependency of the idea “I am” on feeling implicitly refers back to the section on contact (§20). Feeling is part of the mental body, and without the factors of the mental body designation-contact (in this case, the designation “I am”) cannot occur in the material body. A

24. The argument is stated more fully in the Chachakka Sutta: “If anyone should say, ‘Feeling is self,’ that is not tenable. For an arising and a falling away of feeling are discerned. Since its arising and falling away are discerned, the consequence would follow: ‘My self arises and falls away.’ Therefore it is not tenable to say, ‘Feeling is self.’ Thus feeling is non-self” (MN 148/M III 283).

material body without feeling does not affirm self and thus cannot be self; it remains only a mass of matter.

The third view attempts to avoid the faults of the first two positions by making self the subject of feeling (§31). As on this view self remains distinct from feeling, the impermanence of feeling need not undermine the permanency of self. As self undergoes feelings, the absurdity of a totally insentient self is sidestepped. This position in effect establishes a dualism of self and the psychophysical faculties as its adjuncts. The self cannot be reduced to the adjuncts and thus does not share their vicissitudes; but it enters into union with them and through them experiences the world. Perhaps the closest historical parallel to this view is the Sāṅkhya philosophy with its dualism of *puruṣa*, the self as the changeless witness of nature, and *prakṛti*, nature itself, the ever-changing psychophysical field.

Though more promising at first than the other two positions, this position too turns out to be flawed. Fundamental to the notion of selfhood is an inherent capacity for self-affirmation; as the autonomous subject of experience, self should be able to affirm its own being and identity to itself without need for external referents. Yet, the theorist is forced to admit that, with the cessation of feeling, in the complete absence of feeling, the idea "I am this" could not be conceived. The assumed self can only identify itself as "this," e.g. "I am the experiencer of feeling," by reference to its psychophysical adjuncts. If these are removed, all points of reference for self to conceive its identity are removed and it then becomes a conceptual cipher. Again, the earlier statement should be recalled: without mentality-materiality together with consciousness there is no pathway for designation. When the referents are withdrawn, the designation "I am this" vanishes.

It is no use trying to dismiss the Buddha's rhetorical question as irrelevant on the ground that the clause about feeling ceasing "absolutely and utterly" is purely hypothetical and feeling can continue forever. For whether or not feeling does in fact ever cease absolutely is immaterial. The question clinches the point that the supposed self, being incapable of identifying itself without reference to its adjuncts, becomes totally dependent upon them for its identity—a strange

predicament for an autonomous self to get into. Moreover, as the adjuncts it depends on for its identity are impermanent and conditioned, it becomes impossible to maintain the permanency and unconditionedness of self. But an impermanent and conditioned self is not a self at all, but a contradiction in terms. Thus once again, beginning with the theorist's own unstated premises, the assertion of self turns out to be inadmissible. Since all three positions are internally contradictory yet exhaustive of all possible views on self, the only escape route from the impasse is to reject the notion of selfhood altogether. Far from being a gesture of despair at the end of a blind alley, this relinquishing of all conceptions of self turns out to be a step through the door to liberation.

Thus the Buddha passes from exposing the flaws in considerations of self to demonstrating how a bhikkhu who abandons all these considerations attains arahatship (§32). The commentary says that the bhikkhu is one who practises meditation on the foundations of mindfulness (*satipaṭṭhāna*). Since feeling was used to expound the views sustaining the round, we may presume that the bhikkhu strives to develop insight by practising the contemplation of feeling (*vedanānupassanā*). He discerns the rise and fall of feeling, sees all feelings as stamped with the three characteristics of impermanence, suffering, and non-self, and so refrains from conceiving self in relation to feeling. Passing on to the contemplation of phenomena (*dharmānupassanā*), he extends his insight into the three characteristics from feeling to all the five aggregates. Whatever he contemplates from among the aggregates, he considers: "This is not mine, this I am not, this is not my self." When his insight comes to maturity he cuts off clinging and attains nibbāna here and now.

Such a bhikkhu, established in arahatship, does not affirm any of the four standard views on the status of a Tathāgata after death. A Tathāgata here is a perfected individual, one who has reached the final goal. In the philosophical circles of the Buddha's time, all thinkers of standing were expected to define the condition of the Perfect One after death, and these pronouncements had to fit into the tetralemma. But the Buddha refused to endorse any of the four positions. The reason is not merely that he regarded them as idle speculations

not conducive to spiritual edification. This is part of the reason, the best known part, but it is not the whole story. In rejecting the four views the Buddha says, in regard to each, that “it does not apply,” and this statement implies that there is a philosophical consideration behind his silence, not merely a practical one. The most fundamental reason for which the Buddha rejects the entire tetralemma is that all four positions share a common error: the assumption that a Tathāgata exists as a self. Thus their formulations veer towards the speculative extremes. The view that a Tathāgata exists after death is eternalism; the view that he does not exist after death is annihilationism; the third and fourth positions are, respectively, a syncretism and agnosticism grounded upon the same assumption. For the Enlightened One, who has seen the arising and passing away of the five aggregates, all ego-conceptions, conceptions of “mine,” and underlying tendencies to conceit have been abandoned. Thus, with the uprooting of all conceivings, he does not even see a self-existent Tathāgata to die, let alone to be eternalized or annihilated after death.²⁵

The same reason for maintaining a “noble silence” applies to the arahat bhikkhu described in the sutta. But here the reason is stated more obliquely: that he has directly known “the extent of designation and the extent of the pathway for designation,” etc. In the light of the earlier discussion, the meaning of this passage should be clear. The liberated bhikkhu understands the distinction between the terms of reference—designations, language, and descriptions—and the “pathways” of reference, the referents comprised in the five aggregates. Understanding this distinction he cannot be led astray by such terms as “I,” “mine,” “self,” “person,” and “being.” He no longer takes them as simple indicators of reality or ascribes to them a significance born from deluded cognition. He knows their proper range of application and can use them freely when needed without being trapped by them. So too with the designation “Tathāgata.” The bhikkhu knows that “Tathāgata” is just a convenient term for referring to a conglomerate process of impermanent, empty phenomena which are suffering in the deepest sense. He understands that this process has arisen

25. See MN 72; SN 44:7, 8.

dependent upon conditions, that the conditions which brought it into being have been eradicated, and that with the breakup of the body the process will come to an end:

“Friend Yamaka, if they were to question you thus: ‘Friend Yamaka, with the breakup of the body, after death, what happens to the bhikkhu who is an arahat, a destroyer of the cankers?’—being thus questioned, what would you answer?”

“If, friend, they were to question me thus, I would answer: ‘Friends, material form is impermanent. What is impermanent is suffering. It is suffering that has ceased and passed away. Feeling ... perception ... mental formations ... consciousness is impermanent. What is impermanent is suffering. It is suffering that has ceased and passed away.’” (SN 22:85/S III 112)

The Liberated One

Having shown the arahat in a general way, without distinctions, in the final sections of the sutta (§§33-36) the Buddha introduces a division of the liberated one into two types: the *paññāvimutta* arahat, “the one liberated by wisdom,” and the *ubhatobhāgavimutta* arahat, “the one liberated in both ways.” Both types achieve arahatship through wisdom, always the direct instrument for cutting off the ignorance that holds the defilements in place. For both the content of that wisdom is the same, the understanding of the Four Noble Truths. For both the eradication of defilements is equally complete and final. What distinguishes them is their facility in serenity (*samatha*): the extent to which they have gained mastery over the meditative attainments on the side of concentration (*samādhi*).

A clear sutta statement of the difference between the two types is found in the Kīṭāgiri Sutta (MN 70/M I 477–78). There the *ubhatobhāgavimutta* is described as a person who dwells “having suffused with the body” (*kāyena phusitvā*) the immaterial emancipations which are peaceful and transcend material form; and having seen with wisdom, his cankers are destroyed. The *paññāvimutta* does not dwell “having suffused with the body” the immaterial emancipations; but having seen with wisdom, for him too the cankers are destroyed. The

distinguishing mark between them, then, is the “bodily suffusion” of the immaterial emancipations—the four immaterial attainments and the cessation of perception and feeling. The *ubhatobhāgavimutta* arahat has this experience, the *paññāvimutta* lacks it.²⁶ The commentary regards *ubhatobhāgavimutta* arahatship as the consummation for the person originally spoken of as “not describing self,” *paññāvimutta* arahatship as the consummation for the bhikkhu who does not consider self. The reason for this connection, presumably, is that the former passage may be read as alluding to the immaterial attainments, while the latter contains no indications of any attainments in serenity.

In the sutta itself the *paññāvimutta* arahat is described in terms of his understanding of the different realms of existence. This indirect presentation gives the Buddha the opportunity to sketch the topography of saṃsāra. Already, by explaining the conditions responsible for rebirth, he has depicted the generative structure of the round. Now, by showing the planes where rebirth can take place, he draws a picture of its cosmological terrain. The planes are divided into the seven stations for consciousness and the two bases; elsewhere these are collectively called the nine abodes of beings.²⁷ The round, the Buddha said earlier, turns only so long as consciousness “gains a footing” in mentality-materiality. The seven stations for consciousness provide the cosmic expanse of mentality-materiality where consciousness gains that footing, establishes itself, and comes to growth.²⁸

The *paññāvimutta* arahat attains liberation by understanding each of the nine planes of existence from five angles: by way of its origin, passing away, satisfaction, unsatisfactoriness, and the escape from it.²⁹ The origin and

26. The commentary defines the two types by statements from the *Puggalapāṇṇatti* (of the Abhidhamma Piṭaka). These statements are identical with the passage from the Kīṭāgiri Sutta except that they explain the distinction with reference to the eight emancipations collectively rather than to the immaterial emancipations alone. In specifying the latter the sutta definition is more lucid and less liable to misinterpretation.

27. See Table 2.

passing away of the planes can be interpreted both as the conditioned origination and cessation of existence in those realms and the momentary production and dissolution of their constituent phenomena. The former interpretation, taken as a basis for contemplation, leads to the comprehension of dependent arising, the latter to insight first into impermanence and then into the other two characteristics, suffering and non-self. Contemplation of the remaining three aspects brings understanding of the Four Noble Truths: “satisfaction” implies craving, the truth of the origin of suffering, “unsatisfactoriness” the truth of suffering, “escape” the truth of cessation together with the path. When a bhikkhu understands the nine planes from these five angles, he abandons clinging and attains arahatship as one liberated by wisdom. Since he has not gained mastery over the meditative attainments (at least not the immaterial ones), it is clear he does not arrive at insight by contemplating these planes clairvoyantly. His knowledge is inductive rather than direct. By direct insight he can see that the phenomena included in his own experience have an origin and a passing away, that they yield satisfaction, are fraught with danger and misery, and that an escape from them exists. By induction he understands that these five aspects extend to all phenomena throughout all planes.

Nothing is said in the sutta itself about the *paññāvimutta* arahat’s abilities on the side of serenity. The commentary, filling in, explains that this type is fivefold: the “dry-insight meditator” (*sukkhavipassaka*) who attains arahatship by the power of insight alone without the support of a fine-material-sphere jhāna, and those who reach arahatship after basing themselves on one or another of the four fine-material-sphere jhānas. The *paññāvimutta* arahat is thus certainly not bereft of achievement in serenity; to the contrary, he can carry serenity quite far. However, not being an obtainer of the eight

28. The commentary points out that consciousness is also present in the base of neither perception nor non-perception, but in such subtle form that the base cannot be classified among the seven stations. In the four immaterial planes there is no materiality, but only consciousness and mentality.

29. *Samudaya, atthaṅgama, assāda, ādīnava, nissaraṇa.*

emancipations, unable to dwell “having suffused these with the body,” he lacks the power of eminent concentration.

The *ubhatobhāgavimutta* arahat, in contrast, is expressly described by way of his mastery over the eight emancipations. The emancipations (§35) include the nine successive attainments reached by the power of concentration: the four *jhānas*, the four immaterial attainments, and the cessation of perception and feeling. The four *jhānas* are not mentioned among the emancipations under their own name, but are included by the first three items in the set. These first three emancipations, besides being each inclusive of the four *jhānas*, as a set seem to be an abridgement of the eight “positions of mastery” (*abhibhāyatana*; see DN 16/D II 110–11). The cessation of perception and feeling requires not only concentration but also insight; it can be attained only by non-returners and arahats who have already mastered the immaterial attainments. On the basis of the commentarial discussion, it seems that for a meditative attainment to qualify as an emancipation it is not enough merely that it be entered and dwelt in; rather, after being attained, it has to be developed to such a degree of eminence that it “thoroughly releases” the mind from the states opposed to it.

The commentaries explain the word *ubhatobhāgavimutta* as meaning both liberated *through* two portions and liberated *from* two portions. Through his mastery over the immaterial attainments this type of arahat is liberated from the material body, through his attainment of the path of arahatship he is liberated from the mental body. This twofold liberation of the *ubhatobhāgavimutta* arahat should not be confused (as it sometimes is) with the two liberations—“liberation of mind” (*cetovimutti*) and “liberation by wisdom” (*paññāvimutti*)—mentioned in §36. These two kinds of liberation are used to describe arahatship in general and pertain to all arahats (see M I 35–36); they even appear in a passage describing a type of arahat expressly defined as one who does not obtain the eight emancipations (AN 4:87/A II 87). “Liberation of mind” here signifies the release of the mind from lust that takes place through the arahat’s prior development of concentration, “liberation by wisdom” the release from ignorance that takes place through his development of wisdom (AN 2:3.10/A I 61).

In the commentaries the former is taken to denote the concentration faculty in the arahat's fruition attainment, the latter to denote the wisdom faculty.

As the *ubhatobhāgavimutta* arahat is described as one who obtains the eight emancipations, the question may be raised how far his accomplishment in this area must go to merit the title "liberated in both ways." The Kīṭāgiri Sutta cited above makes it plain that the immaterial emancipations are necessary. But need he obtain all these without omission? The exegetical texts answer in the negative. The commentary says that the "one liberated in both ways" is fivefold by way of those who attain arahatship after emerging from one or another of the four immaterial attainments and the one who attains it after emerging from cessation. The subcommentary explains that if one obtains even a single immaterial attainment one can be called a gainer of the eight emancipations and thus be liberated in both ways. But nothing less than that will do. The exegetical texts, arguing down an unorthodox opinion that the fourth jhāna is sufficient, emphasize that only the immaterial attainments give the complete experiential liberation from material form needed to qualify for the title.

Though it is clear from this that the "one liberated in both ways" admits of grades, in the Mahānidāna Sutta the Buddha explains this type by way of the highest grade. He shows the liberated one at the height of his powers as a bhikkhu who enjoys complete proficiency in all eight emancipations and who, through the destruction of the cankers, dwells in the fruition of attainment of arahatship. By his twofold liberation he is the perfect living embodiment of the ending of the round. Since he can ascend at will through all the emancipations to enter and dwell in the cessation of perception and feeling, he is able to realize in this very life freedom from the vortex of consciousness and mentality-materiality. And since, with the attainment of arahatship, he has abolished all defilements, he is assured that with the end of his bodily existence the vortex will never turn for him again. Thus the Buddha concludes the "Great Discourse on Causation" with words that both extol the doubly liberated arahat for his own achievement and commend him as a model for others: "There is no other liberation in both ways higher or more sublime than this one."

TABLE 1
THE STANDARD AND MAHĀNIDĀNA VERSIONS OF DEPENDENT
ARISING

Standard Version	Mahānidāna Version	
Ignorance	—	Secondary sequence
↓	—	
Volitional formations		
↓		Craving
Consciousness	Consciousness	
↓	↓↑	Pursuit
Mentality-Mentality	materiality materiality	↓
↓	↓	Gain
Six sense bases		↓
↓	↓	Decision-making
Contact	Contact	↓
↓	↓	Desire and lust
Feeling	Feeling	↓
↓	↓	Attachment
Craving	Craving	↓
↓	↓	Possessiveness
Clinging	Clinging	↓
↓	↓	Stinginess
Existence	Existence	↓
↓	↓	Safeguarding
Birth	Birth	↓
↓	↓	Various evil phenomena
Aging and death	Aging and death	

Note: An arrow represents a relationship of conditionality from the condition to the dependently arisen phenomenon.

Part One

THE MAHĀNIDĀNA SUTTA

Dependent Arising

1. [55] Thus have I heard. On one occasion the Exalted One was living among the Kurus, where there was a town of the Kurus named Kammāsadhamma. Then the Venerable Ānanda approached the Exalted One, paid homage to him, and sat down to one side. Seated, he said to the Exalted One:

“It is wonderful and marvellous, venerable sir, how this dependent arising is so deep and appears so deep, yet to myself it seems as clear as clear can be.”

“Do not say so, Ānanda! Do not say so, Ānanda! This dependent arising, Ānanda, is deep and it appears deep. Because of not understanding and not penetrating this Dhamma, Ānanda, this generation has become like a tangled skein, like a knotted ball of thread, like matted rushes and reeds, and does not pass beyond saṃsāra with its plane of misery, unfortunate destinations, and lower realms.

2. “Ānanda, if one is asked: ‘Are aging and death due to a specific condition?’ one should say: ‘They are.’ If one is asked: ‘Through what condition is there aging and death?’ one should say: ‘With birth as condition there is aging and death.’

“Ānanda, if one is asked: ‘Is birth due to a specific condition?’ [56] one should say: ‘It is.’ If one is asked: ‘Through what condition is there birth?’ one should say: ‘With existence as condition there is birth.’

“Ānanda, if one is asked: ‘Is existence due to a specific condition?’ one should say: ‘It is.’ If one is asked: ‘Through what condition is there existence?’ one should say: ‘With clinging as condition there is existence.’

“Ānanda, if one is asked: ‘Is clinging due to a specific condition?’ one should say: ‘It is.’ If one is asked: ‘Through what condition is there clinging?’ one should say: ‘With craving as condition there is clinging.’

“Ānanda, if one is asked: ‘Is craving due to a specific condition?’ one should say: ‘It is.’ If one is asked: ‘Through

what condition is there craving?' one should say: 'With feeling as condition there is craving.'

"Ānanda, if one is asked: 'Is feeling due to a specific condition?' one should say: 'It is.' If one is asked: 'Through what condition is there feeling?' one should say: 'With contact as condition there is feeling.'

"Ānanda, if one is asked: 'Is contact due to a specific condition?' one should say: 'It is.' If one is asked: 'Through what condition is there contact?' one should say: 'With mentality-materiality as condition there is contact.'

"Ānanda, if one is asked: 'Is mentality-materiality due to a specific condition?' one should say: 'It is.' If one is asked: 'Through what condition is there mentality-materiality?' one should say: 'With consciousness as condition there is mentality-materiality.'

"Ānanda, if one is asked: 'Is consciousness due to a specific condition?' one should say: 'It is.' If one is asked: 'Through what condition is there consciousness?' one should say: 'With mentality-materiality as condition there is consciousness.'

3. "Thus, Ānanda, with mentality-materiality as condition there is consciousness; with consciousness as condition there is mentality-materiality; with mentality-materiality as condition there is contact; with contact as condition there is feeling; with feeling as condition there is craving; with craving as condition there is clinging; with clinging as condition there is existence; with existence as condition there is birth; and with birth as condition, aging and death, sorrow, [57] lamentation, pain, grief, and despair come to be. Such is the origin of this entire mass of suffering.

Aging and Death

4. "It was said: 'With birth as condition there is aging and death.' How that is so, Ānanda, 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, and 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."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for aging and death, namely, birth.

Birth

5. "It was said: 'With existence as condition there is birth.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no existence of any kind anywhere—that is, no sense-sphere existence, fine-material existence, or immaterial existence—then, in the complete absence of existence, with the cessation of existence, would birth be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for birth, namely, existence.

Existence

6. "It was said: 'With clinging as condition there is existence.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no clinging of any kind [58] anywhere—that is, no clinging to sense pleasures, clinging to views, clinging to precepts and observances, or clinging to a doctrine of self—then, in the complete absence of clinging, with the cessation of clinging, would existence be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for existence, namely, clinging.

Clinging

7. "It was said: 'With craving as condition there is clinging.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no craving of any kind anywhere—that is, no craving for visible forms, craving for sounds, craving for smells, craving for tastes, craving for tangibles, or craving for mental objects—then, in the complete absence of craving, with the cessation of craving, would clinging be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for clinging, namely, craving.

Craving

8. “It was said: ‘With feeling as condition there is craving.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no feeling of any kind anywhere—that is, no 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, or feeling born of mind-contact—then, in the complete absence of feeling, with the cessation of feeling, would craving be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for craving, namely, feeling.

Dependent on Craving

9. “Thus, Ānanda, in dependence upon feeling there is craving; in dependence upon craving there is pursuit; in dependence upon pursuit there is gain; in dependence upon gain there is decision-making; in dependence upon decision-making there is desire and lust; in dependence upon desire and lust there is attachment; in dependence upon attachment there is possessiveness; in dependence upon possessiveness there is stinginess; [59] in dependence upon stinginess there is safeguarding; and because of safeguarding, various evil unwholesome phenomena originate—the taking up of clubs and weapons, conflicts, quarrels, and disputes, insulting speech, slander, and falsehoods.

10. “It was said: ‘Because of safeguarding, various evil unwholesome phenomena originate—the taking up of clubs and weapons, conflicts, quarrels, and disputes, insulting speech, slander, and falsehoods.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no safeguarding of any kind anywhere, then, in the complete absence of safeguarding, with the cessation of safeguarding, would those various evil unwholesome phenomena originate?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for those various evil unwholesome phenomena, namely, safeguarding.

11. “It was said: ‘In dependence upon stinginess there is safeguarding.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no stinginess of any kind anywhere, then, in the complete absence of stinginess, with the cessation of stinginess, would safeguarding be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for safeguarding, namely, stinginess.

12. “It was said: ‘In dependence upon possessiveness there is stinginess.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: [60] If there were absolutely and utterly no possessiveness of any kind anywhere, then, in the complete absence of possessiveness, with the cessation of possessiveness, would stinginess be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for stinginess, namely, possessiveness.

13. “It was said: ‘In dependence upon attachment there is possessiveness.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no attachment of any kind anywhere, then, in the complete absence of attachment, with the cessation of attachment, would possessiveness be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for possessiveness, namely, attachment.

14. “It was said: ‘In dependence upon desire and lust there is attachment.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no desire and lust of any kind anywhere, then, in the complete absence of desire and lust, with the cessation of desire and lust, would attachment be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for attachment, namely, desire and lust.

15. "It was said: 'In dependence upon decision-making there is desire and lust.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no decision-making of any kind anywhere, then, in the complete absence of decision-making, with the cessation of decision-making, would desire and lust be discerned?" [61]

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for desire and lust, namely, decision-making.

16. "It was said: 'In dependence upon gain there is decision-making.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no gain of any kind anywhere, then, in the complete absence of gain, with the cessation of gain, would decision-making be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for decision-making, namely, gain.

17. "It was said: 'In dependence upon pursuit there is gain.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no pursuit of any kind anywhere, then, in the complete absence of pursuit, with the cessation of pursuit, would gain be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for gain, namely, pursuit.

18. "It was said: 'In dependence upon craving there is pursuit.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no craving of any kind anywhere—that is, no craving for sense pleasures, craving for existence, or craving for non-existence—then, in the complete absence of craving, with the cessation of craving, would pursuit be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for pursuit, namely, craving.

"Thus, Ānanda, these two phenomena, being a duality, converge into a unity in feeling. [62]

Feeling

19. “It was said: ‘With contact as condition there is feeling.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If there were absolutely and utterly no contact of any kind anywhere—that is, no eye-contact, ear-contact, nose-contact, tongue-contact, body-contact, or mind-contact—then, in the complete absence of contact, with the cessation of contact, would feeling be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for feeling, namely, contact.

Contact

20. “It was said: ‘With mentality-materiality as condition there is contact.’ How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the mental body were all absent, would designation-contact be discerned in the material body?”

“Certainly not, venerable sir.”

“If those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the material body were all absent, would impingement-contact be discerned in the mental body?”

“Certainly not, venerable sir.”

“If those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the mental body and the material body were all absent, would either designation-contact or impingement-contact be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“If those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of mentality-materiality were all absent, would contact be discerned?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for contact, namely, mentality-materiality.

Mentality-Materiality

21. “It was said: ‘With consciousness as condition there is mentality-materiality.’ [63] How that is so, Ānanda, should be

understood in this way: If consciousness were not to descend into the mother's womb, would mentality-materiality take shape in the womb?"

"Certainly not, venerable sir."

"If, after descending into the womb, consciousness were to depart, would mentality-materiality be generated into this present state of being?"

"Certainly not, venerable sir."

"If the consciousness of a young boy or girl were to be cut off, would mentality-materiality grow up, develop, and reach maturity?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for mentality-materiality, namely, consciousness.

Consciousness

22. "It was said: 'With mentality-materiality as condition there is consciousness.' How that is so, Ānanda, should be understood in this way: If consciousness were not to gain a footing in mentality-materiality, would an origination of the mass of suffering—of future birth, aging, and death—be discerned?"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, this is the cause, source, origin, and condition for consciousness, namely, mentality-materiality.

"It is to this extent, Ānanda, that one can be born, age, and die, pass away and re-arise, to this extent that there is a pathway for designation, to this extent that there is a pathway for language, to this extent that there is a pathway for description, to this extent that there is a sphere for wisdom, to this extent that the round turns [64] for describing this state of being, that is, when there is mentality-materiality together with consciousness.³⁰

30. The PTS edition is followed here. The Burmese edition adds *aññamañña-paccayatā pavattati*, "(which) occur as conditions for one another." But this phrase seems to have been mistakenly read from the commentarial gloss into the text itself.

Descriptions of Self

23. “In what ways, Ānanda, does one describing self describe it? Describing self as having material form and as limited, one describes it thus: ‘My self has material form and is limited.’ Or describing self as having material form and as infinite, one describes it thus: ‘My self has material form and is infinite.’ Or describing self as immaterial and limited, one describes it thus: ‘My self is immaterial and limited.’ Or describing self as immaterial and infinite, one describes it thus: ‘My self is immaterial and infinite.’

24. “Therein, Ānanda, one who describes self as having material form and as limited either describes such a self (as existing only) in the present or he describes such a self (as existing) there in the future, or he thinks: ‘That which is not thus, I will convert towards the state of being thus.’³¹ This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as having material form and as limited underlies this.

“One who describes self as having material form and as infinite either describes such a self ... (*as above*) ... This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as having material form and as infinite underlies this.

“One who describes self as immaterial and limited either describes such a self ... (*as above*) ... This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as immaterial and limited underlies this.

“One who describes self as immaterial and infinite either describes such a self ... (*as above*) ... [65] This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as immaterial and infinite underlies this.

“It is in these ways, Ānanda, that one describing self describes it.

31. *Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmi.* This sentence, enigmatic also in the Pali, renders the original as literally as syntactical requirements will allow. Interpretations are given in the Introduction, p. 40, and in the commentarial exegesis.

Non-Descriptions of Self

25. "In what ways, Ānanda, does one not describing self not describe it? Not describing self as having material form and as limited, one does not describe it thus: 'My self has material form and is limited.' Or not describing self as having material form and as infinite, one does not describe it thus: 'My self has material form and is infinite.' Or not describing self as immaterial and limited, one does not describe it thus: 'My self is immaterial and limited.' Or not describing self as immaterial and infinite, one does not describe it thus: 'My self is immaterial and infinite.'

26. "Therein, Ānanda, one who does not describe self as having material form and as limited does not describe such a self (as existing only) in the present, nor does he describe such a self (as existing) there in the future, nor does he think: 'That which is not thus, I will convert towards the state of being thus.' This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as having material form and as limited does not underlie this.

"One who does not describe self as having material form and as infinite does not describe such a self ... (*as above*) ... This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as having material form and as infinite does not underlie this.

"One who does not describe self as immaterial and limited does not describe such a self ... (*as above*) ... This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as immaterial and limited does not underlie this.

"One who describes self as immaterial and infinite does not describe such a self ... (*as above*) ... [66] This being so, it can aptly be said that a settled view (of self) as immaterial and infinite does not underlie this.

"It is in these ways, Ānanda, that one not describing self does not describe it.

Considerations of Self

27. "In what ways, Ānanda, does one considering (the idea of) self consider it? One considering (the idea of) self either considers feeling as self, saying: 'Feeling is my self.' Or he considers: 'Feeling is not my self; my self is without experience

of feeling.’ Or he considers: ‘Feeling is not my self, but my self is not without experience of feeling. My self feels; for my self is subject to feeling.’

28. “Therein, Ānanda, the one who says ‘Feeling is my self’ should be asked: ‘Friend, there are these three kinds of feeling—pleasant feeling, painful feeling, and neither-painful-nor-pleasant feeling. Of these three kinds of feeling, which do you consider as self?’

“Ānanda, on the occasion when one experiences a pleasant feeling one does not, on that same occasion, experience a painful feeling or a neither-painful-nor-pleasant feeling; on that occasion one experiences only a pleasant feeling. On the occasion when one experiences a painful feeling one does not, on that same occasion, experience a pleasant feeling or a neither-painful-nor-pleasant feeling; on that occasion one experiences only a painful feeling. On the occasion when one experiences a neither-painful-nor-pleasant feeling one does not, on that same occasion, experience a pleasant feeling or a painful feeling; on that occasion one experiences only a neither-painful-nor-pleasant feeling.

29. “Ānanda, pleasant feeling is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, falling away, fading out, and ceasing. Painful feeling [67] is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, falling away, fading out, and ceasing. Neither-painful-nor-pleasant feeling is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, falling away, fading out, and ceasing.

“If, when experiencing a pleasant feeling, one thinks: ‘This is my self,’ then with the ceasing of that pleasant feeling one thinks: ‘My self has disappeared.’ If, when experiencing a painful feeling, one thinks: ‘This is my self,’ then with the ceasing of that painful feeling one thinks: ‘My self has disappeared.’ If, when experiencing a neither-painful-nor-pleasant feeling, one thinks: ‘This is my self,’ then with the ceasing of that neither-painful-nor-pleasant feeling one thinks: ‘My self has disappeared.’

“Thus one who says ‘Feeling is my self’ considers as self something which, even here and now, is impermanent, a mixture of pleasure and pain, and subject to arising and falling

away. Therefore, Ānanda, because of this it is not acceptable to consider: 'Feeling is my self.'

30. "Ānanda, the one who says 'Feeling is not my self; my self is without experience of feeling'—he should be asked: 'Friend, where there is nothing at all that is felt, could the idea "I am"³² occur there?'"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, because of this it is not acceptable to consider: 'Feeling is not my self; my self is without experience of feeling.'

31. "Ānanda, the one who says 'Feeling is not my self, but my self is not without experience of feeling. My self feels; for my self is subject to feeling'—he should be asked: 'Friend, if feeling were to cease absolutely and utterly without remainder, then, in the complete absence of feeling, with the cessation of feeling, could (the idea) "I am this" occur there?'"

"Certainly not, venerable sir."

"Therefore, Ānanda, because of this it is not acceptable to consider: [68] 'Feeling is not my self, but my self is not without experience of feeling. My self feels; for my self is subject to feeling.'

32. "Ānanda, when a bhikkhu does not consider feeling as self, and does not consider self as without experience of feeling, and does not consider: 'My self feels; for my self is subject to feeling'—then, being without such considerations, he does not cling to anything in the world. Not clinging, he is not agitated. Not being agitated, he personally attains nibbāna. He understands: 'Destroyed is birth, the holy life has been lived, what had to be done has been done, there is no returning to this state of being.'

"Ānanda, if anyone should say of a bhikkhu whose mind has been thus liberated, that he holds the view 'A Tathāgata exists after death'—that would not be proper; or that he holds the view 'A Tathāgata does not exist after death'—that would not be proper; or that he holds the view 'A Tathāgata both

32. The Burmese edition reads *ayam aham asmi*, "I am this." The PTS edition's *asmi*, "I am," is confirmed by the commentary. Both editions have *ayam aham asmi* as the reading for the following section.

exists and does not exist after death’—that would not be proper; or that he holds the view ‘A Tathāgata neither exists nor does not exist after death’—that would not be proper. For what reason? Because that bhikkhu is liberated by directly knowing this: the extent of designation and the extent of the pathway for designation, the extent of language and the extent of the pathway for language, the extent of description and the extent of the pathway for description, the extent of wisdom and the extent of the sphere for wisdom, the extent of the round and the extent to which the round turns. To say of a bhikkhu who is liberated by directly knowing this that he holds the view ‘One does not know and does not see’—that would not be proper.

The Seven Stations for Consciousness

33. “Ānanda, there are these seven stations for consciousness and two bases. What are the seven?

“There are, Ānanda, beings who are diverse in body [69] and diverse in perception, such as human beings, some gods, and some beings in the lower realms. This is the first station for consciousness.

“There are beings who are diverse in body but identical in perception, such as the gods of the Brahmā-order who are generated through the first (jhāna). This is the second station for consciousness.

“There are beings who are identical in body but diverse in perception, such as the gods of streaming radiance. This is the third station for consciousness.

“There are beings who are identical in body and identical in perception, such as the gods of refulgent beauty. This is the fourth station for consciousness.

“There are beings who, through the complete surmounting of perceptions of material form, the passing away of perceptions of impingement, and non-attention to perceptions of diversity, (contemplating) ‘Space is infinite,’ arrive at the base of the infinity of space. This is the fifth station for consciousness.

“There are beings who, having completely surmounted the base of the infinity of space, (contemplating)

‘Consciousness is infinite,’ arrive at the base of the infinity of consciousness. This is the sixth station for consciousness.

“There are beings who, having completely surmounted the base of the infinity of consciousness, (contemplating) ‘There is nothing,’ arrive at the base of nothingness. This is the seventh station for consciousness.

“The base of non-percipient beings and, second, the base of neither perception nor non-perception—(these are the two bases).

34. “Therein, Ānanda, if one understands the first station for consciousness, that of beings who are diverse in body and diverse in perception, and if one understands its origin, its passing away, its satisfaction, its unsatisfactoriness, and the escape from it, is it proper for one to seek enjoyment in it?” [70]

“Certainly not, venerable sir.”

“If one understands the remaining stations for consciousness ... the base of non-percipient beings ... the base of neither perception nor non-perception, and if one understands its origin, its passing away, its satisfaction, its unsatisfactoriness, and the escape from it, is it proper for one to seek enjoyment in it?”

“Certainly not, venerable sir.”

“Ānanda, when a bhikkhu—having understood as they really are the origin, passing away, satisfaction, unsatisfactoriness, and escape in regard to these seven stations for consciousness and two bases—is liberated through non-clinging, then he is called a bhikkhu liberated by wisdom.

The Eight Emancipations

35. “Ānanda, there are these eight emancipations. What are the eight?

“One possessing material form sees material forms. This is the first emancipation.

“One not perceiving material forms internally sees material forms externally. This is the second emancipation. [71]

“One is released upon the idea of the beautiful. This is the third emancipation.

“Through the complete surmounting of perceptions of material form, the passing away of perceptions of impingement,

and non-attention to perceptions of diversity, (contemplating) ‘Space is infinite,’ one enters and dwells in the base of the infinity of space. This is the fourth emancipation.

“Having completely surmounted the base of the infinity of space, (contemplating) ‘Consciousness is infinite,’ one enters and dwells in the base of the infinity of consciousness. This is the fifth emancipation.

“Having completely surmounted the base of the infinity of consciousness, (contemplating) ‘There is nothing,’ one enters and dwells in the base of nothingness. This is the sixth emancipation.

“Having completely surmounted the base of nothingness, one enters and dwells in the base of neither perception nor non-perception. This is the seventh emancipation.

“Having completely surmounted the base of neither perception nor non-perception, one enters and dwells in the cessation of perception and feeling. This is the eighth emancipation.

36. “Ānanda, when a bhikkhu attains these eight emancipations in forward order, in reverse order, and in both forward order and reverse order; when he attains them and emerges from them wherever he wants, in whatever way he wants, and for as long as he wants, and when, through the destruction of the cankers, he here and now enters and dwells in the cankerless liberation of mind, liberation by wisdom, having realized it for himself with direct knowledge, then he is called a bhikkhu who is liberated in both ways. And, Ānanda, there is no other liberation in both ways higher or more sublime than this one.”

Thus spoke the Exalted One. The Venerable Ānanda, being pleased, rejoiced in the Exalted One’s words.

Part Two

THE COMMENTARIAL EXEGESIS OF THE MAHĀNIDĀNA SUTTA

1. Introductory Section

1. Then the venerable Ānanda approached the exalted one ...

CY. [484] At what time, and for what reason, did the Venerable Ānanda approach the Exalted One? He approached in the evening, for the purpose of asking a question about the principle of conditionality. It is said that on that day the Venerable Ānanda, in order to benefit families, walked for alms in the village of Kammāsadhamma, (going along) as if depositing a bundle of a thousand gold pieces at the door of each house [because, by accepting their almsfood, he enabled them to generate a great mass of merit]. When he returned from his almsround he did his duties to the Teacher. When the Teacher entered the Fragrant Cottage, he venerated him, went to his own day-quarters, and did his duties to his own pupils. After they departed, he swept his quarters, prepared his leather mat, cooled off his hands and feet with water from the waterpot, and sitting down cross-legged, he attained to the attainment of the fruit of stream-entry. Emerging from the attainment at the predetermined time, he immersed his mind in the principle of conditionality. He explored the twelve-factored principle of conditionality three times, first starting from the beginning thus: "With ignorance as condition volitional formations come to be," and working down to the end, then working from the end back to the beginning, and then working from both ends to the middle and from the middle to both ends. As he explored it, the principle of conditionality [485] became transparent to him and it appeared "as clear as clear can be."

Thereupon he considered: "The Buddhas all say that the principle of conditionality is deep and appears deep; yet to myself, a disciple with limited knowledge, it appears clear, transparent, and evident. Does it appear so only to myself or to others as well?" Then he thought: "Let me take this question

to the Exalted One. For surely the Exalted One will treat this question of mine as an opportunity for teaching and, as if lifting up Mount Sineru along with its surroundings, he will elucidate the matter by explaining a discourse. For there are four areas where the thundering of the Buddhas becomes great, their knowledge enters its proper field, the greatness of the Buddha-knowledge is discerned, and their teaching becomes deep, stamped with the three characteristics, connected with emptiness, namely, the promulgation of the Vinaya, the classification of the diversity of planes, the exposition of the principle of conditionality, and the classification of the diversity of tenets.”³³

Though the Venerable Ānanda ordinarily approached the Exalted One a hundred or a thousand times a day, he never approached without a cause or reason. So that day he rose up from his day-quarters, shook out his leather mat and, taking it along, in the evening he approached the Buddha with his question in mind, thinking: “I will confront the elephant-like Buddha and hear his trumpeting cry of knowledge. I will confront the lion-like Buddha and hear his lion’s roar of knowledge. I will confront the stallion-like Buddha and see his stride of knowledge.” Thus it was said above: “He approached in the evening, for the purpose of asking a question about the principle of conditionality.”

SUB. CY. “As if lifting up Mount Sineru along with its surroundings”: by this phrase he expresses the great difficulty of expounding such a teaching. “The thundering of the Buddhas becomes great”: this passage is undertaken to show that just as the understanding of the promulgation of the Vinaya, the diversity of planes, and the diversity of tenets is the domain only of the omniscient knowledge, not shared by others, so too is the analysis of conditionality, which is free from the two extremes and devoid of an independent agent and experiencer.³⁴

33. *Vinayapaññatti, bhummantara, paccayākāra, samayantara*. For a fuller explanation, see *Net of Views*, pp. 124–25ff.

34. The two extremes are existence and non-existence which harden into the extreme views of eternalism and annihilationism.

“Their thundering becomes great”: the thundering of their teaching, occurring with diverse methods, becomes great, vast, and many-faceted because of the complexity and difficulty of the subject to be taught.

“Their knowledge enters its proper sphere”: hence their knowledge of how to teach repeatedly enters into the phenomena to be taught, laying bare their divisions.

“The greatness of the Buddha-knowledge is discerned”: in the teaching and penetration of such a Dhamma, the loftiness of the Buddha’s knowledge of how to teach and his knowledge of penetration becomes evident.

Herein, the canonical statement “All the Exalted Buddha’s verbal action is preceded and accompanied by knowledge” (Nidd I 178) establishes that the Exalted One’s teaching is never devoid of knowledge and always occurs like a lion’s roar. Nevertheless, because of the subject to be taught, this present teaching can be considered deeper than the others and the sphere to be distinctively entered upon by his knowledge.

This Dependent arising is so deep and appears so deep ...

CY. Being deep, it appears deep. For something (a body of water) might be shallow yet appear deep, like stagnant water having a dark colour because of rotting leaves, etc.; this might be only knee-deep, yet appear to be a hundred fathoms.³⁵ Another body of water might be deep yet appear shallow, like the serene water of the Jewel River, which is a hundred fathoms deep yet seems to be knee-deep. Other water might be shallow and appear shallow, like the water in a pot, etc. And still other water [486] might be deep and appear deep, like the water in the ocean at the foot of Mount Sineru. Thus water can be described in four ways.

But this is not so in regard to dependent arising. This can be described in only one way: “it is deep and appears deep.” But though this is so, the Venerable Ānanda says: “To myself it seems as clear as clear can be. How wonderful and marvellous,

35. The Pali word *uttāna* means both “shallow” and “clear.” The English translation, which must differ to suit the context, loses the full significance of the analogy.

venerable sir!" Thus revealing his own astonishment, he asked a question, sat down, and became silent.

SUB. CY. *Query:* Isn't it true that dependent arising is exclusively deep? Then why is its deep appearance mentioned?

Reply: It is mentioned to show that it is exclusively deep. To show by way of contrast that it is exclusively deep, the commentator describes four alternatives that apply to something else and then shows that, of the four, only the last is applicable to dependent arising.

Do not say so, Ānanda!

CY. Hearing his statement, the Exalted One thought to himself: "Ānanda says that a matter which belongs to the domain of the Buddhas is clear to himself. This is like stretching out one's hand to take hold of the highest plane of existence, like trying to cut through Mount Sineru and remove its core, like wanting to cross the ocean without a ship, or like turning over the earth and trying to take its nutritive essence. Let me point out its depth to him." Then he said: "Do not say so, Ānanda!"

SUB. CY. By means of four similes the commentator illustrates those deep qualities on account of which dependent arising is called "deep." Just as it is not possible to stretch out one's hand and take hold of the highest plane of existence because of its distance, so it is not possible for one with ordinary knowledge to grasp the meaning of the volitional formations being originated and sustained with ignorance as condition, etc. Just as it is not possible for an ordinary person to break open Mount Sineru and remove its core, so it is not possible for one with ordinary knowledge to penetratively understand, through division and analysis, the phenomena and meanings involved in dependent arising. Just as it is not possible for an ordinary person to cross the ocean by the strength of his arms, so it is not possible for one with ordinary knowledge to cross dependent arising by way of teaching it. And just as it is not possible for an ordinary person to turn over the earth and take its nutritive essence, so it is not possible for one with ordinary knowledge to uncover and grasp the conditioning nature of the conditions thus: "In such and such

ways ignorance, etc., is a condition for volitional formations, etc.” Thus the four similes can be interpreted by way of the fourfold depth of dependent arising.³⁶

This interpretation of the meaning is made by way of ordinary knowledge, since all those who have seen the truths³⁷ possess penetration (of dependent arising). Nevertheless, because disciples and paccekabuddhas have only limited knowledge of it while Buddhas alone have unlimited knowledge, dependent arising is called “a matter which belongs to the domain of the Buddhas.”

2. The Extolling of Ānanda

CY. The Exalted One says “Do not say so, Ānanda!” both to extol the Venerable Ānanda and to restrain him. Extolling him, he implies: “Ānanda, you have great wisdom and lucid knowledge. Thus dependent arising, though deep, seems clear to you. But for others it cannot be characterized as clear; rather, it is deep and it appears deep.”

Four similes are given to illustrate this. A well-trained champion wrestler, it is said, who had been nourished with nutritious food for six months and had exercised with a wrestler’s stone,³⁸ was going to the fighting arena during a carnival when they showed him a wrestler’s stone along the way. He asked: “What is that?” – “A wrestler’s stone.” – “Bring it here.” – “We cannot lift it,” they said. Then he went over to it himself. Saying “What is so heavy with this?” he lifted two such stones with two hands, threw them away like balls, and continued on his way. Though the stone was light for the wrestler, it could not be called light for the others. As the wrestler had been nourished with nutritious food for six months, so the Venerable Ānanda had been endowed with the aspiration (to become a Buddha’s personal attendant) for 100,000 aeons. As for the wrestler with his great strength the

36. See below, pp. 84–90.

37. The Four Noble Truths. Those “who have seen the truths” (*diṭṭhasaccā*) are Buddhas, paccekabuddhas, and noble disciples.

38. *Mallapāsāṇa*. According to Sub. Cy., a stone which can only be lifted by strong wrestlers.

stone was light, but not for others, so for the Elder Ānanda [487] with his great wisdom dependent arising was clear, but it could not be called clear for others.

In the ocean there is a fish called the Timirapingala, 500 yojanas long.³⁹ When it shakes its right fin, it is said, it stirs up the water in an area of 500 yojanas; similarly for its left fin, its tail, and its head. But when it plays about in the water—shaking both fins, striking the water with its tail, ducking its head in and out—it churns up the water in an area of 700 or 800 yojanas until it becomes just like water boiling in a pot on the stove. Even water in a region 300 yojanas deep cannot cover its back. This fish might say: “They are always saying that the ocean is deep. How can it be deep? I can’t even find enough water to cover my back.” For the Timirapingala, with its vast body, the ocean might be shallow, but it cannot be called shallow for the smaller fish. Similarly, for the Elder Ānanda, with his vast knowledge, dependent arising might be clear, but it cannot be called clear for others.

The royal Supaṇṇa bird is 250 yojanas long, his right and left wings fifty yojanas, his tail sixty yojanas, his neck thirty yojanas, his beak nine yojanas, and his feet twelve yojanas. When he starts to stir up a wind even an area 700 or 800 yojanas is not enough. He might say: “They are always saying that space is infinite. How can it be infinite? I can’t even find enough room to stretch out my wings and stir up a wind.” For the royal Supaṇṇa bird, with his vast body, space might be limited, but it cannot be called limited for smaller birds. Similarly for the Elder Ānanda with his vast knowledge.

Rāhu, the lord of the titans, is 4,800 yojanas tall. His armspan is 1,200 yojanas, [488] his body 600 yojanas thick, his palms and soles 300 yojanas, so too his mouth. Each segment of his fingers is fifty yojanas, as is the distance between his eyebrows. His brow is 300 yojanas and his head 900 yojanas. When he enters the ocean the deepest water comes only up to his knees. He might say: “They are always saying that the ocean is deep. How can it be deep? I can’t even find water deep enough to cover my knees.” For Rāhu, with his vast body, the

39. *Yojana*. An ancient Indian linear measurement, equivalent to approximately seven miles.

ocean might be shallow, but it cannot be called shallow for others. Similarly for the Elder Ānanda with his vast knowledge.

Dependent arising, though deep, appeared clear to the Elder Ānanda for four reasons: (1) because he was endowed with decisive supporting conditions from the past; (2) because of his dwelling at fords (*tiṭṭhavāsa*); (3) because he was a stream-enterer; and (4) because he was highly learned.⁴⁰

(1) The Venerable Ānanda's endowment with decisive supporting conditions from the past began when he formed his original aspiration to become the personal attendant of a Buddha. This took place 100,000 aeons ago, during the period when the Buddha Padumuttara was living in the world. At that time Ānanda was the Buddha's younger half-brother, a prince named Sumana. On one occasion he supported the Buddha Padumuttara and a Sangha of 100,000 bhikkhus during the annual three months' rains residence. At the end of this period he offered food and robes to the Buddha and the Sangha, and dedicated the merit he acquired by his good deeds to becoming the personal attendant of a future Buddha. The Buddha Padumuttara then foretold that his aspiration would come to fulfilment after 100,000 aeons, in the dispensation of the Buddha Gotama. Following this, he continued to perform meritorious deeds through the succeeding lifetimes until, in the present life, he went forth under the Buddha Gotama and became established in the fruit of stream-entry. Thus the Venerable Ānanda was endowed with decisive supporting conditions from the past, and because he was so endowed, dependent arising, though deep, appeared clear to him.⁴¹ [488-492]

(2) "Dwelling at fords" refers to repeatedly studying [the texts] under revered teachers, listening [to explanations of their meaning], questioning [about knotty points], and retaining in mind [the texts and their meaning]. The Elder

40. *Pubb'ūpanissayasampatti, tiṭṭhavāsa, sotāpannatā, bahussuta-bhāva.*

41. Cy. gives a lengthy account of how the Venerable Ānanda formed his original aspiration; only a synopsis of this is presented here.

Ānanda had done that exceedingly well. For this reason too dependent arising, though deep, appeared clear to him.

(3) Further, the principle of conditionality appears clear to stream-enterers and the Venerable Ānanda was a stream-enterer.

(4) For those who are highly learned, the delimitation of mentality-materiality becomes as evident as a bed and chair in a small room illuminated by a lamp, [493] and the Venerable Ānanda was the chief of those who are highly learned. Because of his great learning dependent arising, though deep, appeared clear to him.

SUB. CY. The principle of conditionality appears clear to stream-enterers because, with the dispelling of delusion, the principle “whatever is subject to arising is all subject to ceasing”⁴² presents itself to them by way of personal direct cognition.

The “delimitation of mentality-materiality” is comprehension by delimiting mentality-materiality together with its conditions.

3. The Depth of Dependent Arising

CY. Dependent arising is deep in four respects: (1) because of its depth of meaning; (2) because of its depth of phenomena; (3) because of its depth of teaching; and (4) because of its depth of penetration.⁴³

(1) Its depth of meaning (should be understood as) the deep meaning of aging and death being originated and sustained with birth as condition ... the deep meaning of volitional formations being originated and sustained with ignorance as condition.

SUB. CY. “The meaning of aging and death being originated and sustained with birth as condition”: having originated through the condition of birth, aging and death

42. *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ.* This is the standard formula for the penetration of the Dhamma achieved by a stream-enterer. See D I 110, etc.

43. *Atthagambhīratā, dhammagambhīratā, desanāgambhīratā, paṭivedhagambhīratā.*

become further extended in accordance with their own concurrent condition, i.e. they continue to occur. Or else the commentary's phrase may be construed as "the meaning of originated" (*sambhūtaṭṭha*) and "the meaning of sustained" (*samudāgataṭṭha*). The meaning of aging and death being originated with birth as condition is explained thus: "There are no aging and death that do not come to be through birth, and there are none that come to be without birth, on account of something else." The meaning of aging and death being sustained with birth as condition is that aging and death become manifest in accordance with the kind of birth and with the ways it serves as a condition. This meaning is "deep" in the sense of fathomless, since it does not give a footing for knowledge to those who have not accumulated wholesome collections (of meritorious qualities). The same method of exegesis should be applied to the other terms.

CY. (2) Its depth of phenomena (should be understood as) the deep meaning of ignorance being a condition for volitional formations ... the deep meaning of birth being a condition for aging and death.

SUB. CY. "The deep meaning of ignorance being a condition for volitional formations": the mode (*ākāra*) through which, and the stage (*avatthā*) at which, ignorance becomes a condition for volitional formations, and the stage at which it does so, are difficult to comprehend. As both of these are difficult to comprehend, the meaning of ignorance being a condition for volitional formations through nine modes is "deep" in the sense of fathomless, since it does not give a footing for knowledge to those who have not accumulated wholesome collections (of meritorious qualities).⁴⁴ The same method of exegesis should be applied to the other terms.

CY. (3) Its depth of teaching (should be understood) thus. In some places in the suttas dependent arising is taught in forward order, in some in reverse order, in some in both forward and reverse order, in some beginning from the middle in forward order, or in reverse order, or in both. In some places three connections and four groups are taught, in some two

44. For the nine modes of conditionality, see below, p. 92.

connections and three groups, in some one connection and two groups.⁴⁵

SUB. CY. Here “forward order” (*anuloma*) means: through the arising of the condition the conditionally arisen phenomenon arises. “Reverse order” (*paṭiloma*) means: through the cessation of the condition the conditionally arisen phenomenon ceases. But forward order also means starting from the beginning and going through to the end; reverse order, starting from the end and going back to the beginning.

In a teaching that proceeds in forward order from the beginning or in reverse order from the end, there are three connections and four groups. In a teaching that starts from the middle and goes back in reverse order—such as the passage, “Bhikkhus, what is the source for these four kinds of nutriment?” etc. (SN 12:11/S II 11)—there are two connections and three groups. So too for a teaching that starts from the middle and goes forward in direct order, such as the passage: “In dependence upon the eye and visible forms there arises eye-consciousness. The conjunction of the three is contact. With contact as condition there is feeling,” etc. (SN 12:43/S II 72). In the passage: “When one lives contemplating satisfaction in phenomena which stimulate the fetters, craving increases. With craving as condition there is clinging,” etc. (SN 12:53/S II 86), there is one connection and two groups. Dependent arising is even taught by way of a single factor. Such is found in the passage: “The instructed noble disciple attends to this carefully and methodically in terms of dependent arising: ‘When there is this, that comes to be; with the arising of this, that arises. When this is absent, that does not come to be; with the ceasing of this, that ceases.’ In dependence upon a contact to be felt as pleasant there arises a pleasant feeling,” (SN 12:62/S II 96). That should be understood by way of this sutta.

45. The four groups (*sāṅkhepa*) are: past causes (ignorance and volitional formations); present results (consciousness through feeling); present causes (craving, clinging, and existence); and future results (birth, and aging-and-death). The three connections (*sandhi*) obtain between past causes and present results, present results and present causes, and present causes and future results. See Vism XVII.289–90.

Thus, because it must be presented in different ways for different reasons, dependent arising is deep in teaching. Thus the commentator says: “This is its depth of teaching.” For no kind of knowledge other than the omniscient knowledge (of a Buddha) can find a footing in it.

CY. (4) Its depth of penetration (should be understood thus): Deep is the meaning of ignorance as not knowing, not seeing, and non-penetration of the truths. Deep is the meaning of volitional formations as volitionally forming, accumulating, lustfulness, and lustlessness; the meaning of consciousness as emptiness, absence of an agent, and manifestation of rebirth-linking without transmigration; the meaning of mentality-materiality as simultaneous arising, separableness, inseparableness, bending, and deformation; the meaning of the six sense bases as predominants, the world, doors, fields, and possession of objective domains; the meaning of contact as contacting, striking, conjunction, and encounter; the meaning of feeling as the experiencing of the object’s taste, as being either pleasant, painful, or neutral, as being soulless, and as being felt; the meaning of craving as seeking enjoyment, attachment, as being a stream, a creeper, a river, and an ocean, and as being insatiable; the meaning of clinging as taking, grasping, adherence, misapprehension, and being difficult to overcome; the meaning of existence as accumulating, volitionally forming, and throwing beings into the different modes of origin, destinations, stations, and abodes; the meaning of birth as taking birth, being born, conception, generation, and manifestation; and the meaning of aging and death as destruction, falling away, breakup, and change.

The intrinsic natures of these states such as ignorance, etc., by the penetration of which these states themselves are penetrated through their essential characteristics—those intrinsic natures are deep. In this way the depth of penetration (of dependent arising) should be understood.

SUB. CY. Ignorance has the meaning “not knowing” since it is the opposite of knowledge with its characteristic of knowing. It has the meaning “not seeing” since it is the opposite of seeing by direct cognition of the object. It has the meaning “non-penetration of the truths” since, through its own intrinsic nature, it does not allow one to penetrate the

essential actuality of the truths of suffering, etc., but persistently conceals them and envelops them.

“Accumulating” is the collecting together or piling up of its associated phenomena in accordance with its own function. “Lustfulness” is one part of the demeritorious volitional formations, “lustlessness” the rest. Or else all demeritorious volitional formations, as a condition for the arising of lust, as increasing lust, and as not opposed to lust, are called “lustfulness,” while the other volitional formations (meritorious and imperturbable), as the opposite of this, are called “lustlessness.”

Consciousness’s meaning of emptiness is deep because consciousness is said to be the distinctive basis for the misapprehension of self. As it is said: “For a long time the uninstructed worldling has been attached to this, appropriated it, and misapprehended it, thus: ‘This is mine, this I am, this is my self’ ” (SN 12:61/S II 94). Consciousness’s meanings of absence of an agent and manifestation of rebirth-linking without transmigration are deep because of the strength of people’s adherence to a self as the agent of consciousness and as the subject of transmigration in saṃsāra.

Mentality-materiality has the meaning of “simultaneous arising” because mentality and materiality arise simultaneously at the moment of rebirth-linking, and in particular cases during the course of existence.⁴⁶ They are “separable” since there is no association of mentality with materiality or of materiality with mentality.⁴⁷ That they are “inseparable” should be construed for certain factors of mentality in connection with other factors of mentality and for certain factors of materiality in connection with other factors of materiality. Inseparability intended as simultaneous arising

46. The expression “course of existence” (*pavatti*) signifies every occasion of existence from the moment following rebirth-linking until death.

47. “Association” (*sampayoga*), as a specific conditional relation in the Abhidhamma system, obtains only between co-existent mental factors, and thus does not apply to the link between mentality and materiality even though these may be mutually dependent and connected by other conditional relations.

and simultaneous cessation is found between the factors of materiality occurring in a single material cluster. Or else, materiality and mentality are separable because in one-constituent and four-constituent existence, respectively, each occurs completely disconnected from the other, and they are inseparable because in five-constituent existence they occur together.⁴⁸ Mentality (*nāma*) has the meaning of “bending” (*namana*) in the sense of being directed to an object. Materiality (*rūpa*) has the meaning of “deformation” (*ruppanā*) in the sense of undergoing alteration through the encounter with adverse conditions.⁴⁹

The sense bases such as the eye, etc. “possess objective domains” since they have the power of illumination, the capacity to reveal the objects such as visible forms, etc. which come into their range. The “soullessness” (*nijjīvatṭha*) of feeling is deep because of the strength of the adherence to the idea that a self feels.

The intrinsic nature of these states such as ignorance, etc. is itself “penetration” in the sense that it is penetrated. For it was said in the Introduction (to the commentary to the Dīgha Nikāya): “Penetration is the undistorted intrinsic nature, i.e. the particular characteristic to be penetrated in the different phenomena referred to in various places”(D I 120). This intrinsic nature of ignorance, etc. is deep in the sense that it is unfathomable, for it does not allow one without knowledge to find a footing in it. It can only be penetrated by means of undeluded penetration through the knowledge pertaining to the noble path.

48. “One-constituent existence” (*ekavokārabhava*): the plane of non-percipient beings, who consist exclusively of the aggregate of material form. “Four-constituent existence” (*caturvokārabhava*): the immaterial planes, where the four mental aggregates exist without material form. “Five-constituent existence” (*pañcavokārabhava*): the planes of beings constituted by all five aggregates.

49. “Deformation,” as a rendering of *ruppana*, attempts to reproduce in English a word-play in the original Pali, which unetymologically derives the noun *rūpa*, “material form” or “materiality,” from the passive verb *ruppati*, “to be worn away,” hence “to be deformed.”

CY. All this [the entire depth of dependent arising, which is briefly fourfold but in detail with numerous divisions] appeared clear to the Elder Ānanda [because he was endowed with the four factors mentioned above]. Thus the Exalted One, extolling him, said: “Do not say so, Ānanda!” [494] This is the purport: “Ānanda, you have great wisdom and lucid knowledge. Thus dependent arising, though deep, seems clear to you. Therefore do not say: ‘Does it appear clear only to myself or to others as well?’.”

4. The Restraining of Ānanda

CY. It was said (p. 81): “The Exalted One says ‘Do not say so, Ānanda!’ ... to restrain the Venerable Ānanda.” This is the purport: “Ānanda, do not say ‘to myself it seems as clear as clear can be.’ If it seems ‘as clear as clear can be’ to you, then why didn’t you become a stream-enterer on your own instead of penetrating the path of stream-entry only in dependence on the method given by me? Ānanda, if only nibbāna is deep, and the principle of conditionality is clear to you, then why haven’t you uprooted four defilements—the two gross fetters of sensual lust and aversion and the two gross underlying tendencies of sensual lust and aversion—and realized the fruit of a once-returner? Why haven’t you uprooted those same four defilements in their residual form and realized the fruit of a non-returner? Why haven’t you uprooted eight defilements—the five subtle fetters of desire for fine-material and immaterial existence, conceit, restlessness, and ignorance, along with the underlying tendencies of desire for existence, conceit, and ignorance—and realized arahatship?”

“Why didn’t you fulfil the perfections for one incalculable period and 100,000 aeons and penetrate the knowledge of a chief disciple, like Sāriputta and Moggallāna? Why didn’t you fulfil the perfections for two incalculable periods and 100,000 aeons and penetrate the knowledge of a paccekabuddha’s enlightenment? If this appears so completely clear to you, then why didn’t you fulfil the perfections for four, eight, or sixteen incalculable periods and 100,000 aeons and realize the omniscient knowledge like the Buddhas? Don’t you have any use for these distinguished achievements?”

“See your mistake! You, a disciple possessing limited knowledge, say of this extremely deep principle of conditionality, ‘It appears clear to me.’ This statement of yours goes contrary to the explanation of the Buddhas. It is not right for such a bhikkhu to say something going contrary to the explanation of the Buddhas.

“Ānanda, didn’t I spend four incalculable periods and 100,000 aeons striving to penetrate this principle of conditionality? There is no gift that I did not give, no perfection that I did not fulfil, to penetrate the principle of conditionality. Resolved upon penetrating the principle of conditionality, [495] I dispersed the army of Māra as though it were powerless, but even then the great earth did not move an inch. It did not move in the first watch of the night when I recollected my past lives or in the middle watch of the night when I attained the divine eye. But in the last watch of the night, at dawn, as soon as I saw: ‘Ignorance is a condition for volitional formations through nine modes,’ this ten thousandfold world-system, sounding like a brass gong beaten by an iron rod, let loose a hundred roars, a thousand roars, and it shook like a drop of water on a lotus leaf struck by the wind. So deep, Ānanda, is this dependent arising, and so deep its appearance.”

SUB. CY. (In the enumeration of the defilements), admittedly sensual lust and aversion themselves are, in denotation, both the fetters of sensual lust and aversion and the underlying tendencies of sensual lust and aversion. But still “fetter” (*samyojana*) has one meaning as the state of binding, while “underlying tendency” (*anusaya*) has another meaning, that of gaining strength in the mental continuum because of being unabandoned. Making this distinction in functions the basis for a division, the commentator says “four defilements.” The same method applies to the other cases as well.

He shows that the penetration of the truths by the achievement of the higher paths occurs by way of penetrating the principle of conditionality. Then he shows that, in a similar way, the penetration of the truths by the achievement of a disciple’s enlightenment, a paccekabuddha’s enlightenment,

and the perfect enlightenment (of a Buddha) also occurs by way of penetrating the principle of conditionality.

For great bodhisattas who have formed their aspirations, a difference is recognized in the time required to accumulate their collections (of merits and knowledge) for enlightenment. This difference is based on the quality of their energy, whether superior, middling, or inferior. Showing this difference, the commentator says “four, eight, or sixteen incalculable periods.”

“Striving to penetrate the principle of conditionality”: by this he speaks specifically about the accumulation of the collection of knowledge, the fulfilment of the perfection of wisdom. All merit is a decisive support for this. Therefore, for all the great bodhisattas, their collection of merit is only for the sake of their collection of knowledge, since (it is knowledge) which has the capacity to bring the full achievement of the perfect enlightenment. Thus he says; “There is no gift,” etc.

Now to show the supreme depth of dependent arising indirectly, by showing the great spiritual power involved in the penetration of the principle of conditionality, it is said: “As soon as I saw: ‘Ignorance is a condition for volitional formations through nine modes.’” Ignorance is a condition for volitional formations through the nine modes: arising, occurrence, sign, accumulation, conjunction, impediment, origin, cause, and condition.⁵⁰ So too are the volitional formations for consciousness, etc. For it is said in the *Paṭisambhidāmagga*: “How is wisdom in the discernment of conditions the knowledge of the structure of phenomena?

50. *Uppāda*, *pavatta*, *nimitta*, *āyūhana*, *saṃyoga*, *paṭibodha*, *samudaya*, *hetu*, *paccaya*. These nine modes, peculiar to the *Paṭisambhidāmagga*, should not be confused with the twenty-four conditional relations of the *Paṭṭhāna*. The former indicate nine aspects from which any conditioning relationship can be viewed and apply *in toto* to every condition in relation to its effect. The latter indicate particular ways in which the conditioning phenomena function as conditions, and only a select number will apply to any given relationship. The next paragraph attempts to explain the meaning of the nine modes. The passage is obscure even in the original and certain liberties in translation had to be taken to bring implicit connections to light.

Ignorance is the structuring factor for volitional formations as their arising, occurrence, sign, accumulation, conjunct, impediment, origin, cause, and condition. Through these nine modes ignorance is the condition and the volitional formations are conditionally arisen," etc. (Paṭis I 50).

Therein, "nine modes" are nine modes of exercising the conditioning nature. "Arising": that from which the effect arises, the cause for the arising of the effect. Volitional formations arise when there is ignorance, not when ignorance is absent; thus ignorance is a condition for volitional formations as their arising. Similarly, volitional formations occur and are guided when there is ignorance, (thus ignorance is the cause for their occurrence and their sign). Ignorance is the condition for the way they throw beings into the realms of existence and for the way they accumulate for the arising of their effect, (thus ignorance is an accumulation). It is a condition for the way they connect and join together with their own effect, (thus it is a conjunct), and for the way they impede the mental continuum in which they have arisen, (thus it is an impediment). They originate, arise, in the encounter with other conditions, (thus ignorance is their origin). It sends forth volitional formations and becomes the reason for them, (thus ignorance is their cause). The volitional formations come forth and occur in dependence upon ignorance, (thus ignorance is their condition). Thus these nine modes should be understood as the distinct ways ignorance exercises a causative nature in relation to the volitional formations. The same method should be applied to the volitional formations, etc. as the arising, etc. for consciousness, etc. The "structuring factor" (*thiti*) is the cause.

This passage shows the Buddha's undertaking of the discernment of conditions at the time (of his enlightenment). And that undertaking followed the established pattern. It occurred to himself in the same way it occurred to the great bodhisattas of the past as they sat at the foot of the Bodhi tree.

Because of not understanding and not penetrating this Dhamma ...

CY. "This Dhamma" is the Dhamma of conditions. "Because of not understanding" (*ananubodhā*): because of not understanding it by way of the full understanding of the

known. “(Because of) not penetrating” (*appaṭivedhā*): because of not penetrating it by way of the full understanding by scrutinization and the full understanding by abandoning.⁵¹

SUB. CY. “This Dhamma” is dependent arising. Since this is, in denotation, the set of causes for the phenomena springing from causes, he calls it “the Dhamma of conditions.” The meaning is: the conditionality of (the conditioning phenomena) such as birth, etc. with respect to (the conditioned phenomena) such as aging and death, etc.

The delimitation of mentality-materiality and the discernment of conditions do not come about by the mere first interpretation of phenomena, but by the recurrent arising of knowledge about them called “repeated understanding.” Showing the absence of both (these kinds of knowledge), the commentator says “not understanding it by way of the full understanding of the known.”

The full understanding by scrutinization and the full understanding by abandoning are included within insight and the noble path. Insight includes them because it occurs as the abandoning of the perception of permanence, etc. and it is itself the penetrating of phenomena. And the full understanding by scrutinization is its foundation, for it suppresses the opposing states, thereby enabling insight to acquire precision and lucidity. The noble path includes them because it occurs by way of comprehension through full understanding and abandoning.⁵² Showing the absence of

51. The commentaries divide full understanding (*pariññā*) into three successive stages. In the first, “full understanding of the known” (*nātapariññā*), mental and material phenomena are delimited by the defining of their particular characteristics and their conditioned origination is ascertained by the discernment of their conditions. In the second, “full understanding by scrutinization” (*tīraṇapariññā*), those same phenomena are surveyed by way of the three general characteristics: impermanence, suffering, and non-self. In the third, “full understanding by abandoning” (*pahānapariññā*), erroneous conceptions are abandoned by the arising of successive insights leading up to the supramundane path. The insight-knowledges proper begin at this third stage, with the first two stages serving as their foundation.

both kinds of penetration, the commentator says “not penetrating it by way of the full understanding by scrutinization and the full understanding by abandoning.”

Become like a tangled skein (*tantākūlajātā*)

CY. When weaver’s yarn which has been badly kept and gnawed by mice becomes tangled all over, it is difficult to distinguish its beginning and end and to straighten it out from beginning to end. Similarly, beings have stumbled over the principle of conditionality; they have become tangled and bewildered and are unable to straighten it out. However, it is possible for a person to straighten out a tangled skein by relying on his own personal ability. But except for the two kinds of bodhisattas [those who will become paccekabuddhas and perfect Buddhas], other beings are incapable of straightening out the principle of conditionality on their own [without the instructions of another]. And as a tangled skein, moistened with grease and worked over with a comb, becomes clustered and knotted all over, in the same way these beings who have stumbled over conditions and cannot set them straight become confused and bound up in knots over the sixty-two views. For all those who rely on views are unable to straighten out the principle of conditionality.

SUB. CY. “Stumbled over the principle of conditionality”: having missed the middle path, they have fallen into the two extremes (of eternalism and annihilationism). “Stumbled over conditions”: stumbled by assuming the conditioning phenomena to be permanent, happiness, and self, when in their intrinsic nature they are impermanent, suffering, and non-self. “Unable to straighten out the principle of conditionality”: because they do not give up their assumptions of permanence, etc., they are unable to straighten out their own views regarding conditions, and therefore they become tied in knots by way of the bodily knot of dogmatic adherences.⁵³

52. “Comprehension” (*abhisamaya*): a technical term for the functions of the noble path, which include the full understanding of the truth of suffering and the abandoning of craving, the origin of suffering.

Like a knotted ball of thread (*kulāgaṇṭhikajātā*)

CY. A “knotted ball of thread” is greased weavers’ thread. Some say that the term signifies a bird’s nest. Both of these are tangled and difficult to straighten out from beginning to end. The meaning may be interpreted by the method of the previous simile. [496]

like matted rushes and reeds

CY. These grasses are beaten and made into a rope. If one takes that rope when it has become old and has fallen somewhere, it is difficult to distinguish the beginning and end of those grasses and to straighten them out from beginning to end. However, it is possible for a person to straighten them out by relying on his own personal ability. But except for the two kinds of bodhisattas, other beings are incapable of straightening out the principle of conditionality on their own. Thus this generation, being unable to straighten out the principle of conditionality, has become like a ball of thread and does not pass beyond saṃsāra with its plane of misery, unfortunate destinations, and lower realms.

The plane of misery includes the hells, the animal realm, the realm of afflicted spirits, and the host of titans. All these are called the “plane of misery” because of the absence of the joy consisting in progress, the “unfortunate destinations” because they have gone to suffering, and the “lower realms” because they have fallen from the heights of happiness. Regarding saṃsāra, it is said:

*The succession of aggregates,
Elements and sense bases
Continuing uninterrupted—
That is called saṃsāra.*

This generation does not pass beyond all that, does not overcome it. But rather, (unable to straighten out the principle of conditionality), it goes from death to rebirth and from rebirth to death. Passing away and taking rebirth-linking over

53. *Idaṃsaccābhiniṇivesakāyagantha*. Literally, “the bodily knot of the adherence, ‘This is true.’”

and over, like a ship on the ocean driven by a storm or like an ox yoked to a mill-wheel, it only revolves in the three realms of existence, the four modes of origin, the five destinations, the seven stations of consciousness, and the nine abodes of beings.

The Exalted One, it should be understood, said all this to restrain the Venerable Ānanda.

5. Dependent Arising

2. CY. Now this sutta is bound together by two phrases: (1) "This dependent arising, Ānanda, is deep," and (2) "This generation has become like a tangled skein." Therefore, in order to show the depth of the principle of conditionality first, as the sequel to the phrase "This dependent arising, Ānanda, is deep," the Buddha begins the teaching by saying:

Ānanda, if one is asked: "Are aging and death due to a specific condition?" (*atthi idappaccayā jarāmaraṇam*)

CY. This is the meaning: "Ānanda, if a wise person is asked: 'Are aging and death due to a specific condition? That is, is there a condition for aging and death through which aging and death come to be?' [497] he should not remain silent or say, 'This has not been explained by the Tathāgata,' as he would if were asked a question to be set aside, such as 'Are the soul and the body the same?' He should say unequivocally: 'They are,' just as, if he were asked whether the eye is eternal or non-eternal, he would say unequivocally: 'It is non-eternal.' If he is further asked: 'Through what condition is there aging and death? What is that condition through which aging and death come to be?' he should say: 'With birth as condition there is aging and death.'" The same method applies to all the remaining cases (in the passage being explained).

With mentality-materiality as condition there is contact.

CY. When it is said (in the usual formulation of dependent arising), "With the six sense bases as condition there is contact," inclusion is made of only the six kinds of resultant contact, that is, eye-contact, etc. But here the Buddha wishes to show the distinct conditionally arisen (kinds of contact) whether or not they are included by the phrase "With

the six sense bases as condition there is contact"; and he also wishes to show a distinctive condition for contact different from the six sense bases. Therefore he says: "With mentality-materiality as condition there is contact."

What has the Exalted One explained in this section of the sutta? He has explained the source (cause) of the conditions.⁵⁴ For this sutta is called "The Great Discourse on Causation" because it is explained to disentangle and unravel conditions.

SUB. CY. "Inclusion is made of only the six kinds of resultant contact": because in numerous suttas and in the Abhidhamma (the factors of dependent arising) that begin with consciousness and end in feeling are treated as resultants, and thus contact is usually interpreted as including only the resultant kinds of contact. "Whether or not they are included by the phrase": those included are the six kinds of resultant contact; those not included are the non-resultant kinds of contact, i.e. wholesome, unwholesome, and functional contacts.

When the six sense bases are mentioned, only the internal sense bases are included; thus the Buddha "wishes to show a distinctive condition for contact different from the six sense bases." For the six sense bases, such as the eye, etc., are not the only condition for contact. Material phenomena such as the visible form base and mental phenomena such as eye-consciousness are also conditions. As it is said: "In dependence upon the eye and visible forms there arises eye-consciousness. The meeting of the three is contact."

"He has explained the source (cause) of the conditions": the conditions are the conditioning phenomena such as birth, etc. He has explained their causality (*nidānatta*) in relation to (the conditioned phenomena) such as aging and death, etc., that is, he has explained their unequivocal conditioning nature. To show that there is no deviation in their conditioning nature, the teaching in the subsequent sections that begin "It was said" (§§ 4ff.) is presented. By the two terms "disentangle" and "unravel" the commentator shows the absence of entanglement. Therefore, since the great subject of conditional-causation (*paccayanidāna*) is explained here free from

54. *Paccayānaṃ nidānaṃ kathitaṃ.*

entanglement and confusion, this sutta is entitled “The Great Discourse on Causation,” owing to the absence of variability.

4. **CY.** Now to show the real, undelusive, invariable conditioning nature of the various conditions, the Exalted One says:

It was said: “with birth as condition there is aging and death,” etc.

SUB. CY. The conditioning nature is “real” (*tatha*), true, because each particular effect originates through its appropriate conditions, neither more nor less. Or else that principle is “real” because once their conditions reach completeness, there is no non-origination of the phenomena due to be produced through them even for a moment. It is “undelusive” (*avitatha*), undeceptive, devoid of deceptiveness, since no phenomenon arises through the conditions appropriate to some other phenomenon. It is “invariable” (*anāññatha*) because of the absence of variability.⁵⁵

CY. [498] “Gods” (*devā*): gods by rebirth. “Celestials” (*gandhabbā*): deities dwelling in roots, tree-trunks, etc. “Spirits” (*yakkhā*): non-human beings. “Demons” (*bhūtā*): whatever beings are generated.

SUB. CY. “Gods by rebirth”: from the heaven of the four great kings up to the highest plane of existence. “Celestials”: the retinue of the great king Dhātaraṭṭha. “Spirits”: the retinue of the great king Vessavaṇa. “Demons”: the retinue of the great king Virūlhaka.⁵⁶

The cause, source, origin, and condition ...

55. In the *Visuddhimagga* these three qualities of conditionality are interpreted somewhat differently (XVII,6): “Because each particular phenomenon originates through its appropriate conditions, neither more nor less, it is called ‘reality’ (*tathatā*). Because, once their conditions reach completeness, there is no non-origination of the phenomena due to be produced through them even for a moment, it is called ‘undelusiveness’ (*avitathatā*). Since no phenomenon arises through the conditions appropriate to some other phenomenon it is called ‘invariability’ (*anāññathatā*).” Ven Nāṇamoli’s translation has been modified to bring it into accord with the terminology used above.

CY. All these words are synonyms for the reason (*kāraṇa*). For the reason is called “cause” (*hetu*) because it comes forth in order to produce its effect; the “source” (*nidāna*), because it brings forth its effect as if commanding “come and take it”; the “origin” (*samudaya*), because the effect originates from it; and the “condition” (*paccaya*), because the effect occurs in dependence upon it. Birth is a condition for aging and death under the heading of decisive support (*upanissaya*).⁵⁷

SUB. CY. Birth is a decisive support for aging and death because the latter occurs when it has occurred and does not occur when it has not occurred.

5. with existence as condition there is birth.

CY. Therein, sense-sphere existence includes everything between the Avīci hell as the lower limit and the “gods who control the creations of others” as the upper limit.⁵⁸ That is the method of interpretation in regard to rebirth-existence. But here existence should be interpreted as kamma-existence, for this is a condition for birth under the heading of decisive support.⁵⁹

SUB. CY. *Query:* Isn’t it true that rebirth-existence is also a decisive support condition for birth?

Reply: That is true, but it is not primary. Kamma-existence, on the other hand, is the primary condition (for birth) since it has the nature of generating birth. Sense-sphere existence, as the condition for birth, is the kamma leading to (rebirth into) sense-sphere existence. The same method applies to fine-material and immaterial existence.

6. With clinging as condition there is existence.

56. The three kings are the presiding deities of their respective realms in the “heaven of the four great kings.” The fourth, Virūpakḥa, is the ruler of the *nāgas*, wonder-working dragons inhabiting the remaining realm. Cy.’s explanation of the last three types of beings differs from the usual account. This is advanced by Sub. Cy., which the renderings chosen here follow.

57. See Introduction, p.13.

58. *Paranimmitavasavattidevā*: the gods inhabiting the highest of the six sense-sphere heavens.

59. See Introduction, p.15.

CY. Here clinging to sense pleasures is a condition for the three kinds of kamma-existence and also for the three kinds of rebirth-existence; so too the remaining kinds of clinging. Thus twenty-four kinds of existence have clinging as condition.⁶⁰ But literally the twelve kinds of kamma-existence obtain here. The clings are a condition for these under the heading of decisive support as well as under the heading of conascence (*sahajāta*).

SUB. CY. “Three kinds of kamma-existence”: sense-sphere, (fine-material, and immaterial) kamma-existence. “Three kinds of rebirth-existence”: sense-sphere, (fine-material, and immaterial) rebirth-existence.

“But literally the twelve kinds of kamma-existence obtain here”: since clinging is a condition for rebirth-existence through its nature as a condition for kamma-existence, not otherwise, it is directly a condition for kamma-existence.

“Under the heading of conascence”: clinging is a condition for the unwholesome kamma conascent with itself under the heading of conascence; it is a condition for other (unwholesome kamma) under the heading of decisive support, by way of being a proximate decisive support condition, etc. But it is a condition for wholesome kamma only under the heading of decisive support. And here “under the heading of conascence” is said to show that such conditions as mutuality, support, association, presence, and non-disappearance, etc. are included by the conascence condition. So too “under the heading of decisive support” is said to include collectively object decisive support, proximate decisive support, and natural decisive support.

7. with craving as condition there is clinging.

CY. Craving is a condition for clinging under the heading of conascence as well as under the heading of decisive support. [499]

SUB. CY. Here craving is a condition for clinging to sense pleasures only under the heading of decisive support, but it is a condition for the remaining kinds of clinging under the

60. Three kinds of kamma-existence and three kinds of rebirth-existence, each having as condition the four kinds of clinging.

headings of both conascence and decisive support. The factors that begin with consciousness and end in feeling are to be treated as resultants.

8. this is ... the condition for craving, namely, feeling.

CY. Here resultant feeling is a condition for craving under the heading of decisive support, the other (i.e. non-resultant feeling) in the other way, too (i.e. under the heading of conascence).

9. **CY.** To this extent the Exalted One has shown the previous craving (*purimataṇhā*) that becomes the root of the round. Now, as if striking someone on the back or grabbing him by the hair and pulling him away while he wails, the Exalted One pulls the teaching down from its usual sequence and speaks the present passage to show, by way of nine terms, obsessional craving (*samudācārataṇhā*).

SUB. CY. "Previous craving": the craving completed in the previous existence. "Pulls the teaching down from its usual sequence": in the sequence for teaching dependent arising by the method that has come down in other suttas, contact is cited as the condition for feeling. Thus, immediately after saying "This is the condition for craving, namely, feeling," the Exalted One would say: "It was said: 'With contact as condition there is feeling.'" But here he does not enter upon that sequence; rather, by showing obsessional craving, he teaches the phenomena rooted in craving, pulling the teaching down from its usual sequence as if to teach, forcefully and emphatically, that there is no occurrence (of craving) for one who sees that teaching.

Thus, Ānanda, in Dependence upon feeling there is craving ...

CY. Within that (obsessional) craving there are two kinds of craving: acquisitive craving (*esanaṭaṇhā*) and possessive craving (*esitataṇhā*). Acquisitive craving is the craving because of which one travels along rough and rugged paths seeking wealth. Possessive craving is the craving for those things which have been sought after and obtained. Both of these are designations for obsessional craving. Therefore, this twofold craving arises in dependence upon feeling.

SUB. CY. Acquisitive craving is the craving which motivates the pursuit of wealth, possessive craving the craving which arises for the wealth that has been pursued. Obsessional craving is craving that occurs by way of manifestation.⁶¹ “This twofold craving arises in dependence upon feeling”: pursuit in order to acquire wealth not yet obtained and achieving ownership of that which has been gained.

CY. “Pursuit” is the pursuit of objects such as visible forms, etc. “Gain” is the obtaining of such objects, for that occurs when there is pursuit. “Decision-making” is fourfold, by way of knowledge, craving, views, and thought.⁶² Therein, decision-making as knowledge is referred to in the passage: “One should know how to decide on happiness. Knowing how to decide on happiness, one should be devoted to inner happiness” (MN 139/M III 233). Decision-making as craving is the “hundred and eight reflections due to craving” (A IV 199). Decision-making as views is the sixty-two views. Since it is said “Desire, lord of gods, has its source in thought” (DN 21/D II 277), in this sutta here “decision-making” is intended as thought. For having gained something, one thinks of it as desirable or undesirable, beautiful or ugly, and then decides: “This much will be for visible forms, this much for sounds, etc. This is for me, this for others. This I will use, this I will keep.” Thus it is said: “In dependence upon gain there is decision-making.”

“Desire and lust”: because of unwholesome thoughts, weak and strong lust arises towards the object thought about. This here is craving. Desire is a weak form of lust.

“Attachment” is strong conviction (with the ideas) of “I” and “mine.” “Possessiveness” is taking possession by way of craving and views. “Stinginess” is unwillingness to share with others. [500] “Safeguarding” is guarding well by locking one’s door, keeping things in a safe, etc. The “taking up of clubs” is taking up a club to restrain others, the “taking up of weapons”

61. “Manifestation” (*pariyutthāna*): a technical term signifying a defilement which has risen up from the stage of underlying tendency to appear in the form of unwholesome thoughts and emotions.

62. *Ñāṇa, taṇhā, diṭṭhi, vitakka.*

is taking up a sword, etc. “Conflicts” may be bodily or verbal; “quarrels” come first and “disputes” afterwards. “Insulting speech” is disrespectful speech.

10-18. **CY.** Now to show obsessional craving in reverse order, in these sections the Buddha traces the teaching back. Therein (in §18), “craving for sense pleasures” is craving for visible forms, etc., which arises as lust for the five strands of sense pleasure. “Craving for existence” is desire accompanied by the eternalist view, “craving for non-existence” desire accompanied by the annihilationist view.

These two phenomena, being a duality, converge into a unity in feeling.

CY. “These two phenomena”: craving which is a root of the round and obsessional craving. “Being a duality”: though unified by their characteristic of craving, they form two sections insofar as craving is both a root of the round and an obsession, and through these they converge into a unity in feeling. The meaning is: they have a single condition in that they both occur with feeling as condition.

“Convergence” is threefold: convergence by descent, convergence by conascence, and convergence by condition.⁶³ Convergence by descent is referred to in the passage: “All these converge upon sense pleasures” (untraced); convergence by conascence in the passage: “These phenomena, friend, are rooted in desire, originate from contact, and converge upon feeling” (AN 8:83/A IV 339); convergence by condition in the present passage: “being a duality, (they) converge into a unity in feeling.”

19. with contact as condition there is feeling.

CY. Eye-contact, etc. are all resultant contacts only. Excepting the four supramundane resultant contacts, the remainder number thirty-two.⁶⁴ Herein, contact is a condition for feeling in many ways.

63. *Osaraṇasamosaraṇa, sahaṇātasamosaraṇa, paccayasamosaraṇa.*

64. See Vism XVII.221.

SUB. CY. “Resultant contacts only”: interpreting the factors that begin with consciousness and end in feeling as resultants, all contact is divided by way of the door of its arising. The supramundane contacts are excluded because this is an explanation of the round.

“Contact is a condition for feeling in many ways”: in the five sense doors, the fivefold sense contact, such as eye-contact, etc., is a condition in eight ways—as conascence, mutuality, support, kamma-resultant, nutriment, association, presence, and non-disappearance conditions—for the five kinds of feeling that take the sensitive matter of the eye, etc. as their basis.⁶⁵ The fivefold sense contact, such as eye-contact, etc., is a condition in only one way—as decisive support condition—for the remaining sense-sphere resultant feelings occurring in each sense door by way of the reception, investigation, and registration (states of consciousness).⁶⁶

In the mind door, its conascent mind-contact is a condition in the aforementioned eight ways for the sense-sphere resultant feelings occurring by way of the registration consciousness; the same for the resultant feelings of the three planes occurring by way of the rebirth-linking, life-continuum, and death states of consciousness. But the mind-contact associated with the mind-door adverting consciousness is a condition in only one way—as decisive support condition—for the sense-sphere feelings occurring in the mind-door by way of the registration consciousness.

20. those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the mental body ...

65. Sensitive matter (*pasādarūpa*), according to the Abhidhamma, is the sensorily receptive matter of the eye, ear, nose, tongue, and body, which enables them to function as bases of cognition. See Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Kandy: BPS, 1993, 2006), pp. 238-39.

66. For a description of the modes of occurrence of consciousness referred to here and in the following paragraph, see Vism XIV.111-24; *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, pp. 41; 123-24.

CY. The mutually dissimilar intrinsic natures [of feeling, perception, mental formations, and consciousness] are called “qualities” (*ākāra*). They are also called “traits” (*liṅga*) because, when carefully looked at, they betray the concealed meanings (of their base); “signs” (*nimitta*), because they are causes for perceiving particular things; and “indicators” (*uddesa*), because they are to be indicated in particular ways. [501]

SUB. CY. “The mutually dissimilar intrinsic natures”: the natures of experiencing, perceiving, volitionally forming, and cognizing.⁶⁷ These are called “qualities” because they qualify (their base) and are discerned as the mutually distinct features of being what is felt, etc. (in the case of feeling).

“They betray the concealed meanings”: they make known the particular concealed, unapparent meanings, such as the meaning of being immaterial, the meaning of bending in the direction of an object, etc. (in the case of the mental body).

“They are causes for perceiving particular things”: they are causes for taking notice of their meaning of being immaterial, etc. “Signs”: through these (the meaning) is signalled and inferred.

“They are to be indicated in particular ways”: they are to be explained through the mode of being immaterial and through the mode of being what is felt, etc.

If those qualities, etc. ... were all absent, would designation-contact be discerned in the material body?

CY. This is the meaning here: “Ānanda, when there are present those qualities, traits, signs, and indicators through which there is a description of the ‘mental body,’ the mental group; that is, when there is present feeling’s quality, trait, and sign of being what is felt, and its indicator ‘feeling’; when there is present perception’s quality, trait, and sign of perceiving, and its indicator ‘perception’; when there is present the mental formations’ quality, trait, and sign of volition, and their indicator ‘volition’; when there is present consciousness’s quality, trait, and sign of cognizing, and its indicator

67. These refer respectively to each of the four mental aggregates: feeling, perception, mental formations, and consciousness.

‘consciousness’—then there is a description of the mental body thus: ‘This is the mental body.’ But when the causes for the description of the mental body—the quality, etc. of feeling, etc.—are all absent, would designation-contact be discerned in the material body? Designation-contact (*adhivacanasamphassa*) is synonymous with mind-contact (*manosamphassa*), which arises in the mind-door taking as its basis the four mental aggregates. Would that be discerned in the material body? Would it arise taking as its basis one or another of the five kinds of sensitive matter?”

The Venerable Ānanda replies: “Certainly not, venerable sir,” rejecting the arising of (mind-contact) from the material body (alone), just as one would the arising of a mango fruit from a rose-apple tree when mango trees are absent.

SUB. CY. The “mental group” is the assemblage of immaterial phenomena comprised in the four mental aggregates—feeling, perception, mental formations, and consciousness. It is designated “mental” (*nāma*) in the sense of bending (*namana*) in the direction of an object.

“There is a description of the mental body”: there is a describing of it as “mental body,” “immaterial cluster,” “immaterial aggregates,” etc. Volition is stated to be the quality of mental formations because it is primary among the phenomena included in the aggregate of mental formations.

“Taking as its basis the four mental aggregates”: taking as its basis the phenomena serving as the support condition (for that contact)—feeling, perception, consciousness, volition, etc., which are referred to (by way of their grouping into) the four mental aggregates. Though this method also applies to the five physical sense doors, “in the mind-door” is specified.

“Designation-contact is synonymous with mind-contact”: the latter gains the name “designation-contact” because it is apprehended by means of (its functions of) designation and description. It is “discerned in the material body” because, in five-constituent existence, it is found occurring with the support of the heart-basis.⁶⁸

“Would it arise taking as its basis one or another of the five kinds of sensitive matter?”: this is not recognized here, as is illustrated by showing the impossibility (of designation-

contact in the material body) when feeling and the other mental factors are rejected. For without the support of feeling, etc., it is impossible for mind-contact to occur taking as its basis the five kinds of sensitive matter. By means of the example of the mango fruit he shows the inevitable conclusion: "When the necessary cause for the arising of an effect is absent, the effect never arises from some other cause not appropriate to its arising."

If those qualities, etc. through which there is a description of the material body were all absent, would impingement-contact be discerned in the mental body?

CY. In this second question, the terms "qualities," etc., should be understood to mean the quality, trait, and sign of deformation,⁶⁹ and the indicator "material form." Impingement-contact is the contact which arises taking as its basis the impingent aggregate of material form.⁷⁰ Here the Elder Ānanda replies: "Certainly not, venerable sir," rejecting the arising of (impingement-contact) from the mental body (alone), just as one would the arising of a rose-apple fruit from a mango tree when rose-apple trees are absent.

SUB. CY. The quality of deformation is manifest deterioration in the encounter with adverse conditions. Or it is the cause for the deterioration of what exists in one's own continuum in the event (of such encounters). The quality of deformation is itself also a "trait" because it betrays the concealed meanings such as basis, impingement, etc.; it is a "sign" because it is a cause for perceiving particular things; and an "indicator" because it is to be indicated in particular

68. *Hadayaavatthu*. The Pali commentaries, following ancient Indian tradition, regard the heart as the physical basis of mind-consciousness. In the canonical Abhidhamma Piṭaka, however, the basis for consciousness is not specified. The *Paṭṭhāna* only says: "that material form by which mind element and mind-consciousness element are supported."

69. See above, p. 89, n.49.

70. *Sappatigha*: namely, the five kinds of sensitive matter. Thus impingement-contact is contact occurring through the five physical sense faculties, eye-contact, ear-contact, etc.

ways. “Impingement” is the impinging, one upon the other, of object and basis. The contact produced from that impingement is called “impingement-contact” (*paṭiḥhasamphassa*).

If those qualities, etc. through which there is a description of the mental body and the material body were all absent, would either designation-contact or impingement-contact be discerned?

CY. This third question is stated in terms of both. The Elder replies: “Certainly not, venerable sir,” rejecting the arising of either of the two kinds of contact in the absence of mentality-materiality, just as one would the arising of mangoes and rose-apples in space.

SUB. CY. “In terms of both”: in terms of both supports, the mental body and the material body, and in terms of both kinds of contact, designation-contact and impingement-contact.

If those qualities, etc. through which there is a description of mentality-materiality were all absent, would contact be discerned?

CY. Having shown the conditions for the two kinds of contact separately, now the Exalted One poses the fourth question in order to show, without making distinctions, that mentality-materiality is the condition for the two [kinds of contact].

This is the cause ... and condition for contact, namely, mentality-materiality.

CY. The meaning is: “The mentality-materiality occurring in the six doors, this is the cause, this is the condition, [for the two kinds of contact].” For in the eye-door, the eye and visible form objects are materiality and the aggregates associated [with contact] are mentality; the same holds, with appropriate changes, in regard to the other physical sense doors. Thus this fivefold contact [by way of eye-contact, etc.] is still “contact with mentality-materiality as condition.” [502] In the mind-door, too, the heart-basis and any material object are materiality, the phenomena associated [with contact] and any

immaterial object are mentality. Thus mind-contact, too, is “contact with mentality-materiality as condition.” Mentality-materiality is a condition for this [contact] in many ways.

SUB. CY. The aggregates associated with contact are those of feeling, etc. Advertizing should also be included by the mentioning of the associated aggregates, since that is inseparable.

“Mentality-materiality is a condition for this contact in many ways”: thus resultant mentality is a condition for the numerous kinds of resultant mind-contact in seven ways—as conascence, mutuality, support, kamma-resultant, association, presence, and non-disappearance conditions. Whatever functions here (in the resultant mentality) as nutriment is a nutriment condition; whatever functions as a faculty is a faculty condition. Non-resultant mentality is a condition for non-resultant mind-contact in all the above ways except for kamma-resultant condition.

Materiality, classified (by way of the internal sense bases) into the eye-base, etc., is a condition for the (corresponding) fivefold contact, eye-contact, etc., in six ways—as support, prenascent, faculty, dissociation, presence, and non-disappearance conditions. Classified (by way of the external sense bases) into the visible form-base, etc., materiality is a condition for the same fivefold contact in four ways—as object, prenascent, presence, and non-disappearance conditions.

(The five external sense bases classified into) the visible form-base, etc. and mental objects are a condition in only one way—as object condition—for mind-contact.⁷¹ The materiality of the heart-basis is a condition for mind-contact in five ways—as support, prenascent, dissociation, presence, and non-disappearance conditions.

Thus mentality-materiality is a condition for this contact in many ways.

71. In the Abhidhamma, mental objects (*dhammārammaṇa*), apprehended exclusively by mind-consciousness and never by the fivefold sense consciousness, are classified as sixfold: mind, mental factors, sensitive matter, subtle matter, concepts, and nibbāna.

21. If consciousness were not to descend into the mother's womb ...

CY. If, after having entered, it were not to occur by way of rebirth-linking.

SUB. CY. It is said in the text "were not to descend into the mother's womb" in order to show separately that consciousness, at its first arising, is the distinctive condition for mentality-materiality. Though the rebirth-linking of the embryo is spoken of as if it descends into the mother's womb from outside, the phrase actually denotes the first arising of the aggregates there in accordance with conditions.

would mentality-materiality take shape in the womb?

CY. If there were no rebirth-linking consciousness, would the remaining bare mentality-materiality occur in the mother's womb, "taking shape" by developing through the various embryonic stages?

SUB. CY. "The remaining bare mentality-materiality": the remaining mentality-materiality only, without consciousness.

If, after descending into the womb, consciousness were to depart ...

CY. If, after descending by way of rebirth-linking, it were to perish by way of death; that is, if it were to cease. This cessation does not come about through the ceasing of the rebirth-linking consciousness itself, nor through the subsequent ceasing of the second and third (states of consciousness). For thirty kamma-born material phenomena are produced originating along with the rebirth-linking consciousness. While they endure, sixteen moments of life-continuum consciousness arise and cease.⁷² During this time [during these sixteen moments of consciousness] there is no obstacle to the child who has taken rebirth-linking or to the mother. This is called "the period of safety." If the material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness can provide a condition for the seventeenth life-continuum consciousness, the course of existence occurs and the current (of material phenomena) continues. But if they cannot provide a condition, the course of existence does not

occur and the current does not continue. This is called “departing” and it was in reference to this that the Buddha said: “If, after descending, consciousness were to depart.”

SUB. CY. “If consciousness were to depart”: if it were to undergo destruction, the cutting off of the continuity, i.e. death.

“There is no obstacle”: in the case of the child there is certainly no obstacle, no danger of death, since it is impossible for the death-consciousness to occur then,⁷³ but how is there no danger of death for the mother? Because until that time has lapsed, it is impossible for the act of conception to bring about death. Thus it is called “the period of safety,” i.e. from death.

“The material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness”: he speaks of the kamma-born material phenomena arisen at the moment of conception, for those are literally called “the material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness.” But not those originated by temperature, since those originate subsequent to the arising of the rebirth-linking consciousness. Material phenomena born of consciousness and those born of nutriment do not originate then at all.

The material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness are threefold: those originating at its arising moment, those originating at its duration moment, and those originating at its dissolution moment.⁷⁴ Those originating at its arising moment cease at the arising moment of the seventeenth life-continuum consciousness; those originating at its duration moment cease at the duration moment (of the seventeenth life-continuum consciousness); and those

72. The thirty material phenomena that originate along with the rebirth-linking consciousness are grouped into three clusters of ten each: the decads of heart-basis, body, and sex. See *Vism XX. 22, A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, pp. 252–55. According to the *Abhidhamma*, material phenomena are slower to change than mental phenomena; thus during the time an arisen material phenomenon endures, sixteen acts of consciousness arise and perish.

73. The death-consciousness cannot occur during the sequence of consciousness constituting the rebirth-process.

74. This refers to the division of a moment of consciousness into three sub-moments, made more explicit immediately below.

originating at its dissolution moment cease at the dissolution moment (of the seventeenth life-continuum consciousness). One phenomenon undergoing dissolution cannot be said to become a condition for another phenomenon undergoing dissolution; but it is not impossible in the phases of arising and duration. Thus what is meant by the statement under discussion is this: "If, at the arising and duration moments of the seventeenth life-continuum consciousness, (the material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness) can provide a condition for it by means of (those material phenomena) still standing...."⁷⁵ For in five-constituent existence the mental body occurs sustained by the material body.

"The course of existence occurs" (*pavatti pavattati*): this is said referring to the strengthening of consciousness by the material phenomena. "And the current continues" (*paveṇī ghaṭṭiyati*): the current of kamma-born material phenomena originating at forty-eight moments continues on in succession. For first the rebirth-linking consciousness occurs; then (the process continues) up to the sixteenth life-continuum consciousness. Each of these has three sub-moments: arising, duration, and dissolution. At each of the three sub-moments of each consciousness thirty kamma-born material phenomena arise. Thus the sixteen sets of three amount to forty-eight (sub-moments when material phenomena originate). The same method applies to the following moments.

"But if they cannot provide a condition": that is, if the material phenomena originating along with the rebirth-linking consciousness cannot provide a condition for the seventeenth life-continuum consciousness. For if the seventeenth consciousness following the rebirth-linking consciousness were to be a death consciousness, kamma-born material phenomena would not arise even at the duration and dissolution moments of the rebirth-linking consciousness, not to speak of the moments of the life-continuum consciousness. In such a case consciousness would not gain a condition, and thus the course of existence would not occur and the current

75. Those "still standing" are the material phenomena originating at the duration moment and dissolution moment of the rebirth-linking consciousness.

would not continue. It would necessarily be cut off. Thus he says: "This is called 'departing.' "

Would mentality-materiality be generated into this present state of being?

CY. "This present state of being" (*itthatta*): the state of the complete five aggregates.

If the consciousness of a young boy or girl were to be cut off, would mentality-materiality grow up, develop, and reach maturity?

CY. The meaning is: "If consciousness were to be cut off, would bare mentality-materiality survive and grow up in the first period of life, develop through the middle period, and reach maturity in the last period? Would it grow up, develop, and reach maturity through ten, twenty, a hundred, or a thousand years?"

Therefore, Ānanda, this is the cause ... and condition for mentality-materiality, namely, consciousness.

CY. [503] Since consciousness itself is the condition when rebirth-linking takes place in the mother's womb, during the stay in the womb, at the time of leaving the womb, and for ten years and more during the course of existence, "therefore this is the cause, this is the condition for mentality-materiality, namely, consciousness." For consciousness is a condition for mentality-materiality in the way a king, restraining his retinue, might say: "Who was it that made you viceroy and you general? Didn't I do so? For if you could become a viceroy or general by yourself, without my making you such, then we would know your power." In the same way, as it were, consciousness might say to mentality-materiality: "Who is it that made you mentality, you materiality, you mentality-materiality? Didn't I do so? For if you could become mentality, materiality, or mentality-materiality without myself having become a forerunner and taken rebirth-linking in the mother's womb, then we would know your power." Consciousness is a condition for mentality-materiality in many ways.

SUB. CY. The phrase “consciousness itself” is a limiting expression, a term repudiating the self posited by outside (non-Buddhist) thinkers as well as a creator God, etc. But it does not repudiate ignorance, etc. and contact, etc. (the other phenomena conditioning mentality-materiality), since the emphasis of the term is on the exclusion of its intended opposite only.

“Consciousness is a condition for mentality-materiality in many ways.” How? Rebirth-linking or any other resultant consciousness is a condition in nine ways—as conascence, mutuality, support, kamma-result, nutriment, faculty, association, presence, and non-disappearance conditions—for resultant mentality, whether at rebirth-linking or in the course of existence, whether it be mixed with materiality or unmixed.

At rebirth-linking it is a condition for the materiality of the heart-basis in nine ways—as conascence, mutuality, support, kamma-result, nutriment, faculty, dissociation, presence, and non-disappearance conditions. It is a condition for the remaining materiality apart from the heart-basis in eight ways—in all the above ways except the mutuality condition. Volitionally formative consciousness is a condition in only one way—as decisive support condition—for the materiality of the non-percipient beings or for kamma-born materiality in five-constituent existence, according to the Suttanta method.

All the remaining types of consciousness, from the first life-continuum consciousness onwards, should be understood to be a condition for mentality-materiality as appropriate. This is a synopsis. The method of assigning the conditions in detail has not been shown since to do so the entire explanation of the “Great Treatise” (i.e. the *Paṭṭhāna*) would have to be brought in.

Query: How is it to be ascertained that at rebirth mentality-materiality occurs with consciousness as condition?

Reply: Both through the suttas and through reasoning (*yutti*). For in the texts, consciousness has come down in many ways as the condition for feeling, etc. As it is said: “Phenomena occur accompanied by consciousness” (Dhs p. 5). Through reasoning it is understood by inference from consciousness-born materiality seen here that consciousness is also a condition for unseen materiality. For when the mind is

calm or disturbed, material phenomena are seen arising in accordance with it (i.e. with the state of mind); and through that which is seen inference is made to the unseen. Accordingly, it can be ascertained through the consciousness-born materiality that is seen here, that consciousness is also a condition for the unseen materiality at rebirth-linking. For in the *Paṭṭhāna* consciousness has come down as the condition for materiality originating from kamma just as it has for materiality originating from consciousness.

22. Therefore, Ānanda, this is the cause ... and condition for consciousness, namely, mentality-materiality.

CY. (Mentality-materiality is a condition for consciousness) in the way a king's officers, restraining the king, might say: "Who was it that made you king? Didn't we do so? If you could become king alone, without one of us occupying the position of viceroy, another the position of general, then we would see what kind of king you are." In the same way, as it were, mentality-materiality might say to consciousness: "Who is it that made you the rebirth-linking consciousness? Didn't we do so? If you could become a rebirth-linking consciousness without the support of the other three mental aggregates and the heart-basis, then we would see what kind of rebirth-linking consciousness you are." Mentality-materiality is a condition for consciousness in many ways.

SUB. CY. How? At rebirth-linking, mentality is a condition for consciousness in seven ways—as conascence, mutuality, support, kamma-resultant, association, presence, and non-disappearance conditions. Mentality is here a condition in other ways, some as a root-cause condition, some as a nutriment condition.

Non-resultant mentality is a condition in six ways—in all the above ways except kamma-resultant condition. Mentality is here a condition in other ways, some as a root-cause condition, some as a nutriment condition; and that is in the course of existence, not at rebirth-linking.

Regarding materiality, at rebirth-linking the heart-basis is a condition for consciousness in six ways—as conascence, mutuality, support, dissociation, presence, and non-disappearance conditions. In the course of existence it is a

condition in five ways, obtained by omitting the conascence and mutuality conditions (from the previous six) and adding the prenascence condition.

The fivefold materiality classified as the eye-base, etc. is a condition for the corresponding kinds of consciousness, classified as eye-consciousness, etc., in six ways—as support, prenascence, faculty, dissociation, presence, and non-disappearance conditions.

Thus mentality-materiality is a condition for consciousness in many ways.

It is to this extent, Ānanda, that one can be born ... and re-arise ...

CY. When consciousness is a condition for mentality-materiality, when mentality-materiality is a condition for consciousness, when the two occur as conditions for one another, it is by this much that one can be born ... pass away and re-arise, that birth, etc., or repeated death and rebirth-linking, can be discerned.

SUB. CY. He shows: “The entire round of saṃsāra occurs by this much—by the five aggregates, here called consciousness and mentality-materiality, occurring with one another as support.”

“By this much” (*ettakena*): by this much only. This is a phrase of inclusive emphasis meaning: “not through anything else besides this, through a self having the intrinsic nature of a subject or agent or through a creator God, etc.”

To this extent that there is a pathway for designation, etc.

CY. “A pathway for designation” (*adhivacanapatha*): a pathway for an expression used through the application of a mere word regardless of meaning, as in the case of names such as “Sirivaḍḍhaka,” “Dhanavaḍḍhaka,” etc. “A pathway for language” (*niruttipatha*): a pathway for an expression used with reference to a reason; thus one is called “mindful” because one has mindfulness or “clearly comprehending” because one clearly comprehends. [504] “A pathway for description” (*paññattipatha*): a pathway for an expression used to communicate (an idea) through diverse aspects; thus “wise,

clever, intelligent, subtle, proficient," etc. These three terms refer to the aggregates which become the basis for designation, language, and description.

SUB. CY. "Pathway": a path of application, the domain for its application. Since the terms "designation," "language," and "description" here have the same meaning and all statements share the nature of designation, etc., the words "designation," etc.—though used with distinction (of meaning) in relation to certain statements—here refer to all statements collectively through their sameness in revealing meaning through description.

To this extent that there is a sphere for wisdom, etc.

CY. "A sphere for wisdom" (*paññāvacara*): that which is to be encompassed by wisdom, that which can be known. "The round turns": the round of saṃsāra turns. "This present state of being": this is a name for the five aggregates. "For describing": for the sake of describing by names, for the description by the names "feeling," "perception," etc. The meaning is: the five aggregates too are discerned to this extent. "That is, when there is mentality-materiality together with consciousness": what is meant is, to the extent that mentality-materiality and consciousness occur as conditions for one another. This statement refers back (to all previous phrases preceded by "to this extent").

6. Descriptions of Self

23. **CY.** (With the above teaching) the Exalted One has shown the sequel to the phrase "This dependent arising, Ānanda, is deep and appears deep." He now undertakes the present teaching beginning with the ways of describing self in order to show the sequel to the phrase "This generation has become like a tangled skein."

Therein, one who apprehends the unextended kasiṇa sign as self describes self as having material form and as limited. One who gains different kasiṇas sometimes describes it as blue, sometimes as yellow, etc. One who apprehends the extended kasiṇa sign as self describes self as having material form and as infinite. One who removes the unextended kasiṇa

sign and apprehends as self either the area that had been covered by the sign or the four mental aggregates occurring there, or, from among these, mere consciousness—he describes self as infinite and immaterial.

SUB. CY. Since no self exists in the ultimate sense, but only as a mental construct of the theorists, the commentator includes the above passage to show what it is they perceive as self and their mental constructions concerning its nature, such as having material form, etc. “Mere consciousness”: one who holds the doctrine “the self consists of consciousness.”⁷⁶

24. CY. “Therein, Ānanda”: among these four theorists. “In the present” (*etarahi*): now only, not afterwards. This is said by way of annihilationism. “There in the future” (*tattha bhāviṇ*): there in the world beyond in the future [as ever-existent and imperishable]. This is said by way of eternalism. The third position shows their dispute.⁷⁷ For the annihilationist thinks: “The self, which the eternalist posits as not subject to annihilation, is not thus. [505] I will convert him to the way it really is (the state of being thus)—subject to annihilation. I will make him understand his eternalism and cause him to accept annihilationism.” The eternalist, too, thinks: “The self, which the annihilationist posits as non-eternal, is not thus. I will convert him to the way it really is (the state of being thus)—eternal. I will make him understand his annihilationism and cause him to accept eternalism.”

“This being so”: in the case of one describing self as having material form and limited. “A settled view (of self) as having material form and limited underlies this”: this view does not underlie this like a vine or creeper; it underlies this in the sense that it has not been abandoned.

SUB. CY. That is, it has not been eradicated by the path. “Underlying” means capable of arising when it gains a cause (which activates it).

76. *Vīññānamayo attā*. This may be an allusion to a Vedantic conception of the self.

77. For an alternative interpretation of this passage, see Introduction, p. 40.

CY. To this extent sixteen kinds of theorists have been shown: four who gain meditative attainments, their respective disciples, four rationalists, and their respective disciples.⁷⁸

SUB. CY. The four who gain meditative attainments are the four theorists who describe their doctrinal views after mentally constructing, adopting, and upholding those views themselves as a result of gaining attainments with a material form *kasiṇa*, etc. Their respective disciples are the four theorists who describe those doctrines after they have learned them from the attainers, either directly or via a lineage of teachers, and then accepted and approved of them in the same way. The four rationalists are the four who, without gaining *jhāna* through the *kasiṇas*, adhere to and uphold the four doctrinal views by themselves, entirely as a result of reasoning. Their four disciples should be understood in the way explained.

7. Non-Descriptions of Self

25. **CY.** Having thus shown those who describe self, the Buddha speaks the present section to show those who do not describe self. Who do not describe self? All noble individuals, firstly, do not describe self. Then those who are highly learned—one who is a master of three *Piṭakas*, two *Piṭakas*, one *Piṭaka*, or even the studious expounder of the Dhamma who has thoroughly discriminated one *Nikāya*, as well as one who has undertaken insight—they do not describe self. They know that the counterpart sign of the *kasiṇa* is only a counterpart sign and that the immaterial aggregates are only immaterial aggregates.

SUB. CY. “One who has undertaken insight”: the power of insight is such that even an unlearned practitioner does not describe self. But this cannot (always) be said for one who gains the *jhānas* and modes of direct knowledge even though he follows the Buddha’s dispensation; thus he is not mentioned here.

78. The four in each case should be understood by way of the four descriptions of self.

“They know that”: this is said to show the reason they do not describe self. They do not hold any distorted assumptions because they have dispelled the cause for those assumptions.

8. Considerations of Self

27. Now those who describe self describe it after considering it by way of views, and their consideration comes about because they have not abandoned personality view with its twenty cases. Therefore the Exalted One speaks the present section to show personality view with its twenty cases.

(He) Considers Feeling as Self ...

CY. By this, personality view based on the aggregate of feeling is explained.

“My self is without experience of feeling.” (*appaṭisaṃvedano me attā*)

CY. This is personality view based on the aggregate of material form.

SUB. CY. By rejecting (self as) a subject of feeling, perceiving and the other mental functions, which are inseparable from feeling, are also rejected. Hence the commentator says “personality view based on the aggregate of material form.”

“My self feels; for my self is subject to feeling.”

CY. This is personality view based on the aggregates of perception, mental formations, and consciousness. [506] For these aggregates feel because they are associated with feeling. The phenomenon of feeling belongs to them and cannot be dissociated from them.

SUB. CY. By the phrase “my self feels” (*attā me vediyati*), the theorist rejects the doctrine that self is without experience of feeling. By the phrase “my self is subject to feeling” (*vedanādhammo hi me attā*), he rejects the doctrine that feeling is self. What he claims is that self is endowed with feeling, that the phenomenon of feeling belongs to self, hence that “self is subject to feeling.” “(They) feel because they are associated with feeling”: he speaks of them as performing the function (of

feeling) through their association with it. For the experiencing of the object pertains to all phenomena taking objects. And that comes about in part merely by being contacted. But feeling, flowing out, experiences the taste of the object as a master. By means of this, perception and the others are said to “feel because they are associated with feeling.”

28. Therein, Ānanda ...

CY. Now the Exalted One shows the errors “therein,” in (the doctrines of) the three theorists.

On the occasion when one experiences a pleasant feeling, etc.

CY. The passage beginning with these words is stated in order to show the error (in identifying feeling with self). For whatever feeling one considers as self, it follows that self is sometimes present and sometimes absent.

SUB. CY. Since the three kinds of feeling have different intrinsic natures, one considering pleasant feeling as self cannot consider painful feeling or neither-painful-nor-pleasant feeling as self. The same applies in the other two cases.

29. Pleasant feeling is impermanent ... subject to destruction, etc.

CY. “Impermanent”: because of not existing after having been. “Conditioned”: made by several causes which have joined together, which have come together. “Dependently arisen”: arisen rightly only through a cause, in dependence on several conditions. “Destruction,” etc.: all these terms are synonyms for dissolution. For whatever breaks up also is destroyed, falls away, fades out, and ceases.

SUB. CY. “Because of not existing after having been”: with this he shows that it is impermanent because of possessing a rise and fall. “Conditioned”: because conditioned by numerous causes. “Arisen rightly”: arisen through a corresponding cause, an appropriate cause; “rightly,” methodically due to the absence of eternalism and annihilationism, etc.; “in dependence on,” supported by its own several causes such as a sense faculty, an object,

consciousness, a contact to be felt as pleasant, etc. By the four terms—subject to destruction, falling away, fading out, and ceasing—he shows that feeling has the nature of dissolution.

“My Self has disappeared” (*byagā me attā*).

CY. The meaning is: “My self has departed, my self has ceased.”

Query: Can one and the same person think, at three different times, “This is my self”?

Reply: Why not? For the theorist is not consistent, but wavers like a stump planted in a heap of chaff. Like a monkey in the forest he lets go of one thing and takes hold of another.

SUB. CY. The purport of the question is: “Can one and the same theorist think at three different times, i.e. the times when the three feelings occur, “This self of mine has pleasant feeling as its intrinsic nature, and also painful feeling and neither-painful-nor-pleasant feeling as its intrinsic nature”? How can anyone in his right mind affirm that one and the same thing can have different intrinsic natures?”

Impermanent, a mixture of pleasure and pain, and subject to arising and falling away.

CY. If he makes a distinction and considers a particular kind of feeling to be self, he considers as self something which is impermanent and pleasant, painful, [or neither-painful-nor-pleasant]. If he considers feeling in general to be self, without making distinctions, he considers as self something which is a mixture and subject to arising and falling away. For feeling is threefold and subject to arising and falling away, and the theorist considers that [threefold feeling taken collectively] to be self. Thus he commits the error of accepting an impermanent self and the arising of many feelings at a single moment. But an impermanent self is not allowed and there is no arising of many feelings at a single moment. It is in reference to this that the Exalted One says: “Therefore, Ānanda, because of this it is not acceptable to consider: ‘Feeling is my self.’”

SUB. CY. “He commits the error of accepting ... the arising of many feelings at a single moment”: (because he considers self to have) the intrinsic nature of feeling in general.

For if that is so (i.e. that self has the intrinsic nature of feeling in general), the consequence follows that all feelings occur at all times to the self and the theorist would be forced to claim that many feelings arise at a single moment. Not letting him escape, the commentator says: "There is no arising of many feelings at a single moment." The intention is that this is contradicted by direct cognition. "Because of this it is not acceptable": because (this view) has been proven to be self-contradictory and also because self is utterly non-existent, the wise do not accept this view.

30. Where there is nothing at all that is felt, could (the idea) "I am" occur there?

CY. "Where there is nothing at all that is felt," in the bare aggregate of material form. The meaning is: "Can the ego-conception 'I am' (*asmi*) arise in that which is devoid of feeling, (in a bare material object) such as a palm-leaf fan or a window panel?" Since the bare aggregate of material form does not rise up and say "I am," it is not acceptable (to consider: "My self is without experience of feeling").

31. could (the idea) "I am this" occur there?

CY. [507] The meaning is: "Among those three aggregates subject to feeling, (if feeling were to cease) would there be even one phenomenon which could be spoken of thus: 'I am this' (*ayam aham asmi*)?" Or else: "When, through the cessation of feeling, those three aggregates have ceased along with feeling, could (the ideas) 'I am' or 'I am this' arise?" The Venerable Ānanda, rejecting this (as untenable) like the sharpness of a hare's horn, says: "Certainly not, venerable sir."

SUB. CY. "I am": this refers to the kind of ego-conception which arises taking the three (other mental) aggregates collectively (to be self). "I am this": this refers to the kind of ego-conception which arises taking one of them individually (to be self). With the cessation of the four mental aggregates there can be no ego-conception; for as with the sharpness of a hare's horn, the supporting base would not be apprehended.

CY. What has been explained so far? The round of existence has been explained. For the Exalted One sometimes explains the round under the heading of ignorance, sometimes

under the heading of craving, and sometimes under the heading of views.

Therein, in the passage: “Bhikkhus, no first point of ignorance is discerned, of which it could be said: ‘Before this there was no ignorance, afterwards it came into being.’ Nevertheless, ignorance has a specific condition” (AN 10:61/A V 115)—the round is explained under the heading of ignorance. In the passage: “Bhikkhus, no first point of the craving for existence is discerned, of which it could be said: ‘Before this there was no craving for existence, afterwards it came into being.’ Nevertheless, the craving for existence has a specific condition” (AN 10:62/A V 116)—the round is explained under the heading of craving. In the passage: “Bhikkhus, no first point of the view of existence is discerned, of which it could be said: ‘Before this there was no view of existence, afterwards it came into being.’ Nevertheless, the view of existence has a specific condition” (untraced)—the round is explained under the heading of views.

Here, too, the round is explained under the heading of views. For the theorist, having taken pleasant feeling, etc. to be self, misapprehends them through ego-conceptions and conceptions of “mine”; because of this, passing away and re-arising from one state to another in all the realms of existence, modes of origin, destinations, stations for consciousness, and abodes of beings, he continually and constantly revolves like a ship on the ocean driven by a storm, unable to lift his head out from the round.

SUB. CY. Admittedly, in the earlier part of the sutta too (the part on dependent arising), the round of existence was explained. But here, by demonstrating the theorist’s inability to lift his head out from the round, the explanation reveals the extremely pernicious nature of wrong view.

“No first point of ignorance is discerned”: (the Buddha is saying) “Since a beginning is non-existent, even my unobstructed omniscient knowledge does not discern one, of which it could be said: ‘Ignorance arose in the time of such and such a Buddha or universal monarch and did not exist before that time.’ ” The specific condition for ignorance is the cankers, etc. “Craving for existence” is the craving which becomes the fetter to existence. The “view of existence” is the eternalist view.

32. Ānanda, when a Bhikkhu does not consider feeling as self, etc.

CY. Having so far explained the round in terms of the theorist who is confused about the principle of conditionality, in this section the Exalted One explains the ending of the round. To explain the ending of the round he does not refer to a distracted person who has dropped his meditation subject because of some new work project, etc.; rather, through his skilfulness in teaching, he undertakes the exposition by way of a practitioner dwelling in the foundations of mindfulness. Thus he says: “When a bhikkhu does not consider feeling as self,” etc. Such a bhikkhu does not consider feeling or anything else as self because he has proceeded among all phenomena by means of exploration knowledge in the way described thus: “Whatever material form there is—past, present, or future, internal or external, gross or subtle, [508] inferior or superior, far or near—he defines all material form as impermanent; this is one exploration. He defines it as suffering; this is one exploration. He defines it as non-self; this is one exploration,” (Paṭis I 53) etc. (The same for the other four aggregates).

Not considering in such a way, “he does not cling to anything in the world”; that is, among the phenomena such as material form, etc. belonging to the world of the aggregates, etc., he does not cling to even one thing as self or as belonging to self.

Not clinging, he is not agitated.

CY. He is not agitated (*na paritassati*) by the agitations of craving, views, or conceit. “He personally attains nibbāna”: he himself attains nibbāna through the extinguishing of the defilements. “Destroyed is birth,” etc.: this is said to show the reviewing knowledge that occurs to one who has attained nibbāna.

Ānanda, if anyone should say of a bhikkhu whose mind has been thus liberated, ... that would not be proper. for what reason?

CY. (Since the arahat does not hold any of the four views concerning the Tathāgata after death) someone might say of him: “The arahat does not know anything.” But it would not be correct to say of an arahat, who is liberated through knowledge, that he does not know anything. Thus at the end of the four alternatives it is said: “For what reason?” etc.

Because the bhikkhu is liberated by directly knowing this, etc.

CY. “The extent of designation”: “designation” is a term for expression (*vohāra*). “The extent of the pathway for designation”: as far as there are aggregates, sense bases, or elements. This method applies to the other cases (i.e. the pathways for language and description). “The sphere for wisdom”: the five aggregates, which are to be encompassed by wisdom.

What has been shown so far by the Exalted One? The sequel to the phrase “like a tangled skein” has been shown.

9. The Seven Stations for Consciousness

33. **CY.** Now the person spoken of as “not describing self,” as he goes along, eventually becomes one “liberated in both ways.” And the person spoken of as “not considering self,” as he goes along, eventually becomes one “liberated by wisdom.” To show the outcomes and names for these two bhikkhus, the Exalted One undertakes the sections beginning with the one on the seven stations for consciousness.

SUB. CY. (For the one not describing self) the phrase “as he goes along” means that after becoming well-established in the practice of serenity, he goes along by insight and by the path and becomes one liberated in both ways. The one spoken of as “not considering self” is one whose vehicle is insight, and he becomes one liberated by wisdom.

There are, Ānanda, Seven stations for consciousness and two bases.

CY. “Seven” is stated by way of rebirth-linking. “Station for consciousness”: this is a foothold for consciousness. [509] “Two bases”: two dwelling places, for the word “base” here

means a dwelling place. Why is all this included? In order to exhaustively survey the round of existence. For the round is not exhaustively surveyed either by the stations for consciousness alone or by the bases alone, as it is by way of the realms of existence, modes of origin, destinations, and abodes of beings. Therefore all this is included. To analyze the meaning in order he asks: "What are the seven?"

SUB. CY. "Stated by way of rebirth-linking": the seven stations for consciousness are stated by way of rebirth-linking, which is distinguished according to the distinctions of those "who are diverse in body and diverse in perception," etc. For the diversities in body, etc. pertaining to any given order of beings are produced through the rebirth-linking (consciousness) contained in that order, as well as through the accumulation of kamma leading to rebirth there. "A foothold for consciousness": a causal foothold for the present rebirth-linking consciousness. In denotation it is, in five-constituent existence, the four aggregates—material form, feeling, perception, and mental formations; in four-constituent existence it is the three (mental) aggregates.

Beings who are diverse in body and diverse in perception, such as human beings, some gods, and some beings in the lower realms.

CY. Human beings are mentioned as an example. For among the countless human beings in countless world systems there are not even two who are exactly the same in complexion, figure, etc. Sometimes twins might have the same complexion or figure, but they can still be distinguished by the way they look ahead, look aside, speak, smile, walk, stand, etc. Therefore human beings are said to be "diverse in body." The rebirth-linking perception of humans may be triple-rooted, double-rooted, or rootless; therefore they are said to be "diverse in perception."⁷⁹

"Some gods": the gods of the six sense-sphere heavens. For these may have bodies that are blue, yellow, etc., and their perception may be triple-rooted or double-rooted, though not rootless.

“Some beings in the lower realms”: such beings as the female spirits Uttaramātā, Piyaṅkaramātā, Phussamittā, Dhammaguttā, etc., and other spirits who live in places outside the four planes of misery. For their bodies are of diverse colours, shapes, and sizes, and like humans their perception may be double-rooted, triple-rooted, or rootless. But unlike the gods they are not powerful; they are powerless like low-class humans. They have trouble finding food and clothing and live oppressed by pain. Some are afflicted during the dark fortnight and happy during the bright fortnight. Therefore, because they have fallen from the heights of happiness, they are called “beings in the lower realms.”⁸⁰ Those among them who are triple-rooted can achieve comprehension of the Dhamma. Thus one time at daybreak the female spirit Piyaṅkaramātā heard the Elder Anuruddha reciting the Dhamma and said (to her son Piyaṅkara): [510]

*“Do not make a sound, Piyaṅkara,
This bhikkhu is reciting passages of Dhamma.
Perhaps we can learn those passages
And practise for our true welfare.*

*“We should refrain from harming beings
And should not tell conscious lies.
We should train ourselves in virtue
To be freed from the goblin realm.” (SN 10:6/S I 209)*

Having spoken thus to her little son, she attained the fruit of stream-entry that same day. Uttaramātā became a stream-enterer after hearing the Dhamma from the Exalted One.

79. In the Abhidhamma teaching, the rebirth-consciousness is divided into four types by way of roots: triple-rooted (endowed with non-greed, non-hatred, and non-delusion), double-rooted (endowed with non-greed and non-hatred), rootless wholesome resultant, and rootless unwholesome resultant. See *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, pp. 210–16.

80. Ordinarily the “beings in the lower realms” (*vinipātikā*) are identified with the denizens of the four planes of misery. But here the term is used to refer to other classes of beings outside the planes of misery.

Beings who are diverse in body but identical in perception, such as the gods of the Brahmā-order who are generated through the first (jhāna).

CY. “The gods of the Brahmā-order” (*devā brahmakāyikā*): the gods of Brahmā’s retinue, the gods of Brahmā’s ministry, and the great Brahmās.

SUB. CY. Those who occupy the position of attendants to the great Brahmā are gods of Brahmā’s retinue; those who occupy the position of the great Brahmā’s ministers are gods of Brahmā’s ministry; those Brahmās who are great in life-span, beauty, etc. are the great Brahmās.⁸¹

CY. All these are generated through the first jhāna. Among these, the gods of Brahmā’s retinue are generated through a limited (attainment of the first jhāna); their life-span is a third of an aeon. The gods of Brahmā’s ministry are generated through a middling (attainment of jhāna); their life-span is half an aeon and their bodies are more pervasive than the gods of Brahmā’s retinue. The great Brahmās are generated through a superior (attainment of jhāna); their life-span is an aeon and their bodies are extremely pervasive. Thus, since their bodies are diverse but their perceptions identical by way of the first jhāna, they are described as “beings who are diverse in body but identical in perception.”

SUB. CY. A limited (attainment of the first jhāna) is one where the jhāna is merely obtained; a “middling attainment” is one where it is obtained (more firmly) without being well developed; and a “superior attainment” is one where it is well developed and fully mastered.

“More pervasive”: larger in size and more beautiful in quality.

“Identical in perception”: the identity in their perception is due to its being triple-rooted. For there is no difference at all in that perception by way of associated phenomena.

CY. The beings in the four planes of misery are similar. For these beings are of varying sizes and appearances. Yet for

81. The shift from the singular to the plural is in the text. Apparently, singular “great Brahmā” is the chief of the great Brahmās.

all the (rebirth-linking) perception is a rootless unwholesome resultant. Thus the beings in the planes of misery are also reckoned as “diverse in body but identical in perception.”

Beings who are identical in body but diverse in perception, such as the gods of streaming radiance.

CY. “The gods of streaming radiance” (*devā ābhassarā*): their radiance streams forth from their bodies, flying out after flickering again and again like the flame of a torch.

Those who are reborn as a result of developing the second and third jhānas of the fivefold system to a limited extent become “gods of limited radiance” (*parittābhā*); their life-span is two aeons.⁸² Those who are reborn as a result of developing (those jhānas) to a middling extent become “gods of immeasurable radiance” (*appamāṇābhā*); their life-span is four aeons. Those who are reborn as a result of developing (those jhānas) to a superior extent [511] become “gods of streaming radiance”; their life-span is eight aeons. By mentioning the most excellent (of these three planes), all three are included here. For all these gods have bodies that are identical in pervasion; but their perception is diverse in that some have (a rebirth-linking consciousness) without applied thought but with sustained thought, while some have (a rebirth-linking consciousness) without either applied thought or sustained thought.

beings who are identical in body and identical in perception, such as the gods of refulgent beauty.

CY. “The gods of refulgent beauty” (*devā subhakiṇhā*): they are a single mass of beauty, the beauty of their bodily

82. The fivefold system of jhāna is obtained by dividing the second jhāna of the fourfold system into two, one without applied thought but with sustained thought (*avītakka-vīcāramatta*) and one with neither applied thought nor sustained thought (*avītakka-avīcāra*). Meditators with sharp faculties eliminate the two kinds of thought simultaneously and thus reckon jhāna as fourfold; those lacking such skill must eliminate them sequentially and thus reckon jhāna as fivefold. See Vism IV.198-202.

aura. Unlike the gods of streaming radiance, their aura is emitted without flickering. The gods of limited beauty (*parittasubhā*), of immeasurable beauty (*appamāṇasubhā*), and of refulgent beauty are generated into these states by developing the fourth jhāna of the fivefold system to a limited, middling, and superior extent, respectively; their respective life-spans are sixteen, thirty-two, and sixty-four aeons. Thus they are “identical in body” and also, through the perception pertaining to the fourth jhāna (as a rebirth-linking consciousness), “identical in perception.”

The gods of abundant fruit (*vehapphalā*) are also assigned to the fourth station for consciousness. The non-percipient beings, not having consciousness, are not included here, but they are included among the abodes of beings. The gods of the pure abodes, pertaining to the ending of the round, do not always exist. They do not arise in the world when it is devoid of Buddhas even for 100,000 aeons or for an incalculable period. They arise only when Buddhas have arisen, during a period of 16,000 aeons. These planes are like a special campground of the Exalted One, after he has set in motion the wheel of Dhamma; thus they are not assigned to either the stations for consciousness or the abodes of beings. The meaning of the other stations is explained in the *Visuddhimagga*.⁸³ The base of neither perception nor non-perception is included among the bases but not among the stations for consciousness; for like perception this consciousness is so subtle that it is called “neither consciousness nor non-consciousness.”

SUB. CY. “So subtle”: since it has attained the subtlety of residual formations.⁸⁴ It is “not consciousness” because it lacks the distinctive function of consciousness and “not non-consciousness” because it is not completely non-consciousness. Therefore it is not included among the stations for consciousness, where the distinctive function of consciousness is in evidence.

83. Chapter X. The causes for rebirth into these stations are the corresponding meditative attainments.

84. *Saṅkhārāvasesasukhumabhāva*. See Vism X.47-55.

34. Therein, Ānanda, if one understands the first station for consciousness, etc.

CY. "Its origin": one understands its origin by the method, "through the origination of ignorance material form originates," etc. "Its passing away": [512] one understands its passing away by the method, "through the cessation of ignorance material form ceases," etc. (Paṭi I 55f).⁸⁵

"Its satisfaction": one understands its satisfaction thus: "The pleasure and joy that arise in dependence on material form ... consciousness: this is the satisfaction in consciousness." "Its unsatisfactoriness": one understands its unsatisfactoriness thus: "That material form ... consciousness is impermanent, suffering, and subject to change: this is the unsatisfactoriness in consciousness." "The escape from it": one understands the escape from it thus: "The removal and abandoning of desire and lust for material form ... consciousness: this is the escape from consciousness" (SN 22:26/S III 28).

This method of interpretation should be applied to all the other stations for consciousness. But where there is no material form (i.e. in the immaterial planes) the origin should be interpreted by way of the four mental aggregates only; and where there is no consciousness (i.e. among non-percipient beings) it should be interpreted by way of the one aggregate (of material form). Thus here the passage should be interpreted with the phrases "through the origination of nutriment" and "through the cessation of nutriment."

is it proper for one to seek enjoyment in it?

CY. Is it right for that bhikkhu to seek enjoyment in that station for consciousness as "I" or "mine" by way of craving, conceit, or views?

SUB. CY. Seeking enjoyment as "I" occurs by way of conceit and views, as "mine" by way of craving.

Ānanda, when a bhikkhu ... is liberated through non-clinging, then he is called a bhikkhu liberated by wisdom.

85. For details, see Vism XX.97–98.

CY. He is liberated by not grasping anything through the four kinds of clinging. “Liberated by wisdom”: having brought about the [future] non-occurrence of the mental body and the material body, he is liberated solely by the power of wisdom without realizing the eight emancipations. This type is fivefold: the dry-insight meditator and those who attain arahatship after having become established in one or another of the four jhānas. It is said: “Who is the individual liberated by wisdom? Herein, some individual does not dwell suffusing the eight emancipations with the body; but having seen with wisdom, his cankers are destroyed. This individual is called ‘one liberated by wisdom’ ” (Pug 14, 73).

SUB. CY. “Liberated by wisdom”: he is liberated solely by the power of wisdom because he does not achieve the eight emancipations and thus lacks the power of eminent concentration. Or else, “liberated by wisdom” means liberated while understanding; that is, knowing and penetrating the four truths in the modes of full understanding, etc. without contact with the first jhāna,⁸⁶ he is “liberated” or distinctively freed by completing the functions (of penetration) by bringing those functions to their climax.

“Dry-insight meditator”: one whose insight is dry, rough, and unmoistened, lacking the moisture of serenity meditation.

“Does not dwell suffusing the eight emancipations”: this indicates the absence of the power of eminent concentration.

86. “Without contact with the first jhāna” (*paṭhamajjhānaphassena vinā*). This phrase needs careful qualification. It applies only to the dry-insight meditator, and means that he reaches the supramundane path, by which he penetrates the truths, without having previously attained mundane jhāna. But for all meditators the supramundane path includes jhāna, required to fulfil the “right concentration” factor of the noble eightfold path. In the case of the dry-insight meditator, the concentration factor will occur at the minimal level as the first supramundane jhāna (see Vism XXI.112). The four functions of penetration are the full understanding of suffering, the abandonment of its origin (craving), the realization of its cessation (*nibbāna*), and the development of the path. Each supramundane path performs these functions; the last one, the path of arahatship, completes them. See Vism XXII.92–97.

“Having seen with wisdom”: this indicates possession of the power of eminent wisdom.

10. The Eight Emancipations

35. **CY.** Having thus shown the outcome and name for the first bhikkhu, the Exalted One explains the eight emancipations in order to show the outcome and name for the other one.

SUB. CY. For the first bhikkhu, the outcome occurs through full understanding, etc. of the seven stations for consciousness, etc.; thus his name is “liberated by wisdom.” The other is the one liberated in both ways.

Ānanda there are these eight emancipations (*aṭṭha vimokkha*).

CY. In what sense are they emancipations? In the sense of releasing (*adhimuccana*). And in what sense are they releasing? In the sense of freeing thoroughly from the adverse phenomena and in the sense of freeing thoroughly by way of delight in the object. What is meant is: (the mind’s) occurrence on the object without constraint, free from apprehension, similar to the way a little boy sleeps in his father’s lap, his body completely relaxed. But the latter meaning [513] applies only to the first seven emancipations, not to the last one.⁸⁷

SUB. CY. “In the sense of releasing”: the word “releasing” signifies the distinguished development of any fine-material-sphere jhāna to the degree that liberation from opposing states takes place by the suppression (of defilements) and the jhāna occurs eminently, liberated from the opposing states by means of that distinguished development. For though there is sameness in kind (between individual jhāna attainments), through distinguished development there is also a distinction in the quality of their occurrence. Thus “emancipation” has the meaning of releasing thoroughly by way of liberation from adverse mental phenomena and by way of delight (in the object) without constraint, free from apprehension.⁸⁸ The last emancipation is

87. Since all the mental functions stop in the attainment of cessation, there can be no “delight in the object.”

cessation. The meaning solely of being liberated (from adverse phenomena) obtains there, as the commentator himself says.

One possessing material form sees material forms.

CY. Here, the material form (possessed) is the fine-material-sphere *jhāna* aroused through a blue *kaṣiṇa*, etc., using as the blue *kaṣiṇa*, etc. something internal such as the hairs of the head, etc. One having that material form is “one possessing material form” (*rūpī*).

SUB. CY. “Possessing material form” means endowed with the material form included in one’s own continuity that is distinguished as the cause for the *jhāna*; because of that material form one is spoken of as “one possessing material form.” Since this phrase signifies a special meaning, it should be understood that the *jhāna* obtained through the material form included in one’s own continuity is itself the referent here, in the ultimate sense, of the state of “possessing material form.”

CY. “(One) sees material forms”: with the eye of *jhāna* one also sees material forms such as the blue *kaṣiṇa*, etc. externally. By this (first emancipation) the four fine-material-sphere *jhānas* are shown for a person who arouses *jhāna* through the *kaṣiṇas* based on internal objects.

One not perceiving material forms internally sees material forms externally.

CY. This means that he does not arouse the fine-material-sphere *jhānas* on his own head hairs, etc. By this the fine-material-sphere *jhānas* are shown for someone who does the preparatory work externally and arouses *jhānas* only externally.

One is released upon the idea of the beautiful.

CY. By this are shown the *jhānas* attained through very pure colour *kaṣiṇas*. In the meditative absorption itself there is no concern with the idea of the beautiful. But because one who dwells in meditation taking as his object a pure and beautiful

88. This discussion seems to imply that the four *jhānas* as such are not emancipations, but become emancipations only by “distinguished development” (*bhāvanāvisesa*).

kaṣiṇa can be described as “released upon the idea of the beautiful,” the teaching is expounded in those words.

In the *Paṭisambhidāmagga*, however, it is said: “ ‘One is released upon the idea of the beautiful’—how is this an emancipation? Herein, a bhikkhu dwells pervading one direction, etc. with a mind endowed with loving-kindness; through the development of loving-kindness beings are not repulsive to him. So too for compassion, sympathetic joy, and equanimity. Such is the emancipation: ‘One is released upon the idea of the beautiful’ ” (Paṭis II 39).

SUB. CY. For practitioners who take very pure colour kaṣiṇas as their object of meditation, emancipation in the sense of “releasing thoroughly” occurs by way of delight; therefore the commentator explains the third emancipation in this way. But since the meditative development occurring by way of loving-kindness, promoting non-repulsion towards beings, releases one from repulsion towards them, the *Paṭisambhidāmagga* says: “The development of the divine dwellings (*brahmavihāra*) is the emancipation of the beautiful.” Either explanation may be recognized, since in the way they are stated there is no contradiction between them.

CY. Everything that has to be said about the immaterial emancipations has already been said in the *Visuddhimagga* (Chapter X, XXIII). The eighth emancipation is the highest emancipation, since it is completely purified and liberated from the four (mental) aggregates.

SUB. CY. It is “the highest emancipation” because it can be attained only by noble ones and because it qualifies as the attainment of “nibbāna here and now,” since it terminates in the noble fruit.

36. Ānanda, when a Bhikkhu attains these eight emancipations in forward order, etc. ... then he is called a bhikkhu who is liberated in both ways.

CY. “In forward order”: from the beginning to the end. “In reverse order”: from the end back to the beginning. “In both forward and reverse order”: this is said with reference to his cruising back and forth through the attainments without stopping (in any one attainment), a result of his great proficiency.

“Whenever he wants” (*yatthicchakaṃ*) signifies place: in whatever place he wishes. “In whatever way he wants” (*yadicchakaṃ*) signifies the attainment: whichever attainment he wishes. “As long as he wants” (*yāvaticchakaṃ*) signifies the length of time: for as long a period of time as he wishes. [514]

“Liberated in both ways” (*ubhatobhāgavimutta*): liberated through two portions and liberated from two portions.⁸⁹ Through the immaterial attainments he is liberated from the material body and through the path he is liberated from the mental body. It is said:

“As a flame struck by a gust of wind
(Upasīva,” the Exalted One said.)
“Reaches its end and can be reckoned no more,
So the sage liberated from the mental body
Reaches his end and can be reckoned no more.”

(Sn 1074)

SUB. CY. “Liberated through two portions and liberated from two portions”: he is liberated through the two liberating portions (*vimuccanabhāgehi*), i.e. through the emancipation by suppression effected by the immaterial jhāna and through the emancipation by eradication effected by the path. And he is also liberated from the two portions one should be liberated from (*vimuccitabbabhāgehi*), i.e. from the material body through the immaterial attainment and from the mental body through the path. “Liberated” means liberated from defilements. Thus the meaning here is: being liberated, he has been liberated from the two bodies by the suppression and eradication of defilements.

In the verse addressed to the brahmin Upasīva, a gainer of the base of nothingness, the Exalted One referred to one liberated in both ways as “the sage liberated from the mental body.” The sage (*muni*), here a learner (*sekha*) reborn in the

89. The translation employs two phrases here because the one phrase of the Pali, *dvīhi bhāgehi vimutto*, can be read both as instrumental and as ablative. From the immediately following explanation in the commentary, it is clear that the meanings implied by both readings are intended: that *through which* he is liberated and that *from which* he is liberated.

immaterial realm, has by the nature (of his rebirth) already been liberated from the material body. There he produces the fourth path and, by fully understanding the mental body, he becomes liberated from the mental body as well. Having become a cankerless arahat liberated in both ways, he “reaches his end,” final nibbāna without clinging, “and can be reckoned no more,” he cannot be designated anymore as a warrior, a brahmin, etc.

CY. The “one liberated in both ways” is fivefold: those who attain arahatship after emerging from one or another of the immaterial attainments, and the one who, having been a non-returner, attains arahatship after emerging from cessation.

SUB. CY. *Query:* When it is said “after emerging from one or another of the immaterial attainments,” does this refer to someone who attains any one of them or to someone who attains all the immaterial states?

Reply: You can understand it in either way, as you like. If it is stated by way of one who attains all the immaterial states, there is no contradiction.

Query: But if it is taken to mean someone who attains only one of them, would that not be contradicted by the statement in the sutta: “When a bhikkhu attains these eight emancipations,” etc.?

Reply: Someone who gains even one immaterial-sphere jhāna is called a gainer of the eight emancipations, since it is possible to apply the name “eight emancipations” even to a single part of the set. For this designation “eight emancipations” can be attributed to a single part of the set just as well as to the whole. Thus it is said: “after emerging from one or another of the immaterial attainments.”

CY. Some say: “Since the fourth fine-material-sphere jhāna has two factors and is associated with equanimity, it is just like an immaterial jhāna. Therefore one who attains arahatship after emerging from the fourth fine-material-sphere jhāna is also liberated in both ways.”

SUB. CY. Some imagine that the one liberated in both ways can be sixfold; that is merely their opinion. The phrase “some say” shows that this issue has been decided by the ancient teachers.⁹⁰ The “some” are the residents of the Uttaravihāra and the teachers of the *Sārasamāsa*. For they say

“liberated in both ways” means liberated by both ways (*ubhayabhāgavimutta*), that is, liberated through concentration and insight; and they think liberation from the obstacles to concentration also comes about through concentration of the fine-material sphere. Thus in the *Sārasamāsa* it is said: “Liberated by both, i.e. by a portion of the fine-material-sphere jhānas and by a portion of the immaterial jhānas.”

CY. This question of the one liberated in both ways was raised in the Bronze Palace (of the Mahāvihāra) and a decision was reached after a long time in reliance upon the explanation of the Elder Tipiṭaka Cūḷa Sumana. In the Giri Vihāra, it is said, a pupil of the Elder heard the question from the mouth of an alms-wandering monk and said: “Friend, before our teacher explained this matter in the Bronze Palace, no one knew the answer.”

“What did the Elder say, venerable sir?”

“He said that even though the fourth jhāna of the fine-material-sphere has two factors, is accompanied by equanimity, and suppresses the defilements, it still operates in proximate range to the defilements, in the field for their growth. For in five-constituent existence the defilements assail the mind with the decisive support of a (sensory) object, such as the colour blue, etc., and the fine-material-sphere jhāna does not surmount such objects.⁹¹ Therefore ‘liberated in both ways’ signifies one who attains arahatship after completely turning away from material form and suppressing the defilements by means of an immaterial jhāna.”

90. The phrase “some say” (*keci*) is used in the commentarial literature to introduce an opinion rejected by the commentator and the tradition he accepts. The Uttaravihāra, or “Northern Monastery,” is the Abhayagiri Vihāra, the heterodox rival of the Mahāvihāra, the centre of strict orthodoxy to whose tradition the Venerables Buddhaghosa and Dhammapāla belonged. The *Sārasamāsa*, “Compendium of the Essence,” seems to have been an exegetical work of the Uttaravihāra, possibly their own commentary to the *Dīgha Nikāya*. For a discussion, see Lily De Silva’s Introduction to her PTS edition of the *Dīgha Tīkā*, pp. lix–lxiii.

91. Because the coloured *kaṣiṇas* used to achieve the fine-material-sphere jhānas are originally sense objects.

Having said this he quoted the sutta: “Who is the individual liberated in both ways? Herein, some individual dwells suffusing the eight emancipations with the body, [515] and having seen with wisdom, his cankers are destroyed. This individual is called one liberated in both ways” (Pug 14, 73).

SUB. CY. (An immaterial attainment is necessary to be “liberated in both ways” since) the development of the immaterial attainments suppresses the defilements more effectively than the development of the fine-material jhānas, for the former marks the development of the fading out of the material and represents a higher stage of development.

The best of all “liberations in both ways” should be understood as the liberation attained when one has prepared the mental continuum extremely well by attaining the eight emancipations in forward order, etc., then takes the eighth and highest emancipation as a basis, arouses insight, and achieves the supreme path.

The Commentary to the Mahānidāna Sutta is concluded.

TABLE 2: THE SEVEN STATIONS FOR CONSCIOUSNESS AND THE TWO BASES

Immaterial Realm	Base only	Base of neither perception nor non-perception
	7th Station for Consciousness	Base of nothingness
	6th Station for Consciousness	Base of infinity of consciousness
	5th Station for Consciousness	Base of infinity of space
Fine-Material Realm	Base only	Base of non-percipient beings
	4th Station for Consciousness: beings identical in body, identical in perception	{ Gods of abundant fruit Gods of refulgent beauty Gods of immeasurable beauty
	3rd Station for Consciousness: beings identical in body, diverse in perception	{ Gods of streaming radiance Gods of immeasurable radiance Gods of limited radiance
	2nd Station for Consciousness: beings diverse in body, identical in perception	{ Great Brahmas Gods of Brahma's ministry Gods of Brahma's retinue
	1 st Station for Consciousness: beings diverse in body, diverse in perception	{ Sense-sphere gods Human beings Some beings in the lower worlds
	2nd Station for Consciousness: beings diverse in body, identical in perception (plane of misery)	{ Host of titans (asura) Realm of afflicted spirits (peta) Animal realm Hells

Appendix

CONDITIONAL RELATIONS AND DEPENDENT ARISING

One of the major projects undertaken in the Pali commentaries is the interpretation of the teachings found in the Sutta Piṭaka with the aid of the highly refined classificatory system delineated in the Abhidhamma Piṭaka. The Abhidhamma system is distinguished by two complementary methods in the treatment of experience: (i) a precise analysis of experience into momentary phenomena regarded as the fundamental constituents of actuality; and (ii) the correlation of these phenomena through a scheme of twenty-four conditional relations. The first is the special province of the *Dhammasaṅgaṇī*, the first book of the Abhidhamma Piṭaka; the second, of the *Paṭṭhāna*, the seventh and final book. The basic categories used to classify the phenomena discovered through analysis are three: states of consciousness (*citta*), the mental factors (*cetasika*) which enter into association with them, and the material phenomena (*rūpa*) which serve as their bases, objects, and general supports. Besides these, an unconditioned element is recognized, *nibbāna*, which is not momentary and not arisen through conditions.

To explicate the Suttanta teachings by means of the Abhidhamma method, the commentaries translate their freer, more discursive and personalistic expositions into the technical Abhidhamma language of "bare phenomena" (*suddhadhammā*) linked together by nothing more personal than laws of conditional relatedness. The Suttanta statement of dependent arising already exhibits certain essential features of the Abhidhamma approach and thus does not require radical reformulation. In fact, it even provides the material for an entire chapter of the *Vibhaṅga* (Chapter VI), which treats it both from the Suttanta standpoint and by way of the analytical Abhidhamma method. The *Paṭṭhāna* itself does not subject the formula for dependent arising to its own system of relations; but the commentaries, ever aiming at maximum precision in their exegesis of sutta formulations, apply the method to the

connection between each pair of factors, elucidating it by way of the relevant relations.

The application is fully worked out for the standard twelvefold formula for dependent arising in the *Visuddhimagga*, which prefaces its account with an explanation of the twenty-four conditions. As the commentary to the Mahānidāna Sutta assumes that its reader has this work at hand, it treats the connections only in a summary way, expanded but not explained in the subcommentary. Hence, to aid the reader unfamiliar with the method, this supplementary section has been appended briefly explaining the twenty-four conditional relations and illustrating their application to dependent arising in the exegetical texts.

The System of Relations

The Pali word being translated “conditional relation” is the same as that translated as “condition”—*paccaya*. But what is intended by the former use of the word are the specific modalities in which certain things, the conditioning phenomena (*paccaya-dhammā*), function as conditions for other things, the conditionally arisen phenomena (*paccay’ uppannā dhammā*). A distinction in modalities is already implicit in the Suttanta account of conditionality, which shows phenomena of quite different kinds contributing in quite different ways to the arising of a single dependent state. The *Paṭṭhāna* enumerates the variety of conditional modes in minute detail, exploring every nook and corner of the inter-connections. Its elaboration of twenty-four conditional relations may represent a later stage of thought than the account found in the suttas; but it is fully consistent with this account, and by exhibiting the diverse ways in which the conditioning function can be exercised, it reveals the vast range of the Suttanta principle and prevents simplistic reductionism in interpreting it.

Though the exegetical texts do not bring all twenty-four conditions into connection with the teaching of dependent arising, for the sake of completeness the entire set has been listed. Limitations of space and aim require that the explanations be kept brief. Fuller explanations of dependent arising by way of the *Paṭṭhāna* system can be found in the

Visuddhimagga (Chapter XVII) and in the works of Venerable Nyanatiloka referred to under “Texts Used.”

The Twenty-four Conditional Relations

1. Root-cause condition (*hetupaccaya*)
2. Object condition (*ārammaṇapaccaya*)
3. Predominance condition (*adhipatipaccaya*)
4. Proximity condition (*anantarapaccaya*)
5. Contiguity condition (*samanantarapaccaya*)
6. Conascence condition (*sahajātapaccaya*)
7. Mutuality condition (*aññamaññapaccaya*)
8. Support condition (*nissayapaccaya*)
9. Decisive support condition (*upanissayapaccaya*)
10. Prenascence condition (*purejātapaccaya*)
11. Postnascence condition (*pacchājātapaccaya*)
12. Repetition condition (*āsevanapaccaya*)
13. Kamma condition (*kammapaccaya*)
14. Kamma-result condition (*vipākapaccaya*)
15. Nutriment condition (*āhārapaccaya*)
16. Faculty condition (*indriyapaccaya*)
17. Jhāna condition (*jhānapaccaya*)
18. Path condition (*maggapaccaya*)
19. Association condition (*sampayuttapaccaya*)
20. Dissociation condition (*vippayuttapaccaya*)
21. Presence condition (*atthipaccaya*)
22. Absence condition (*natthipaccaya*)
23. Disappearance condition (*vigatapaccaya*)
24. Non-disappearance condition (*avigatapaccaya*)

(1) Root-cause condition refers to six mental factors called roots (*mūla*, *hetu*) because they give strength and stability to the phenomena they condition in the same way that the roots of a tree give strength and stability to the tree. Three roots—greed, hatred, and delusion—are exclusively unwholesome. The other three—non-greed, non-hatred, and non-delusion—are wholesome when they arise in wholesome states of consciousness and ethically indeterminate (*abyākata*) when they arise in resultant states and in the functional consciousness of an arahat. Phenomena that are root-cause conditions function as conditions for the mental phenomena

associated with themselves (states of consciousness and other mental factors) and for the material phenomena originated by the state of consciousness to which they belong.

(2) An *object condition* is a phenomenon that serves as a condition for consciousness and its associated mental factors by being taken as their object. The object condition is sixfold as visible form, sound, smell, taste, tactile object, and purely mental object.

(3) *Predominance condition* is of two kinds, object and conascent. An object predominance condition is any object given special importance by the mind. A conascent predominance condition is one of four factors—desire (to achieve), energy, consciousness, and investigation—which takes on a dominant role in directing the state of consciousness to which it belongs. In any single state of consciousness only one of the four can assume such a role.

(4) & (5) The *proximity* and *contiguity conditions* are identical in meaning. They both refer to any state of consciousness and its mental factors in so far as they are capable of arousing the state of consciousness and its mental factors that follow them immediately in the continuum of consciousness.

(6) A *conascence condition* is a phenomenon that, in arising, makes other phenomena arise together with itself, similar to the way a lamp causes light to come forth as soon as it is turned on.

(7) A *mutuality condition* is a phenomenon that assists another by means of mutual arousing and stabilization, similar to the way the three legs of a tripod enable each other to stand. The mutuality relationship is a specific type of conascence, so that all phenomena functioning as mutuality conditions also function as conascence conditions. Thus in any given state of consciousness, all the mental phenomena are both conascence and mutuality conditions for all the others. The same holds for each of the four primary material elements in relation to the others, and for mental and material phenomena in relation to each other at the moment of rebirth-linking. However, the two modes of conditionality are not co-extensive: there are cases of conascence which exclude mutuality. These are: mental phenomena in relation to material phenomena originated by

consciousness, and the four primary material elements in relation to derived materiality. Here, though there is simultaneity in arising, the relationship is not symmetrical. The former member of each pair exercises a conditional efficacy towards the latter which is not reciprocated by the latter towards itself.

(8) A *support condition* is a phenomenon that assists other phenomena by serving as a foundation for them; thus it is said to support them in the way the earth supports trees or a canvas supports a painting. This condition encompasses the conascence relationship, so that all conascent conditions are also support conditions for their conditionally arisen phenomena. But the support condition has a wider range than conascence and applies to some phenomena which do not share a simultaneous origination with the states they arouse, but momentarily precede them. Thus the five internal sense bases are support conditions in this way for their respective kinds of sense consciousness together with their mental factors. So too is the heart-basis for the states of consciousness and mental factors that take it as their organic base during the course of existence (at rebirth it is a conascent support condition).

(9) A *decisive support condition* is a phenomenon that assists another by serving as a strong cause for its arising. This kind of condition is threefold as object decisive support, proximity decisive support, and natural decisive support. The first is identical in denotation with object predominance condition, the second with proximity condition; the different classifications are made merely to accentuate different aspects of the conditioning function without implying an actual difference in the relationship itself. The third kind, natural decisive support, signifies anything which naturally becomes a strong cause for the arising of other phenomena. Thus hatred may be a natural decisive support for murder, greed for theft, faith for engaging in charity, meditation for the growth of wisdom.

(10) A *prenascence condition* is a phenomenon that arises earlier than another and assists the latter to arise by remaining present after it has itself already arisen. Thus the five sense objects and the five internal sense bases are prenascent

conditions for their respective kinds of consciousness and mental factors, the heart-basis for the states of consciousness and mental factors that take it as their organic base during the course of existence.

(11) *Postnascence condition* refers to states of consciousness and their mental factors insofar as they function as a condition for the preservation and strengthening of the previously arisen body.

(12) *Repetition condition* refers to phenomena that assist and strengthen succeeding phenomena through the power of repetition. This condition applies only to wholesome, unwholesome, and functional indeterminate mental phenomena when they serve as condition for immediately succeeding mental phenomena having the same ethical quality as themselves. In the technical vocabulary of Abhidhamma thought, this conditional function is exercised by each *javana* moment in relation to the succeeding *javana* moment in a single process of consciousness (*cittavithi*).

(13) *Kamma condition* is twofold. First, wholesome and unwholesome volition is a kamma condition for resultant mental phenomena and for material phenomena produced through kamma. Second, conascent volition is a kamma condition for its associated mental phenomena and for the material phenomena originated by the states of consciousness to which it belongs.

(14) *Kamma-result condition* refers to mental phenomena resulting from past kamma in relation to each other and to certain kinds of material phenomena.

(15) *Nutriment condition* refers to four factors, called nutriments because they “nourish” the psychophysical organism: material food, contact, volition, and consciousness. Material food is a nutriment condition for the physical body, the other three for their associated mental phenomena and for material phenomena originated by consciousness.

(16) *Faculty condition* applies to twenty mental and material phenomena designated as faculties because they dominate and direct the states that come under their influence. Thus, for example, the five physical sense faculties serve as faculty condition for the mental phenomena that originate through them, the mind faculty and the five spiritual

faculties—faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom—for their associated mental phenomena and for material phenomena originated by consciousness.

(17) *Jhāna condition* refers to seven mental phenomena called jhāna factors in the sense that they intensify and concentrate the state of consciousness to which they belong.

(18) *Path condition* refers to twelve mental phenomena called path factors in the sense that they provide an escape from various situations and lead to different destinations. The most prominent of these are the eight factors of the noble eightfold path leading to the cessation of suffering.

(19) *Association condition* applies to conascent mental phenomena, which assist each other through their association by having a common physical base, a common object, and a simultaneous arising and cessation.

(20) *Dissociation condition* applies to material phenomena that assist mental phenomena, and mental phenomena that assist material phenomena, by way of the essential differences between the two kinds of states. It is threefold as comprising prenascent, postnascent, and conascent phenomena.

(21) *Presence condition* refers to a phenomenon that serves as a condition for other phenomena through its presence alongside the latter. It includes conditions 6, 7, 8, 10 and 11, as well as others on particular occasions that call them into relevance.

(22) *Absence condition* refers to mental phenomena which, by their ceasing, enable the mental phenomena immediately following themselves to arise. This condition is identical in denotation with conditions 4 and 5.

(23) *Disappearance condition* is identical with condition 22.

(24) *Non-disappearance condition* is identical with condition 21.

The Method Applied

To illustrate how the modes of conditionality are applied to dependent arising, several propositions within the formula may be taken for consideration. We will start with the statement: “With consciousness as condition there is mentality-materiality.”

At “rebirth-linking,” i.e. the moment of conception, the rebirth-consciousness arises together with its associated mental factors, both being supported by the newly fertilized ovum. This cell consists of a variety of material phenomena, the most important of which is the heart-basis. Since consciousness and the other mental phenomena, which belong to “mentality,” arise and cease simultaneously, consciousness is a condition for mentality as conascence, support, association, presence, and non-disappearance conditions. Since, as conascent, their conditional efficacy is reciprocal, it is also related to them as a mutuality condition, and as kamma-result condition because they all result from the same previous kamma responsible for generating rebirth. As the fourth nutriment, consciousness is a nutriment condition for its associated mental factors, and as the mind faculty it is a faculty condition for them. In these ways the nine conditions stated in the subcommentary are obtained. On any occasion of resultant consciousness following rebirth-linking, consciousness is a condition for associated mentality in the same nine ways.

In relation to materiality, the subcommentary says that at rebirth, consciousness is a condition for the materiality of the heart-basis in nine ways. Eight of these are identical with the aforementioned ways in which consciousness is a condition for mentality, the one difference being the substitution of dissociation condition for association condition. This change is made necessary by the definition of the latter as applying only to conascent mental phenomena and of the former as applying only to co-existent mental and material phenomena. For the other kinds of materiality arising at the moment of conception, the rebirth-consciousness is a condition in all the above ways except mutuality; for though they are conascent, their conditional efficacy with regard to each other is not fully reciprocal. The kammically active consciousness of the previous life responsible for the present rebirth is a condition for the materiality produced by kamma only in one way, as a natural decisive support condition.

A second example that can be examined is the converse: “With mentality-materiality as condition there is consciousness”; thus we subject both arms of the “hidden

vortex" to analysis. The subcommentary mentions seven general ways in which, at rebirth, mentality is a condition for consciousness; these can easily be understood from the previous explanation, for they simply reverse the relations shown above. Besides these, particular mental factors can function as a condition for consciousness in other ways. The subcommentary mentions only two, root-cause and nutriment conditions, but the outline given in the *Paṭṭhāna* indicates that the faculty, *jhāna*, and path conditions could also have been brought in. During the course of existence following rebirth, resultant mentality is a condition for resultant consciousness in the same seven invariable ways and by way of various additional conditions depending on the occasion.

Next to be considered is the conditionality for consciousness of non-resultant mentality, that is, the mental factors occurring in kammically active and in functional states of mind. Non-resultant mentality, the subcommentary says, is a condition for the associated consciousness in six general ways: in all the ways mentioned above except kamma-result condition, which obviously must be excluded. But particular mental phenomena can function as conditions for consciousness in more specialized ways, such as root-cause, faculty, *jhāna*, and path conditions.

Material phenomena also serve as a condition for consciousness. The subcommentary begins with the heart-basis, mentioning six ways it serves as a condition for consciousness at rebirth: conascence, mutuality, support, dissociation, presence, and non-disappearance. It is a conascence condition (and therefore also a presence and non-disappearance condition) because the heart-basis and consciousness spring into existence at the same moment of rebirth-linking; a support condition because it serves as the material foundation for the rebirth-consciousness; and a mutuality condition because the two are conascent with reciprocal conditional efficiency. During the course of existence the heart-basis arises, not simultaneously with consciousness as at rebirth, but a brief moment earlier. Thus the conascence and mutuality relations cease, while the heart-basis becomes a prenascent condition for the states of consciousness it supports. The relations of support,

dissociation, presence, and non-disappearance, however, continue. Thus, during life, the heart-basis is a condition for consciousness in five ways.

During the course of existence, the five physical sense faculties can become conditions for consciousness. Each is a condition for its respective kind of sense consciousness in the six ways mentioned in the subcommentary; these can easily be understood by consulting the schedule of the conditions. The subcommentary does not mention the five kinds of sense objects, but these can serve as a condition for their respective kinds of consciousness in at least five ways: as object, pre-nascence, dissociation, presence, and non-disappearance conditions. Some objects, given special prominence, can also become object predominance and object decisive support conditions.

One final example illustrating a different aspect of conditionality is the statement: "With clinging as condition there is existence." The commentary says that clinging is a condition for existence under the headings of both decisive support and conascence. As we saw, "existence" is explained by the commentators as the kamma leading to renewed existence, and kamma is identified as mundane wholesome and unwholesome volition. Clinging, in turn, is equated with two mental factors: clinging to sense pleasures with greed, the other three kinds of clinging with views. Thus the original sutta statement, reformulated in terms of specific mental factors entering into the Abhidhamma system, expresses the conditionality of sensual greed and views for the volitions they arouse and influence. Volition must be present on any occasion of greed or views, and as mental factors they must arise simultaneously; thus clinging is a condition for existence as a conascence condition. The subcommentary explains that, as a "heading," conascence here includes along with itself the mutuality, support, association, presence, and non-disappearance conditions. Since greed and views are unwholesome mental factors, they pass on their unwholesomeness to their conascent volition. Thus the kamma generated simultaneously with the arising of clinging is necessarily unwholesome. This holds whether the volition

expresses itself in bodily or verbal action or remains unexpressed as bare mental action.

In any of its four forms, clinging can also function as a condition for kamma following it after an interval of time. It then becomes a decisive support condition for existence. As a natural decisive support condition for volition occurring at a later time, clinging can motivate volition with an ethical quality opposite to its own; that is, the unwholesome greed and views comprised under clinging can induce wholesome kamma leading to favourable forms of rebirth. For example, someone strongly attached to sense pleasures might hear that the heavenly worlds offer greater sensual enjoyment than the human world. Instructed that charity and moral conduct are the means to a heavenly rebirth, he might then become exceedingly generous and very pure in his observance of morality, even to the point of developing an abstemious attitude towards sense enjoyment in this life. Thus his clinging to sense pleasures, transferred to a celestial afterlife, functions as a condition for him to undertake wholesome actions leading to rebirth in the sense-sphere heavens.

Again, someone might adopt the wrong view that existence in the fine-material or immaterial realms is everlasting. Yearning for eternal life, he then develops the jhānas and immaterial attainments conducive to rebirth into those realms. In this case a wrong eternalist view becomes the condition for the wholesome kamma generated in achieving the higher meditative attainments. Or someone might come to believe that merely by undertaking precepts and practising certain austerities he can gain full deliverance from suffering. In the hope of such deliverance, he takes up rules of conduct enjoining harmlessness and restraint, and observes such austere practices as celibacy, moderation in eating, and fewness of wants. Though his view is wrong, a case of "clinging to rules and observances," it induces him to engage in wholesome actions. Thereby he generates kamma which will bring him pleasant fruits even if it fails to yield the complete deliverance he expects. Still again, a person might adopt the doctrine that the jhānas and immaterial attainments bring the realization of the true self. Through his clinging to a doctrine of self, he cultivates these attainments, as a

consequence of which he takes rebirth in a fine-material or immaterial realm of existence.

From these examples it can be seen that clinging, though an unwholesome factor in itself, is capable of motivating wholesome kamma-existence leading to higher forms of rebirth-existence. However, the states of existence to which clinging leads are all impermanent, incapable of giving full security from suffering, and inherently liable to pass away. Thus the Buddha teaches that to attain deliverance from suffering, clinging in all its forms must be eradicated.

INDEX

A

Abhidhamma 88n., 98, 105n., 110n., 129n., 145, 150, 154
 Aggregates (*khandā*) 19, 24, 29, 30n., 31, 33–34, 36, 38, 41, 43–44, 44n., 48–49, 89n., 96, 106n., 107, 109–111, 114, 116–121, 124, 126–128, 133, 137
 Aging 85
 Aging and death (*jarāmaraṇa*) 2–5, 8n., 11, 14, 28, 32, 44, 59–61, 84–85, 87, 94, 97–100
 Ānanda 7, 15n., 59–73, 77–83, 83n., 84, 90–91, 97, 102, 106–108, 114, 116–119, 122–124, 126–127, 133, 135, 137
 Annihilationism (*ucchedavāda*) 25, 28, 49, 78n., 95, 119, 122
 Arahāt 1, 10, 49–54, 127, 139, 147
 Attachment (*ajjhosāna*) 10, 16–17, 62–63, 87, 103

B

Bases (*āyatana*) 4–6, 19–20, 22, 30n., 32, 51, 71–72, 89, 96–98, 105n., 110, 127–128, 132, 145, 149
 Birth (*jāti*) 2–6, 10–12, 15, 44, 59–61, 66, 70, 84, 87, 94, 97, 99–100, 117, 126
 Buddha 1–3, 6–11, 14–15, 17, 18n., 19–20, 22–26, 26n., 27, 29, 31, 33–34, 36–39, 41, 43n., 44, 44n., 45–51, 54, 78–79, 81, 83, 87, 92–93, 97–98, 104, 112, 120, 125, 156

C

Cause 1, 3, 8n., 61–66, 78, 92–93, 98–100, 108–109, 114, 116, 119, 121–122, 136, 147, 149, 153
 Celestials (*gandhabbā*) 60, 99
 Cessation of perception and feeling (*saññāvedayatanirodha*) 51, 53–54, 73
 Characteristic (*lakkaṇa*) 9, 12, 35, 87, 89, 104
 Clinging 59, 61, 155
 Clinging (*upādāna*) 4–6, 16–17, 31, 38, 48, 52, 59–62, 70, 72, 86, 86n., 87, 100–101, 101n., 126, 133–134, 139, 154–156
 Condition (*paccaya*) 2, 4, 8, 8n., 11–13, 15–17, 19–20, 23, 25, 27–28, 32, 35, 37, 48, 59–66, 77, 80–81, 84–86, 88, 91–92, 92n., 93, 97–101, 101n., 102, 104–105, 107, 109–111, 113–117, 125, 146–155
 nine modes 85, 85n., 91–92, 92n., 93
 twenty-four 13, 92n., 101, 145–147
 Conditionality, principle of (*paccayākāra*) 77–78, 84, 90–92, 95–97, 126
 Consciousness (*viññāṇa*) 4–5, 11, 15, 19–27
 See also stations for consciousness
 Considerations of self (*attasamanupassanā*) 39, 42–43, 43n., 48, 68, 121
 Contact (*phassa*) 4–5, 17, 19–20, 20n., 21–23, 23n., 25, 30, 32, 34, 38, 46, 60, 62, 65, 86–87,

97–98, 102, 104–108, 108n., 109–110, 115, 123, 134, 134n., 150

See also designation-contact, impingement-contact

Convergence (*samosaraṇa*) 104

Course of existence (*pavatti*) 33, 88, 88n., 111, 113–117, 149–150, 153–154

Craving (*taṇhā*) 4–6, 12, 16–17, 17n., 18–19, 22, 28, 31, 34–35, 38, 44, 52, 59–62, 64, 86, 86n., 87, 95n., 101–104, 125–126, 133, 134n.

D

Death 2–6, 8n., 10–12, 14–16, 28, 32, 40, 44, 48–50, 59–61, 66, 70–71, 84–85, 86n., 87, 88n., 94, 96–100, 105, 111–112, 112n., 113, 117, 127

See also Aging and death

Decision-making (*vinicchaya*) 62, 64, 103

Decisive support condition (*upaniṣṣayapaccaya*) 13, 16, 100–101, 105, 115, 147, 149, 152, 155

Delimitation 84

Delimitation of mentality-materiality (*nāmarūpapariccheda*) 84, 94

Demons (*bhūta*) 60, 99

Dependent arising (*paṭicca samuppāda*) 1–4, 6–14, 15n., 18, 18n., 19, 22–23, 25, 32–33, 36–38, 59, 79–87, 90–92, 94, 97–98, 102, 118, 125, 145–146

Description (*paññatti*) 23–24, 29–30, 30n., 33–36, 38, 41, 43n., 45, 65–66, 71, 105, 105n., 106–109, 117–118, 127
description of self 40n.

Designation (*adhivacana*) 20,

20n., 21, 21n., 22, 23n., 29–30, 30n., 31–34, 36, 42–43, 43n., 46–47, 49, 65–66, 71, 106–107, 109, 117–118, 127, 139

Designation-contact (*adhivacanasamphassa*) 20, 20n., 22, 23n., 46, 65, 106–107, 109

Desire and lust (*chandarāga*) 17, 62–64, 103, 133

Discernment 92

Discernment of conditions (*pac-cayapariggaha*) 92–94

Disciple (*sāvaka*) 7, 27, 77, 86, 90–91

Diverse in body, diverse in perception (*nānattakāyā nānattasaññino*) 71–72, 128, 130–131

Diverse in body, identical in perception (*nānattakāyā ekattasaññino*) 71, 130–132

Dry-insight meditator (*sukkhavipassaka*) 52, 134, 134n.

E

Ego-conception (*ahaṅkāra*) 124

Emancipations, eight (*vimokkhā*) 51n., 52–54, 72–73, 134–135, 137, 139, 141

Emptiness (*suññatā*) 78, 87–88

Ending of the round (*vivatta*) 10, 54, 126, 132

Escape (*nissaraṇa*) 10, 48, 51–52, 72, 124, 133, 151

Eternalism (*sassatavāda*) 25, 28, 49, 78n., 95, 119, 122

Existence (*bhava*) 3–6, 14–15, 15n., 16, 18, 22, 23n., 24–25, 28–29, 33, 37–41, 46, 51–52, 54, 59–61, 64, 78n., 80, 86n., 87–88, 88n., 89, 89n., 90, 93, 97, 99–101, 101n., 102, 104, 107, 111, 113–117, 124–125, 128, 140, 149–150, 153–156

Exploration knowledge (*sammasanañāṇa*) 126

F

Feeling (*vedanā*) 4–5, 9, 12, 17, 19, 21–22, 25, 27, 31–32, 35–36, 43–46, 46n., 47–48, 50–51, 53–54, 60, 62, 64–65, 68–70, 73, 86, 86n., 87, 89, 98, 102–106, 106n., 107–108, 110, 115, 118, 121–126, 128
Fetter (*saṃyojana*) 91, 125
Full understanding (*pariññā*) 93–94, 94n., 95, 95n., 134, 134n., 135

G

Gain (*lābha*) 3, 39, 62, 64, 66, 103, 113, 120, 155
God, creator (*issara*) 29, 35, 115, 117
Gods (*devā*) 60, 71, 99–100, 100n., 103, 128–132

H

Heart-basis (*hadayavatthu*) 107, 109–110, 112n., 115–116, 149–150, 152–154
Human beings (*manussā*) 60, 71, 99, 128

I

Identical in body, diverse in perception (*ekattakāyā nānataṣaṇṇīno*) 71, 131–132
Identical in body, identical in perception (*ekattakāyā ekataṣaṇṇīno*) 71, 131
Ignorance (*avijjā*) 2, 4–6, 11–12, 25, 28, 31–32, 36–38, 42, 44, 50, 53, 77, 80–81, 84–85, 86n., 87, 89–93, 115, 124–125, 133

Immaterial attainments (*arūpasamāpatti*) 16, 51, 53–54, 138–139, 141, 155

Impermanent (*anicca*) 26n., 27, 34–35, 41, 45–46, 48–50, 69, 95, 122–123, 126, 133, 156

Impingement-contact (*paṭiḡhasamphassa*) 20, 22, 65, 108, 108n., 109

Infinity of consciousness, base of (*viññāṇañcāyatana*) 72–73

Infinity of space, base of (*ākāsānañcāyatana*) 71, 73

Insight (*vipassanā*) 1, 9, 35, 37–38, 48, 52–53, 94, 94n., 120, 127, 134, 134n., 140–141

Intrinsic nature (*sabhāva*) 9, 29, 87, 89, 95, 117, 123–124

J

Jhāna 52, 54, 71, 120, 130, 131n., 132, 134, 134n., 135–136, 138–140, 147, 151, 153

K

Kamma 5–6, 15, 15n., 16, 18, 22, 24, 28, 100–101, 101n., 105, 110–113, 115–116, 128, 147, 150, 152–156

Kasina 40–41, 118, 120, 136–137

L

Language (*nirutti*) 29–30, 30n., 33–34, 36, 43n., 49, 66, 71, 117–118, 127, 145

Liberated by wisdom (*paññāvimutta*) 50, 52, 72, 127, 133–135

Liberated in both ways (*ubhato-bhāgavimutta*) 50, 54, 73, 127, 135, 137–141

Life-continuum (*bhavaṅga*) 105, 111–113, 115

Lower realms (*vinipāta*) 10, 59, 71, 96, 128–129, 129n.

M

Material form, materiality (*rūpa*) 19, 27, 32, 35–36, 43–46, 50, 54, 67–68, 71–72, 89n., 108, 108n., 118–121, 124, 126, 128, 133, 136, 140
material body (*rūpakāya*) 20–23, 23n., 24, 46–47, 53, 65, 106–109, 113, 134, 138–139

Mental formations (*saṅkhārā*) 19, 27, 32, 36, 43–44, 50, 106, 106n., 107, 121, 128

Mentality (*nāma*) 4–5, 11, 19–20, 20n., 21–23, 23n., 24–25, 27–29, 30n., 33, 36, 47, 51, 52n., 54, 60, 65–66, 84, 87–88, 88n., 89, 94, 97–98, 109–111, 114–118, 151–153
mental body (*nāmakāya*) 20, 20n., 21–23, 23n., 24–25, 30–31, 46, 53, 65, 105–109, 113, 134, 138–139

Mentality-materiality (*nāma-rūpa*) 4–5, 11, 19–20, 23–25, 27–29, 30n., 33, 36, 47, 51, 54, 60, 65–66, 84, 87–88, 94, 97–98, 109–111, 114–118, 151–152

Mindfulness, foundations of (*satipaṭṭhāna*) 48, 126

N

Neither perception nor non-perception, base of (*n'eva saññānāsaññāyatana*) 52n., 72–73, 132

Nibbāna 48, 70, 90, 110n., 126, 134n., 137, 139, 145

Non-percipient beings (*asañña-sattā*) 72, 89n., 115, 132–133

Non-returner (*anāgāmī*) 53, 90, 139

Non-self (*anattā*) 9, 27, 46n., 48, 52, 94n., 95, 126

Nothingness, base of (*ākāṅkacāññāyatana*) 72–73, 138

O

Once-returner (*sakadāgāmī*) 90

Origin (*samudaya*) 6, 8n., 10–11, 18, 51–52, 60–66, 72, 87, 92–93, 95n., 97, 99–100, 125, 128, 133, 134n.

P

Paccekabuddha 7, 90–91

Padumuttara, Buddha 83

Passing away (*atthaṅgama*) 27, 46, 49, 51–52, 71–72, 96, 125, 133

Path (*magga*) 7, 10, 52–53, 89–90, 94, 94n., 95, 95n., 118–119, 127, 134n., 138–139, 141, 147, 151, 153

Pathways (*patha*) 30n., 34–36, 49, 127

Penetration (*paṭivedha*) 8–10, 37, 79, 81, 84, 84n., 87, 89, 91–92, 95, 134, 134n.

Perception (*saññā*) 19, 21–22, 25, 27, 31–32, 36, 43–44, 50–51, 52n., 53–54, 71–73, 94, 106, 106n., 107, 118, 121–122, 128–132

Perfections (*pāramī*) 90

Personality view (*sakkāyadiṭṭhi*) 43–44, 121

Plane of misery (*apāya*) 10, 59, 96

Possessiveness (*pariggaha*) 62–63, 103

Pure abodes 132

Pursuit (*pariyesanā*) 17, 62, 64, 103

R

- Rāhu 82
 Reality (*tathatā*) 2, 29, 35, 49, 99n.
 Rebirth-linking (*paṭisandhi*) 24, 87–88, 88n., 96, 105, 111–112, 112n., 113, 113n., 114–117, 127–128, 131–132, 148, 152–153
 Resultant (*vipāka*) 5–6, 12, 97–98, 102, 104–105, 110, 115–116, 129n., 131, 147, 150, 152–153
 Round of existence (*vaṭṭa*) 22, 124–125, 128

S

- Safeguarding (*ārakkha*) 62–63, 103
 Saṃsāra 10, 15, 18, 37, 44, 51, 59, 88, 96, 117–118
 See also round of existence
 Sārasamāsa 139–140, 140n.
 Satisfaction (*assāda*) 51–52, 72, 86, 133
 Self (*attā*) 2, 5, 9–10, 16, 24–26, 26n., 27, 29, 31–34, 36–40, 40n., 41–43, 43n., 44, 44n., 45, 45n., 46, 46n., 47–49, 51–52, 61, 67–70, 88–89, 94n., 95, 115, 117–119, 119n., 120, 120n., 121–127, 155
 See also considerations of self, descriptions of self, settled view (of self)
 Sense bases, six (*saḷāyatana*) 4–6, 11, 19, 32, 87, 97–98
 Sensitive matter (*pasādarūpa*) 105, 105n., 107–108, 108n., 110n.
 Serenity (*samatha*) 50–52, 127, 134
 Settled view (of self) (*anuditṭhi*) 41, 67–68, 119

- Specific conditionality (*idappaccayatā*) 2, 10–11
 Spirits (*yakkhā*) 60, 96, 99, 129
 Stations for Consciousness, seven (*viññāṇaṭṭhiti*) 51, 71–72, 127–128, 135
 Stinginess (*macchariya*) 17, 62–63, 103
 Stream-enterer (*sotāpanna*) 7, 83–84, 84n., 90, 129
 Suffering (*dukkha*) 1–4, 5n., 6, 9–11, 14–15, 18, 27, 41, 44, 48–50, 52, 60, 66, 88, 94n., 95, 95n., 96, 126, 133, 134n., 151, 155–156
 Supanṇa bird 82

T

- Tathāgata 1–2, 34, 48–49, 70–71, 97, 127
 Teaching (*desanā*) 1–3, 6–9, 12, 14, 31, 41, 78–80, 84–87, 97–98, 102, 104, 118, 126, 129n., 137, 146
 Timirapingala fish 82
 Titans (*asurā*) 82, 96
 Truths (*sacca*) 5, 5n., 6, 10, 37, 50, 52, 81n., 87–88, 91, 134, 134n.

U

- Undelusiveness (*avitathatā*) 2, 99n.
 Underlying tendency (*anusaya*) 42, 91, 103n.
 Unsatisfactoriness (*ādinava*) 51–52, 72, 133

V

- Views (*diṭṭhi*) 10, 16, 17n., 25, 26n., 31–32, 34, 37–40, 40n., 42–43, 45, 48–49, 61, 78n., 95, 103, 120–121, 125–127, 133, 154–155

See also considerations of
self, descriptions of self,
settled view (of self)

Volition (*cetanā*) 9, 15n., 19, 21,
25, 31, 106–107, 150, 154–
155

Volitional formations (*saṅkhārā*)
4–6, 11, 25, 77, 80–81, 84–85,
86n., 87–88, 91–93

W

Wisdom (*paññā*) 1–2, 27, 36, 50,
52–54, 66, 71–73, 81–82, 90,
92, 118, 127, 133–135, 141,
149, 151

Worldling (*puthujjana*) 26, 26n.,
31–32, 38–39, 42–44, 88

THE BUDDHIST PUBLICATION SOCIETY

The BPS is an approved charity dedicated to making known the Teaching of the Buddha, which has a vital message for all people.

Founded in 1958, the BPS has published a wide variety of books and booklets covering a great range of topics. Its publications include accurate annotated translations of the Buddha's discourses, standard reference works, as well as original contemporary expositions of Buddhist thought and practice. These works present Buddhism as it truly is—a dynamic force which has influenced receptive minds for the past 2500 years and is still as relevant today as it was when it first arose.

For more information about the BPS and our publications, please visit our website, or write an e-mail, or a letter to the:

Administrative Secretary
Buddhist Publication Society

P.O. Box 61

54 Sangharaja Mawatha

Kandy • Sri Lanka

E-mail: bps@bps.lk

web site: <http://www.bps.lk>

Tel: 0094 81 223 7283 • Fax: 0094 81 222 3679