

Thiền-na và đệ tử cư sĩ

Bhikkhu Bodhi

Bình Anson dịch

**Thiền-na và đệ tử cư sĩ,
dựa theo các bài kinh Pāli**
Tỳ-khưu Bodhi (2015)
Bình Anson lược dịch (2019)

Dàn bài

1. Giới thiệu
2. Thiền-na và việc đắc quả vị Dự Lưu
3. Thiền-na và chánh định
4. Vị thánh Dự Lưu và thiền-na
5. Khi nào thiền-na trở nên cần thiết?
6. Kết luận và câu hỏi mới

Viết tắt:

- AN: Aṅguttara Nikāya, Tăng chi bộ
DN: Dīgha Nikāya, Trường bộ
MN: Majjhima Nikāya, Trung bộ
SN: Saṃyutta Nikāya, Tương ưng bộ
Vism: Visuddhimagga, Thanh tịnh đạo

1. GIỚI THIỆU

Các bộ kinh Nikāya ghi nhận tầm quan trọng của thiền-na (*jhana*) trong cấu trúc của con đường hành trì trong Phật giáo. Trong bài kinh Sa-môn quả (*Sāmaññaphala Sutta*, DN 2), Tiểu kinh Dụ Dấu Chân Voi (*Cūlahatthipadopama Sutta*, MN 27) và nhiều bài kinh khác về sự tu tập tiệm tiến (*anupubbāsikkhā*) của một tu sĩ Phật giáo, Đức Phật luôn đề cập đến thiền-na để minh họa cho việc tu tập tâm định. Khi vị tỳ-khưu hoàn tất tu tập về căn bản giới đức, vị ấy tìm nơi thanh vắng, sống độc cư và thanh lọc tâm, loại trừ “năm triền cái”. Khi tâm vị ấy được thanh lọc, vị ấy nhập và an trú vào bốn tầng thiền-na, được mô tả rất nhiều trong kinh tạng Nikāya qua một công thức kiểu mẫu:

Vị tỳ-khưu từ bỏ năm triền cái làm cho tâm ô uế, làm cho trí tuệ suy yếu, ly dục, ly các pháp bất thiện, chúng và trú thiền-na thứ nhất, một trạng thái hỷ và lạc do ly dục sinh, có tầm và có tứ. Rồi vị ấy diệt tâm và tứ, chúng và trú thiền-na thứ hai, một trạng thái hỷ và lạc do định sinh, không tầm không tứ, tinh lặng bên trong và nhất tâm. Rồi vị ấy ly hỷ trú xả, niệm và tỉnh giác, thân cảm nhận lạc thọ mà các bậc thánh gọi là “xả, niệm, lạc trú”, chúng và trú thiền-na thứ ba. Rồi vị ấy xả lạc, xả khổ, diệt hỷ và ưu đã cảm thọ từ trước, chúng và trú thiền-na thứ tư, không khổ không lạc, xả và niệm thanh tịnh.

Trong các hội chúng Theravāda trong vài thập kỷ vừa qua, thỉnh thoảng xảy ra những cuộc tranh luận sôi nổi về câu hỏi liệu các tầng thiền-na có cần thiết để đắc các

“đạo và quả”, tức là bốn giai đoạn của giác ngộ. Các cuộc tranh luận này khởi sinh do các phương pháp hành thiền minh sát trở nên phổ biến tại châu Á và phương Tây, nhất là cho các cư sĩ Phật tử. Những người ủng hộ các pháp hành thiền đó cho rằng đạo và quả có thể đạt được bằng các phát triển minh sát (*vipassanā*) mà không cần thiền-na. Phương pháp này được gọi cỗ xe minh sát đơn thuần (*suddha-vipassanā*), và những ai hành trì theo cách đó được gọi là các “hành giả minh sát khô” (*suddha-vipassanā*), bởi vì pháp hành thiền minh sát của họ không được “tẩm ướt” trước đó bằng các thiền-na. Quan niệm này được tìm thấy trong quyển *Visuddhimagga* (Thanh tịnh đạo) và các Chú giải Pāli, mặc dù nó không có một vị trí quan trọng trong các chú giải về con đường giác ngộ, vì các chú giải thường đi theo mô hình của tạng kinh đặt các tầng thiền-na trước khi phát triển minh sát. (*Vism* XVIII.5, XXI.112, XXIII.18)

Để giúp trả lời câu hỏi liệu các tầng thiền-na có cần thiết cho việc đạt được các giai đoạn giác ngộ hay không, chúng ta có thể thu hẹp câu hỏi bằng cách hỏi liệu các thiền-na ấy có cần thiết để đạt đến giai đoạn giác ngộ đầu tiên, được gọi là Dự Lưu (*sotāpatti*). Bởi vì kinh điển *Nikāya* sắp xếp tiến trình giác ngộ qua bốn giai đoạn – Dự Lưu, Nhất Lai, Bất Lai, và A-la-hán – có thể các thiền-na chỉ đảm nhận một vai trò thiết yếu ở giai đoạn sau, trên con đường giải thoát mà không phải ở giai đoạn đầu tiên. Do đó, có thể tuệ minh sát cần thiết cho các giai đoạn đầu tiên không đòi hỏi phải đắc thiền-na, trong khi thiền-na trở nên cần thiết trong bước chuyển đổi từ giai đoạn trung gian tiến lên giai đoạn cao hơn. Bản thân tôi tin rằng có những bằng chứng thuyết phục ghi trong kinh

tạng Nikāya cho thấy các thiên-na trở thành một yếu tố thiết yếu cho những ai có ý định từ giai đoạn Nhất Lai tiến lên giai đoạn Bất Lai. Tôi sẽ duyệt lại các kinh văn hỗ trợ cho luận cứ này trong phần sau của bài tham luận.

Tuy nhiên, gần đây có nhiều vị thiền sư có những lập luận nghi ngờ về tính hợp lệ của phương pháp hành thiền minh sát khô, và nhấn mạnh rằng các thiên-na là cần thiết để phát triển tuệ minh sát ở mỗi giai đoạn của con đường giải thoát. Lập luận của các vị ấy thường bắt đầu bằng cách phân biệt giữa kinh tạng Pāli và các Chú giải. Trên cơ sở đó, các vị ấy cho rằng từ quan điểm của kinh tạng, đắc thiên-na là cần thiết để đạt được ngay cả ở giai đoạn Dự Lưu. Các bộ kinh Nikāya thật ra không xác định rõ ràng vấn đề này trong các đoạn kinh văn, và rất khó để trích dẫn từ các bộ kinh đó để có được một kết luận minh bạch và trực tiếp. Trong các bài kinh liên quan đến sự tu tập từng bước, tất cả các giai đoạn giác ngộ đều được gom chung vào một chuỗi các diễn tiến, và vì thế, không ghi lại sự khác biệt về các thành tựu chuẩn bị cần thiết cho các giai đoạn Dự Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán. Chúng ta chỉ thấy một vị tu sĩ đi sống độc cư, đắc bốn thiên-na, và rồi tiến thẳng đến quả vị A-la-hán, gọi là “tri kiến về sự diệt tận các lậu hoặc.” Từ những kinh văn như thế, không thể phủ nhận vai trò quan trọng của các thiên-na để hoàn tất con đường giải thoát, nhưng ở đây, tôi (Bhikkhu Bodhi) chỉ quan tâm chủ yếu với câu hỏi là các thiên-na ấy có thật sự cần thiết để đắc quả thánh đầu tiên hay không.

Để trả lời câu hỏi này, tôi có ý định bắt đầu với một đầu mối quan trọng trong các bài kinh mà dường như thường bị bỏ qua. Đó là sự kiện có rất nhiều đệ tử của

Đức Phật đã đăc ba quả vị đầu tiên của dòng thánh giải thoát, từ Dự Lưu đến Nhất Lai, là các vị cư sĩ. Chỉ có giai đoạn cao nhất mà kinh điển mô tả hầu như chỉ dành riêng cho các tu sĩ nam và nữ là quả vị A-la-hán. Đầu mối này quan trọng hơn là mối thoát nhìn, bởi vì nghiên cứu các đoạn kinh văn mô tả phẩm chất và lối sống cá nhân của các vị thánh đệ tử cư sĩ đó có thể giúp chúng ta có được vật liệu cần thiết để tháo gỡ các mối thắt của câu hỏi rắc rối nêu trên.

Nghiên cứu về kinh điển Nikāya nói chung thường cho thấy các bài kinh mô tả phân hạng về các vị đệ tử qua những mô hình hay nguyên mẫu. Những mô hình này thường được lập ra rất chặt chẽ và nhất quán, chỉ ra rằng chúng phải dựa theo một chương trình tu tập có quy định rõ ràng. Rất ít khi chúng ta thấy sơ đồ của các chương trình này chỉ trình bày sơ lược, tóm tắt. Gánh nặng của chúng ta ở đây là làm sao tìm ra các nguyên tắc cơ bản chi phối vai trò của các phân hạng đệ tử đó, trích từ các bài kinh liên quan. Chúng ta cần tập trung vào các kinh văn mô tả các vị đệ tử ở các cấp độ khác nhau qua phẩm hạnh và sự tu tập của các vị ấy. Các kinh văn này có tính mô tả và hướng dẫn. Chúng cho thấy những phẩm chất của vị đệ tử ở các giai đoạn tiến hóa, và từ đó ngụ ý cho biết những phương cách để một hành giả ở cấp thấp cần phải tu tập để tiến đến cấp cao hơn trên con đường giải thoát.

Chọn lựa ra các bài kinh về các vị đệ tử cư sĩ là giúp trả lời câu hỏi về sự cần thiết của thiên-na qua một góc nhìn khác với góc nhìn thường được chấp nhận. Những người tham gia thảo luận về vấn đề này thường chú tâm vào các bài kinh về sự thực hành của các vị tu sĩ. Nhược điểm của

phương cách này, như đã trình bày ở trên, là khuynh hướng của các bài kinh Nikāya gom chung các cấp độ tiến hóa của các tu sĩ thành một chương trình toàn diện mà không cho thấy mức độ thực hành tương ứng như thế nào với mỗi giai đoạn liên tục trên đường giải thoát. Thay vì trích dẫn kinh văn liên quan đến đời sống tu sĩ, tôi sẽ quay sang chú tâm đến các kinh văn về đời sống, phẩm hạnh và sự tu tập của các vị thánh đệ tử cư sĩ. Nếu đắc các thiên-na là thật sự cần thiết để đắc Dự Lưu, các thiên-na ấy phải là một phần trong sự tu tập của giới cư sĩ lẫn tu sĩ, và do đó, chúng ta ắt phải tìm thấy những đoạn kinh văn mô tả tu tập và đắc thiên-na của các cư sĩ cũng giống như chúng ta thường thấy mô tả cho giới tu sĩ. Mặt khác, nếu các kinh văn nhất quán mô tả sự tu tập và phẩm hạnh của một số vị thánh đệ tử cư sĩ bằng cách nào đó đã bỏ qua hay không bao gồm thiên-na, thì ta có cơ sở vững chắc để kết luận rằng các thiên-na không phải là điều kiện tiên quyết để đắc quả thánh tại cấp độ đó.

Tôi (Bhikkhu Bodhi) sẽ lần lượt trình bày các nghiên cứu của tôi xoay quanh ba câu hỏi quan trọng:

- 1) Kinh văn Pāli có chỉ ra rằng một phàm nhân phải đắc thiên-na trước khi thể nhập vào “chánh tánh quyết định” (*sammatta-niyāma*), con đường không thối chuyển để nhập dòng thánh giải thoát, hay không?
- 2) Kinh văn có gán ghép các vị đệ tử cư sĩ đã đắc quả Dự Lưu với khả năng đắc thiên-na không?
- 3) Nếu kinh văn đa phần không gán ghép thiên-na với quả vị Dự Lưu, ở giai đoạn nào trên dòng thánh giải thoát thì việc đắc thiên-na trở nên cần thiết?

2. THIÊN-NA VÀ VIỆC ĐẮC QUẢ VỊ DỤ LƯU

Bây giờ, chúng ta hãy trực tiếp đọc thẳng các kinh văn để xem liệu chúng có thể giúp làm sáng tỏ vấn đề của chúng ta. Khi chúng ta khảo sát các bộ kinh Nikāya với vấn đề này trong tâm, chúng ta sẽ thấy, có lẽ với vài sự ngạc nhiên, rằng các bài kinh không đưa ra một quy định rõ ràng rằng thiên-na là cần thiết để đắc Dự Lưu mà cũng không công khai khẳng định thiên-na là điều không thể bỏ qua. Kinh tạng đề cập đến bốn điều kiện tiên quyết để nhập dòng thánh giải thoát, gọi là bốn chi phần Dự Lưu (*sotāpattiyaṅga*, Dự Lưu hướng phần), đó là thân cận bậc chân nhân, lắng nghe diệu pháp, như lý tác ý, và hành pháp tùy pháp (SN 55.55). Dường như tất cả các yếu tố của công phu hành thiền, kể cả thiên-na, được bao gồm trong chi thứ tư – hành pháp tùy pháp, nhưng các bài kinh Nikāya không ghi rõ “hành pháp tùy pháp” có bao gồm thiên-na hay không. Một vài kinh văn chỉ rõ những gì thực sự có nghĩa là “hành pháp tùy pháp” luôn luôn có liên quan đến thiền minh sát. Các bài kinh đó dùng một công thức cố định, với những chủ đề khác nhau, mô tả một vị tỳ-khưu đã thực hành như thế. Hai bài kinh định nghĩa sự thực hành như thế nhắm đến đoạn diệt các yếu tố của duyên sinh (SN 12.16, SN 12.67); một bài kinh khác nhắm đến đoạn diệt năm uẩn (SN 22.115), và một bài kinh khác nữa nhắm đến đoạn diệt sáu căn (SN 35.155). Tất nhiên, hành thiền để đắc thiên-na có thể xem như một dạng “hành pháp tùy pháp”, nhưng các kinh văn không cho thấy có cơ sở nào để suy luận rằng pháp hành như thế là một điều kiện tiên quyết để đắc quả vị Dự Lưu.

Một vị thánh Dự Lưu được xem như có bốn phẩm hạnh, thường được nhắc đến trong Tương ưng Dự Lưu (SN, chương 55). Bốn phẩm hạnh cũng được gọi là bốn chi phần Dự Lưu (*sotāpattiyaṅga*, Dự Lưu hạnh phần) nhưng với ý nghĩa khác hơn bốn chi phần trước. Đây là những yếu tố để xác định một hành giả là vị Dự Lưu. Ba yếu tố đầu tiên là “lòng tin thành” (*aveccappasāda*) ở Phật, Pháp, Tăng; yếu tố thứ tư là “giới hạnh được các bậc thánh yêu quý, ái kính” thường được hiểu là tuân thủ tuyệt đối vào ngũ giới. Từ đó, chúng ta có thể giả định hợp lý rằng giai đoạn sơ khởi dẫn đến việc nhập dòng giải thoát là hành giả phải có lòng tin vững chắc nơi Tam Bảo và giữ gìn cẩn thận năm điều giới. Hơn nữa, ngay chính việc thực chứng Dự Lưu thường được mô tả như một trải nghiệm nhận thấy tức thời. Đây gọi là mở Pháp nhãn (*dhammacakkhu-paṭilābha*), một sự đột phá về Pháp (*dhammā-bhisamaya*), một sự thể nhập vào Pháp (*dhamma-paṭivedha*). (SN 13.1-10) Một vị đã trải qua kinh nghiệm như thế được gọi là đã “thấy Pháp, đắc Pháp, hiểu Pháp, thông suốt Pháp.” (MN 74) Gộp chung lại các điểm vừa nêu ra – về các Dự Lưu chi phần và chứng đắc Pháp – cho thấy vị đệ tử đắc quả Dự Lưu chính yếu là do trí tuệ được hỗ trợ bằng niềm tin bất động nơi Tam Bảo. Cần ghi nhận ở đây là các bài kinh về việc chứng đắc Dự Lưu không đề cập bất cứ thành tựu thiên-na nào như là một điều kiện tiên quyết để nhập dòng thánh giải thoát. Thật vậy, có nhiều bài kinh ghi lại sự đột phá để nhập dòng giải thoát xảy ra cho một người không có kinh nghiệm gì về hành thiền từ trước, mà người ấy chỉ lắng nghe Đức Phật hay một vị tỳ-khưu đã giác ngộ thuyết giảng về Giáo Pháp.

Trong khi tiến trình nhập dòng thánh giải thoát có liên quan đến niềm tin và trí tuệ, mỗi hành giả có những phát triển tu tập khác nhau tùy theo căn tánh của mỗi người: có người nặng về lòng tin, có người thiên nhiều hơn về trí tuệ. Sự khác biệt này được phản ánh trong việc phân chia những người có khả năng nhập dòng giải thoát thành hai loại, được gọi là những vị “tùy tín hành” (*saddhānusāri*) và những vị “tùy pháp hành” (*dhammānusāri*). Cả hai đều đi vào con đường chính, gọi là “thể nhập chánh tánh” (*sammatta-niyāma*), con đường nhập dòng giải thoát không thể đảo ngược, thông hiểu thật sự bản chất của thực tại, và vì thế cho cả hai phân hạng này, tuệ quán là chìa khóa để đi vào con đường đó. Sự khác biệt giữa hai phân hạng này là phương tiện họ sử dụng để phát triển tuệ quán. Vị tùy tín hành, như theo tên gọi, là vị hành trì với niềm tin là động lực; lấy cảm hứng từ niềm tin, vị ấy nỗ lực thẩm thấu chân lý tối thượng và từ đó đạt được con đường giải thoát. Vị tùy pháp hành thì hành trì với sự thôi thúc tìm hiểu bản chất của thực tại; lấy cảm hứng từ sự thôi thúc này, thẩm tra giáo pháp và đạt được con đường. Khi cả hai đã biết và thấy sự thật của Pháp, cả hai đều thực chứng quả vị Dự Lưu.

Có lẽ bài kinh có nhiều thông tin để giúp thấy rõ sự khác biệt của hai hạng hành giả này là kinh Con Mắt trong Tương ưng bộ (SN 25.1):

“Này các tỳ-khưu, mắt là vô thường, biến hoại, đổi khác. Tai là vô thường, biến hoại, đổi khác. Mũi là vô thường, biến hoại, đổi khác. Lưỡi là vô thường, biến hoại, đổi khác. Thân là vô thường, biến hoại, đổi khác. Ý là vô thường, biến hoại, đổi khác. Ai có lòng tin, có tín giải đối với những pháp này; vị ấy được gọi là tùy

tín hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phàm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy phải sinh vào địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ; một vị không thể mệnh chung mà không chứng quả Dự Lưu.

“Này các tỳ-khưu, với ai tu tập quán soi, có trí tuệ về những pháp này; vị ấy được gọi là tùy pháp hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phàm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy, phải sinh vào địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ; một vị không thể mệnh chung mà không chứng quả Dự Lưu.

“Này các tỳ-khưu, với ai đối với những pháp này, biết rõ như vậy, thấy như vậy, vị ấy được gọi là đã chứng Dự Lưu, không còn bị thối đọa, quyết chắc hướng đến giác ngộ.” (SN 25.1)

Đáng chú ý ở đây là bài kinh trên không đề cập gì đến thiên-na. Kinh nghiệm tiên khởi về đắc thiên-na chắc chắn sẽ giúp tâm trí dễ dàng phát triển tuệ quán, nhưng điều quan trọng cần ghi nhận ở đây là thiên-na không được đề cập đến như là yếu tố đi kèm với sự “thể nhập chánh tánh” hay là điều kiện tiên quyết để sự việc đó xảy ra.

Có thể phản biện rằng nhiều đoạn kinh khác về hai hạng hành giả tiến đến Dự Lưu có thể ngầm hiểu bao gồm thiên-na trong công phu hành thiền của các vị ấy. Chúng ta không cần quan tâm đến các chi tiết ấy. Điều quan tâm ở đây là cả hai vị tùy tín hành và tùy pháp hành đều cần phải có năm căn bản tâm linh: Tín, tấn, niệm, định và tuệ. Bài kinh Cần Phải Quán trong Tương

Ứng về Căn (SN 48.8) nói rằng định căn cần phải quán trong bốn thiên-na, và định nghĩa về định căn bao gồm công thức định nghĩa bốn thiên-na. Do đó, nếu chúng ta suy diễn từ các mô tả và định nghĩa này, có vẻ cả hai hạng tùy tín hành và tùy pháp hành đều đặc thiên-na. Một cách rộng rãi hơn, bởi vì ngũ căn và ngũ lực đều thuộc về các vị thánh đệ tử, không phải chỉ dành riêng cho các tu sĩ, điều này có thể xem như là chứng cứ cho thấy các vị thánh đệ tử, tu sĩ lẫn cư sĩ, luôn luôn đặc thiên-na.

Nếu diễn dịch kinh văn sát theo nghĩa đen chúng ta sẽ có được kết luận như trên, nhưng vấn đề ở đây là lối diễn dịch như thế có luôn luôn thích hợp hay không, khi chúng ta phải xử lý các định nghĩa có dạng công thức thường thấy trong các bài kinh Nikāya. Để trích ra ý nghĩa thực sự từ các định nghĩa đó, ta cần có sự nhạy bén hơn đối với ngữ cảnh, một độ nhạy bén đòi hỏi có sự quen thuộc với nhiều bài kinh liên quan. Thêm vào đó, nếu chúng ta chọn cách tiếp cận theo nghĩa đen, vì kinh văn chỉ đơn giản chèn công thức của bốn thiên-na mà không giải thích chi tiết vào định nghĩa của định căn, chúng ta phải kết luận rằng tất cả các vị thánh đệ tử, tu sĩ lẫn cư sĩ, đều đặc cả bốn bậc thiên-na, không phải chỉ một bậc thiên. Hơn thế nữa, các vị đó phải đặc bốn thiên-na như là tùy tín hành và tùy pháp hành ngay ở ngưỡng cửa bước vào dòng thánh. Điều này có vẻ quá rộng rãi và chúng ta nên cẩn thận khi diễn dịch các công thức như thế. Trong trường hợp nghiên cứu ở đây, tôi (Bhikkhu Bodhi) sẽ xem việc dùng các công thức về thiên-na như là một cách để chỉ loại tâm định nổi trội nhất của vị thánh

đệ tử. Tôi không xem đó là một tuyên bố cứng nhắc rằng tất cả các vị thánh đệ tử đều đắc một hay cả bốn thiên-na.

Còn có thêm nhiều điều đáng nói nữa. Nếu đọc kỹ các kinh văn này, chúng ta sẽ thấy có một mức độ uyển chuyển được bao gồm trong đó. Khi phân tích các căn trong bài kinh Phân Biệt Các Căn (SN 48.9), bài kinh đầu tiên đưa ra một định nghĩa khác của định căn mà không đề cập đến bốn thiên-na, trong khi bài kinh tiếp theo liên kết định nghĩa đó với bốn thiên-na. Định nghĩa đó được ghi như sau: “Và này các tỳ-khưu, thế nào là định căn? Ở đây, này các tỳ-khưu, vị thánh đệ tử sau khi từ bỏ pháp sở duyên, được định, được nhất tâm. Đây gọi là định căn.”

Các bài kinh Nikāya không giải thích chính xác về ý nghĩa của tâm định “sau khi từ bỏ pháp sở duyên” (*vossaggārammaṇaṃ karitvā*), nhưng các bài kinh khác có đề cập đến “từ bỏ” (*vossagga*) là một thuật ngữ để chỉ Niết-bàn. Chú giải diễn dịch đoạn này với sự trợ giúp về tính phân biệt giữa mức định hiệp thế (*lokiya*) và mức định siêu thế (*lokuttara*): mức định đầu tiên là thiên-na sắc giới (và tiếp cận với các thiên-na), mức định sau là các thiên-na siêu thế với con đường siêu thế. Trên cơ sở của sự phân biệt này, Chú giải bình luận thêm rằng “mức định tâm để từ bỏ pháp sở duyên” là mức định siêu thế của con đường thánh với Niết-bàn là đối tượng. Vì thế, nếu chúng ta cảm thấy bắt buộc phải diễn giải định căn và định lực theo công thức thiên-na, chúng ta phải đồng hành với Chú giải để xem thiên-na siêu thế là có liên quan đến con đường siêu thế của đạo và quả.

Tuy nhiên, chúng ta không cần phải đồng ý với các Chú giải để diễn tả “sau khi từ bỏ pháp sở duyên” sát theo nghĩa đen. Thay vào đó, chúng ta có thể diễn dịch cụm từ này một cách uyển chuyển, lỏng lẻo hơn để mô tả sự định tâm để giải phóng, tức là hướng đến Niết-bàn. Từ đó, ta có thể hiểu cụm từ ấy quy chiếu về mức tâm định có chức năng làm cơ sở cho tuệ quán, ban đầu trong giai đoạn chuẩn bị của sự tu tập và về sau kết hợp lập tức với tuệ quán. Điều này sẽ cho phép chúng ta mô tả vị thánh đệ tử có một mức độ định vừa đủ mạnh để xem như có định căn mà không bắt buộc chúng ta quy kết vị ấy phải đắc thiên-na. Có lẽ định nghĩa kết hợp trong bài kinh SN 48.10 có ý định mở ra hai con đường cho các vị đệ tử. Một là con đường nhấn mạnh mức độ định thâm sâu để hành giả phát triển các thiên-na như là định căn; còn con đường kia nhấn mạnh về tuệ quán, qua đó, hành giả đắc một mức độ định vừa đủ để tuệ quán sinh khởi. Mức định này, dù không thâm sâu như thiên-na, nhưng cũng có thể xem như “mức định tâm để từ bỏ pháp sở duyên”.

Vị tùy tín hành và tùy pháp hành là hai thành viên thấp nhất trong nhóm bảy hạng thánh nhân liệt kê trong kinh điển Nikāya như là một loại phân hạng thay thế cho phương cách phân hạng phổ thông hơn về “bốn cặp thánh nhân”, bốn cặp đôi đạo và quả vị thánh giải thoát. (MN 70) Bảy hạng thánh nhân này được chia thành ba nhóm. Đỉnh cao là nhóm các vị A-la-hán, được phân biệt thành hai hạng: (i) các vị A-la-hán “câu phần giải thoát” (*ubhatobhāgavimutta*), giải thoát khỏi các lậu hoặc, với khả năng đắc các thiên-na vô sắc; (ii) các vị A-la-hán “tuệ giải thoát” (*paññāvimutta*), giải thoát khỏi các lậu hoặc nhưng không có khả năng đắc các thiên-na vô sắc. Nhóm kế tiếp

là nhóm trung gian, từ các vị Dự Lưu cho đến các vị đang nhập vào đạo đưa đến A-la-hán. Đó là: (iii) vị “thân chứng” (*kāyasakkhī*), vị đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc và đặc thiên-na vô sắc; (iv) vị “kiến đạo” (*ditthippatta*), vị không đặc thiên-na vô sắc nhưng đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc với sự nhấn mạnh vào trí tuệ; và (v) vị “tín giải thoát” (*saddhāvimutta*), vị không đặc thiên-na vô sắc nhưng đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc với sự nhấn mạnh vào đức tin. Bất kỳ vị thánh đệ tử nào ở sáu giai đoạn trung gian – từ Dự Lưu cho đến nhập vào đạo đưa đến A-la-hán – đều có thể có thể xem là thuộc vào một trong ba phân hạng này; sự phân biệt giữa ba phân hạng ấy không được xác định bởi mức độ tiến bộ mà xác định theo phương thức tiến bộ thông qua mức định thâm sâu, thông qua trí tuệ hay thông qua đức tin. Nhóm cuối cùng có hai phân hạng về pháp hành (*anusāri*): (vi) tùy tín hành và (vii) tùy pháp hành, là những vị đang trên đường tiến đến Dự Lưu.

Điều đáng chú ý trong danh sách liệt kê ở trên là yếu tố về định (*samādhi*), là một trong ngũ căn, không được kể như một phân hạng riêng cho đến khi chúng đặc quả Dự Lưu. Điều này có nghĩa là định căn được dùng để phân biệt các vị A-la-hán (như là vị A-la-hán câu phân giải thoát) hay các vị đang tiến lên các tầng thánh cao hơn (như là vị thân chứng), nhưng định căn không dùng để phân biệt các vị đang tiến đến quả Dự Lưu. Trong nhóm thấp nhất này, chúng ta chỉ có vị tùy tín hành và vị tùy pháp hành, phân biệt dựa theo tín căn hay tuệ căn, nhưng không có phân hạng nào dựa vào định căn tương ứng với vị thân chứng.

Vi kinh điển không thấy ghi nhận một phân hạng của các vị đệ tử tu tập tiến đến Dự Lưu và đồng thời có kinh nghiệm về các mức thiền định vô sắc, người ta có thể cho rằng các vị đệ tử có trình độ thấp hơn bậc Dự Lưu không thể có khả năng đắc thiền vô sắc. Tuy nhiên, giả thiết này không hợp lý vì kinh điển cho thấy trong thời Đức Phật còn tại thế, có nhiều vị du sĩ khổ hạnh và giáo sĩ kể cả hai vị thầy của ngài Bồ-tát trước khi thành đạo đều quen thuộc với các thiên-na và đắc các tầng thiền vô sắc. Bởi vì khả năng đắc thiền như thế không tùy thuộc vào tuệ quán của Phật giáo, sự thiếu sót liệt kê một phân hạng của các vị đắc thiên-na trong số các vị đang trên đường tiến đến Dự Lưu cần phải được lý giải theo cách khác hơn là cho rằng các vị đắc thiên đó không hiện hữu.

Tôi sẽ đề xuất rằng các vị đệ tử trước khi đắc Dự Lưu có thể có hoặc không có khả năng đắc thiền vô sắc. Kỹ năng trong lĩnh vực này không xác định một phân hạng đặc biệt vì mức tâm định thâm sâu không phải là yếu tố chi phối việc đắc Dự Lưu. Con đường để nhập dòng thánh giải thoát chắc chắn đòi hỏi phải có một mức độ định cần thiết để “Pháp nhãn” sinh khởi, nhưng sự chuyển hóa thực sự từ giai đoạn một phàm nhân đến một vị nhập dòng giải thoát được thúc đẩy bởi một niềm tin mạnh mẽ hoặc một tinh thần thẩm tra xuyên suốt, tương ứng với việc xác định vị đó là vị tùy tín hành hay tùy pháp hành. Tuy nhiên, sau khi nhập được vào dòng giải thoát, mức độ thành tựu tâm định của vị ấy sẽ quyết định cho phương cách tiến hóa trong các bước tiếp theo. Nếu vị ấy đắc thiên vô sắc, vị ấy sẽ đi theo con đường của vị thân chứng, đạt đến đỉnh điểm của giải thoát là vị A-la-hán câu phân giải thoát. Nếu vị ấy không đắc thiên vô

sắc, vị ấy sẽ đi theo con đường của vị kiến đáo hay vị tín giải thoát, đạt đến đỉnh điểm của giải thoát là vị A-la-hán tuệ giải thoát. Bởi vì những sự phân biệt này chỉ liên quan đến các thành tựu vô sắc và không đề cập đến các thiên-na, cũng hợp lý khi cho rằng các phân hạng (ii), (iv-v) và (vi-vii) có thể đắc được các thiên-na hữu sắc. Nhưng khi ghi nhận chỉ có niềm tin và trí tuệ là các yếu tố then chốt để bắt đầu tiếp cận dòng giải thoát, sự sắp xếp này mở ra một lối giải thích cho rằng một số vị Dự Lưu, và có thể một số vị ở cấp độ cao hơn, có lẽ đã không đắc được các thiên-na này.

3. THIÊN-NA VÀ CHÁNH ĐỊNH

Mặc dù thảo luận ở trên dường như ngụ ý rằng con đường Dự Lưu có thể đạt được mà không cần phải đắc thiên-na, luận giải cho rằng thiên-na là cần thiết cho mỗi giai đoạn giác ngộ được hỗ trợ mạnh mẽ từ các bài kinh về Bát Chi Thánh Đạo, trong đó thường định nghĩa chi phần Chánh Định (*sammā samādhi*) theo một công thức quen thuộc về bốn thiên-na. (D 22, SN 45.8) Từ định nghĩa này, có thể lập luận rằng bởi vì chánh định không thể tách rời với con đường, và vì các thiên-na tạo nên nội dung của chánh định, các thiên-na ấy không thể thiếu vắng từ giai đoạn giác ngộ đầu tiên đến giai đoạn cuối cùng.

Tuy nhiên, chúng ta không nhất thiết phải tuân theo kết luận trên. Ngay cả khi chúng ta đồng ý rằng định nghĩa của chánh định dựa trên thiên-na có nghĩa là các thiên-na cần phải đạt đến để phát triển con đường, điều này không cần thiết để quy định rằng các thiên-na ấy

phải đạt đến trước khi đắc quả Dự Lưu. Có thể việc đắc thiên-na là cần thiết để hoàn tất con đường, trở thành một yếu tố bắt buộc ở tại một điểm về sau trên đường tiến hóa của vị đệ tử. Điều này có nghĩa là đắc thiên là điều kiện tiên quyết để đạt đạo và quả cao hơn, nhưng có lẽ không thật sự cần thiết để đắc đạo và quả đầu tiên. Những lời bình luận của Phật giáo Sơ kỳ tìm thấy trong các bản Chú giải Pāli đã giải quyết vấn đề này theo một cách khác. Dựa theo cách phân chia các trạng thái tâm của A-tỳ-đàm, Chú giải phân biệt hai con đường giải thoát: con đường sơ bộ (*pubbabhāga*) hoặc hiệp thế (*lokiya*) và con đường siêu thế (*lokuttara*). Có hai loại thiên-na, hiệp thế và siêu thế, tương ứng với hai con đường này. Thiên-na hiệp thế là những trạng thái tâm cao cả (*mahaggata-citta*) phát triển trên con đường sơ bộ, như chuẩn bị để đạt đến con đường siêu thế; theo đúng thuật ngữ, đó là các trạng thái tâm “sắc giới” (*rūpāvacara-citta*), là những loại tâm tiêu biểu của “sắc giới” và có khuynh hướng đưa đến tái sinh trong các cõi sắc giới. Thiên-na siêu thế là các trạng thái tâm siêu thế (*lokuttara-citta*) giống hệt như chính các đạo và quả siêu thế.

Sự phân biệt này cho phép các Chú giải đồng thời giữ được hai luận thuyết về sự liên quan giữa thiên-na và con đường: (i) mỗi khi chúng đạt đạo và quả, từ giai đoạn Dự Lưu trở lên, cũng được xem là đắc thiên-na, và do đó, tất cả các vị nhập đạo đều là các vị đắc thiên-na siêu thế; (ii) không phải tất cả các vị nhập đạo đều đắc thiên trên con đường sơ bộ đưa đến con đường siêu thế, và vì thế không bắt buộc họ phải đắc thiên hiệp thế (hay thiên-na hữu sắc). Hai luận thuyết này có thể được hòa giải vì các đạo và quả luôn luôn xảy ra ở một cấp độ tâm định tương

ứng với một trong bốn thiên-na và như thế có thể được xem là thiên-na theo cách của chúng, mặc dù đây là thiên-na siêu thế chứ không phải là thiên-na hiệp thế. Những thiên-na này khác biệt với thiên-na hiệp thế, vốn là các trạng thái tâm định liên quan đến sắc giới (*rūpāvacara*). Vì tất cả các vị nhập đạo đều đắc thiên-na siêu thế, các vị ấy hoàn tất định nghĩa về chánh định trong Bát Chi Thánh Đạo, nhưng họ có thể đã không đắc thiên-na hữu sắc trước khi nhập đạo. Những vị không đắc thiên thì phát triển một mức định thấp hơn (gọi là cận định, *upacāra-samādhi*) mà các vị ấy dùng làm cơ sở để phát triển tuệ quán rồi từ đó nhập vào đường siêu thế. Khi các hành giả phát khởi tuệ quán để vào đường siêu thế mà không đắc thiên trước đó, sự nhập đạo của các vị ấy xảy ra ở mức độ thiên-na siêu thế thứ nhất. Những vị nào đã đắc các thiên-na hiệp thế trước khi nhập đạo thì thông thường sẽ nhập đạo ở mức thiên siêu thế tương ứng với mức thiên hiệp thế mà họ đã đạt được từ trước. (Vism XXI.112-116)

Mặc dù kinh tạng Nikāya không phân biệt rõ ràng hai con đường vào thiên-na, hiệp thế và siêu thế, có nhiều bài kinh đề cập đến sự phân biệt này, nổi bật nhất là Đại kinh Bốn Mươi (*Mahācattārīsaka Sutta*, MN 117). Sự phân biệt trở nên rõ ràng hơn trong A-tỳ-đàm, dùng để làm cơ sở định nghĩa các trạng thái tâm thiện siêu thế và tâm thiện sắc giới. Các Chú giải còn tiến xa hơn, và dùng sự phân biệt đó để làm nền tảng cho toàn bộ phương pháp giảng luận. Mặc dù chắc chắn chúng ta không thể biện minh bằng cách dùng các quan niệm diễn dịch của Chú giải để đọc các kinh văn, bởi vì Chú giải cảm thấy bắt buộc phải giải thích chánh định như là bốn thiên-na trong một

phương cách không ám chỉ tất cả các vị nhập đạo đều phải đắc thiên-na hữu sắc, nhưng điều này cho thấy rõ ràng rằng các nhà Chú giải đã không xem các thiên-na hữu sắc là điều kiện tiên quyết để đắc quả Dự Lưu.

4. VỊ THÁNH DỰ LƯU VÀ THIÊN-NA

Quan điểm của hai bên trong các cuộc tranh luận đương đại có thể được tóm lược như sau: Những người khẳng định rằng thiên-na là cần thiết cho việc đắc Dự Lưu thường cho rằng một dạng thiên-na hiệp thế (hay sắc giới) phải được đạt đến trước khi hành giả có thể bước vào con đường siêu thế. Mặt khác, những người chủ trương phát triển minh sát thuần túy cho rằng không thật sự cần thiết để phát triển thiên-na hiệp thế, mà chỉ cần một mức độ định tâm thấp hơn là đủ để làm nền tảng để phát triển tuệ quán và nhập dòng giải thoát. Cả hai bên đều đồng ý rằng thiên-na là một phần của trải nghiệm thực tế của con đường. Sự khác biệt ở đây là trong giai đoạn sơ bộ của con đường có cần phải bao gồm thiên-na hay không.

Để giải quyết vấn đề này, tôi muốn truy vấn chính các bản kinh văn và tìm hiểu trong đó có cho chúng ta thấy được những trường hợp nào của các vị Dự Lưu không phải là những người đạt được các thiên-na. Trong khi không có kinh điển nào nói rõ rằng có thể trở thành một vị Dự Lưu mà không cần đạt được ít nhất là thiên-na đầu tiên, tôi nghĩ có nhiều điều ngụ ý như thế.

(1) Chúng ta hãy bắt đầu với kinh Tiểu kinh Khổ uẩn (*Cūḷadukkhakkhandha Sutta*, MN 14). Bài kinh bắt đầu khi ông Mahānāma, cư sĩ đệ tử thuộc bộ tộc Thích-ca và được

chú giải xác định là một vị Dự Lưu, đến gặp Đức Phật để trình bày một vấn đề cá nhân. Mặc dù ông ấy đã hiểu từ lâu, qua sự hướng dẫn của các lời dạy, rằng tham, sân và si mê là những cấu uế của tâm (*cittassa upakkilesa*), những trạng thái như vậy vẫn nảy sinh và áp đảo tâm trí của ông. Điều này làm ông khổ sở và tự hỏi nguyên nhân cơ bản là gì. Đức Phật trả lời: “Mặc dù một vị thánh đệ tử đã thấy rõ với trí huệ hoàn hảo (chánh trí tuệ) rằng các dục lạc vui ít, khổ nhiều, não nhiều, chứa nhiều nguy hiểm, nhưng nếu vị ấy chưa chứng được hỷ và lạc do ly dục, ly ác bất thiện pháp, hay chứng được một pháp an định hơn, thì vị ấy chưa thoát khỏi các dục chi phối.” Phần đầu tiên của câu này ngụ ý rằng vị ấy ít nhất là một vị Dự Lưu, vì được gọi là “thánh đệ tử” (*ariya-sāvaka*). Mặc dù thuật ngữ *ariya-sāvaka* thỉnh thoảng được sử dụng trong một ý nghĩa lỏng lẻo mà không cần phải có ngụ ý nhập được vào dòng thánh giải thoát, ở đây biểu thức “thấy rõ với trí huệ hoàn hảo (chánh trí tuệ)” dường như xác nhận vị ấy ít nhất là một vị Dự Lưu. Tuy nhiên, phần thứ hai của câu nói đó lại có ngụ ý rằng vị ấy không đắc được ngay cả thiên-na đầu tiên, bởi vì cụm từ được sử dụng để mô tả những gì vị ấy thiếu (“chứng được hỷ và lạc do ly dục, ly ác bất thiện pháp”) chính xác là công thức cho thiên-na đầu tiên. Trạng thái “một pháp an định hơn” tất nhiên là các bậc thiên-na cao hơn.

(2) Trong kinh Gia chủ (AN 5.179), liên quan đến “một đệ tử mặc áo trắng” (*gihī odātavasana*), Đức Phật nói về “bốn tầng thượng tâm hiện tại lạc trú” (*cattāro ābhicetasikā ditṭhadhamma-sukhavihārā*). Mỗi khi có liên quan đến các tu sĩ, kinh điển Nikāya luôn luôn sử dụng cụm từ này để chỉ bốn bậc bốn thiên-na. (MN 53, AN 10.8) Nếu cụm từ

ấy được xem là phổ biến, hoặc thậm chí là một mô hình, cho một vị thánh cư sĩ đệ tử để đạt được bốn thiên-na, có lẽ Đức Phật sẽ giải thích cụm từ ấy theo cách tương tự như Ngài đã giải thích cho các tu sĩ đệ tử. Nhưng trong trường hợp này, Ngài không giải thích như thế. Thay vào đó, đối với những vị thánh đệ tử cư sĩ, Ngài giải thích “bốn tầng thượng tâm hiện tại lạc trú” là có được bốn chi phần Dự Lưu (*sotāpatti-yaṅga*), đó là có lòng tin vững chắc nơi Phật, Pháp, Tăng, và “giới đức được cái bậc thánh ái kính.” Khác biệt về cách giải thích này đưa đến sự phân chia quan trọng và là dấu hiệu của những khác biệt quan trọng trong những kỳ vọng về các đệ tử cư sĩ và tu sĩ.

(3) Trong kinh Mahānāma (AN 6.10), vị cư sĩ đệ tử thuộc bộ tộc Thích-ca lại đến gặp Đức Phật và có thắc mắc về việc hành thiên của “một vị thánh đệ tử đã đạt đến quả và đã liễu giải giáo pháp” (*ariyasāvako āgataphalo viññātasāno*). Ở đây một lần nữa, rõ ràng các tên gọi được sử dụng trong câu hỏi là có liên quan đến một đệ tử cư sĩ đã chứng đắc Dự Lưu hay các giai đoạn cao hơn. Hơn nữa, vào cuối mỗi đoạn giảng giải, Đức Phật nhấn mạnh tâm vóc giải thoát của vị đệ tử với câu nói: “Này Mahānāma, đây gọi là vị thánh đệ tử, sống chính trực trong quần chúng không chính trực, sống không phiền não trong quần chúng nhiều phiền não, đã nhập được vào dòng Pháp và vị ấy tu niệm Phật” (tương tự như thế cho các pháp tùy niệm khác).

Khi giải thích cho Mahānāma, Đức Phật cho thấy cách thức cư sĩ đệ tử phải tu tập tùy niệm một trong sáu đề mục (*cha anussati*) là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm giới, niệm thí và niệm thiên. Khi người đệ tử niệm

mỗi đề mục, tâm trí người ấy không bị chi phối bởi tham, sân hay si, nhưng trở nên chính trực (*ujugata*): “Với tâm chính trực, vị ấy được nghĩa tín thọ, được pháp tín thọ, được hân hoan liên hệ đến pháp. Do có hân hoan, nên hỷ sanh. Do có hỷ, nên thân được khinh an. Với thân khinh an, vị ấy cảm giác lạc thọ. Do có lạc thọ, tâm được định tĩnh.” Đoạn kinh này cho thấy pháp niệm Phật (và các pháp tùy niệm khác) đưa đến định tĩnh (*samādhī*), nhưng bản chất của định tĩnh ở đây không được chỉ rõ qua công thức về thiền-na. Thật thế, kinh tạng Nikāya không bao giờ cho thấy các pháp tùy niệm đó có khả năng đưa đến thiền-na, và các Chú giải rõ ràng phủ nhận điều này, cho rằng vì các đề mục tùy niệm này liên quan đến việc sử dụng ý tưởng biện luận, chúng chỉ có thể đưa tâm đến mức cận định (*upacāra-samādhī*).

Do đó, dường như là loại tâm định điển hình cho một vị thánh cư sĩ đệ tử ở giai đoạn Dự Lưu hay Nhất Lai là cận định. Tất nhiên điều này không có nghĩa là các vị Dự Lưu hay Nhất Lai không có khả năng đắc thiền-na, nhưng chỉ có nghĩa là cấu trúc giáo lý tiêu chuẩn không xem thiền-na là điều cần thiết cho các vị ấy.

(4) Bài kinh ở trên cũng không có ngụ ý rằng một vị Dự Lưu chỉ đạt đến mức cận định và không thể phát triển các tuệ quán cao hơn. Ngược lại, Đức Phật nói đến tuệ là một trong năm phẩm chất tuyệt hảo mà Ngài thường dùng để chỉ về các vị thánh đệ tử: tín, giới, học, thí và tuệ (*saddhā, sīla, suta, cāga, paññā*). Trong nhiều bài kinh ở Tương ứng Dự Lưu (*Sotāpatti-samyutta*) về vị cư sĩ Dự Lưu, bố thí và trí tuệ có khi thay thế giới đức như là chi phần thứ tư (SN 55.32-33), trong đó tín hạnh được ghi trong ba chi phần về “lòng tin vững chắc” nơi Tam Bảo

(Phật, Pháp, Tăng). Tuệ ở đây, được định nghĩa bằng những từ ngữ giống hệt như trong trường hợp của các vị tỳ-khưu hữu học (*sekha*): Đó là trí tuệ thấy rõ sự sinh và diệt của các pháp, trí tuệ cao quý và sâu sắc, đưa đến chấm dứt hoàn toàn sự đau khổ.” (SN 55.33) Vị Dự Lưu hay Nhất Lai có được phẩm chất trí tuệ nhưng thường không được mô tả như một vị đã đắc thiên, điều này có thể ngầm hiểu rằng đắc thiên-na không nhất thiết phải là một phẩm chất của vị ấy. Từ đó, chúng ta có thể kết luận rằng ở các giai đoạn đầu tiên của dòng thánh, trí tuệ giải thoát không phụ thuộc vào sự hỗ trợ của thiên-na.

(5) Một kinh văn khác trong Tương ưng Dự Lưu (*Sotāpatti-samyutta*) hỗ trợ cho kết luận trên. Đức Phật giải thích cho cư sĩ Nandiya thuộc bộ tộc Thích-ca (SN 55.40) biết thế nào là một vị thánh đệ tử sống siêng năng, không phóng dật (*ariyasāvako appamādevihārī*). Ngài dạy rằng vị thánh đệ tử không nên tự mãn vì đã có được bốn Dự Lưu hạnh phần mà nên sử dụng những phẩm chất ấy như điểm khởi đầu để suy niệm: “Vị ấy không thỏa mãn vì có lòng tin bất động đối với Phật. Vị ấy nỗ lực hơn nữa, ban ngày sống viễn ly, ban đêm sống ẩn dật. Do sống không phóng dật, hân hoan sinh. Do có hân hoan, hỷ sinh. Do có hân hoan, lạc sinh. Do tâm được lạc, định sinh. Do tâm được định, các pháp hiện ra rõ. Do các pháp hiện ra rõ, vị ấy được xem là sống không phóng dật (... đối với Pháp, ... Tăng, ... Giới).”

Cụm từ “các pháp hiện ra rõ” (*dhammānaṃ pātubhāva*) cho thấy vị đệ tử ấy quán niệm về sự sinh và diệt của năm uẩn, sáu căn, v.v. Như thế, đoạn văn này cho thấy vị đệ tử tiến hành từ định đến tuệ, nhưng không mô tả mức

định này xảy ra ở cấp độ thiên-na. Vì trình tự tu tập chuyển từ định sang tuệ mà không nói đến thiên-na, dường như mức định đạt được ở đây chỉ tương đương với cận định, không phải thiên-na, và đủ để hỗ trợ phát sinh tuệ.

5. KHI NÀO THIÊN-NA TRỞ NÊN CẦN THIẾT?

Trong khi dường như không có bài kinh nào áp đặt một quy tắc nhất định rằng một vị thánh đệ tử cư sĩ phải đắc các bậc thiên-na, có ít nhất hai bài kinh rõ ràng gán ghép tất cả bốn thiên-na cho vài người cư sĩ. Bài kinh thứ nhất được tìm thấy trong Tương ưng Citta (SN 41.9), ghi lại câu chuyện giữa gia chủ Citta và đạo sĩ lửa thể tên là Kassapa. Kassapa là một người bạn cũ của Citta và đã rời gia đình ba mươi năm trước, và có lẽ đây là lần đầu tiên hai người bạn có dịp gặp lại. Kassapa thú nhận với Citta rằng sau nhiều năm tầm đạo, ông ta vẫn chưa chứng được “một pháp thượng nhân nào về tri kiến thù thắng xứng đáng bậc thánh” (*uttarimanussadhammā alamariya-ñānadassanavisesa*); tất cả những gì ông ta làm được là sống lửa thể với đầu trọc, và dùng một cây chổi lông chim để quét chỗ ngồi. Sau đó, ông ta hỏi Citta, là một đệ tử cư sĩ của Đức Phật, rằng ngài có được những thành tựu đặc biệt nào hay không. Citta nói rằng ngài có được khả năng chứng và trú vào bốn bậc thiên-na (và ngài mô tả theo công thức tiêu chuẩn về các thiên-na). Ngài nói thêm: “Hơn nữa, nếu tôi mệnh chung sớm hơn Thế Tôn, sẽ không có gì lạ nếu Thế Tôn sẽ nói về tôi như sau: ‘Không còn có một kiết sử nào có thể trói buộc Citta khiến ông ta phải trở lại thế giới này.’” Thông qua đoạn

văn mã hóa này, một phần là công thức diễn tả thông thường, Citta báo cho bạn mình biết là ngài là vị Bất Lai có khả năng đắc bốn thiên-na.

Bài kinh thứ hai là được tìm thấy trong Tăng chi bộ về một nữ cư sĩ tên Nandamātā (AN 7.53). Với sự hiện diện của Trưởng lão Sāriputta và các tỳ-khưu khác, Nandamātā đã tiết lộ bảy phẩm chất tuyệt vời và kỳ diệu mà bà có được. Thứ sáu trong số này là khả năng đắc bốn thiên-na, một lần nữa được mô tả bởi công thức tiêu chuẩn. Phẩm chất thứ bảy là như sau: “Trong năm hạ phân kiết sử được Thế Tôn thuyết giảng, con thấy rõ không còn kiết sử nào ở nơi con mà chưa được đoạn tận.” Đây cũng là một cách nói khéo để tuyên bố rằng bà đã đạt quả vị Bất Lai.

Đó là những báo cáo đã được ghi trong Kinh tạng về hai vị đệ tử cư sĩ có khả năng đắc bốn thiên-na và đắc quả vị Bất Lai. Dựa trên cơ sở của các bài kinh Nikaya, rất khó xác định về sự liên kết chặt chẽ của hai khả năng thành tựu này. Tuy nhiên, có nhiều bài kinh có khuynh hướng nghiêng về kết luận đó. Trong một bài kinh (AN 3.85), Đức Phật xếp hạng bốn bậc thánh đệ tử theo tam vô lậu học gồm có tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ. Trong những bài kinh tiếp theo, Ngài giải thích tu tập tăng thượng giới (*adhisīla-sikkhā*) là tu tập giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (*Pātimokkha*), giới luật tu sĩ; tu tập tăng thượng tâm (*adhicitta-sikkhā*) là tu tập bốn thiên-na (như định nghĩa bằng công thức thông thường); và tu tập tăng thượng tuệ (*adhipañña-sikkhā*) là tri kiến về tứ thánh đế hay vô lậu giải thoát (AN 3.88-89). Mặc dù Đức Phật giảng dạy cho hàng tu sĩ trong các bài kinh này, nguyên tắc phân hạng như thế cũng có thể áp dụng cho hàng cư

sī. Trong bài kinh AN 3.85, chúng ta biết rằng vị Dự Lưu hay Nhất Lai đã hoàn tất tu tập tăng thượng giới (trong trường hợp của đệ tử cư sĩ, đây là “những giới hạnh được các bậc thánh ái kính”) nhưng chỉ thành tựu một phần hai pháp tu tập kia (tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ); bậc Bất Lai hoàn tất tu tập tăng thượng giới và tăng thượng tâm nhưng chỉ thành tựu một phần tăng thượng tuệ; và bậc A-la-hán tu tập hoàn tất cả ba pháp học (tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ). Bởi vì vị Bất Lai hoàn tất tu tập tăng thượng tâm, và điều này được định nghĩa là bốn thiên-na, có lẽ vị ấy là một vị đã đắc thiên.

Tuy nhiên, chúng ta có thể hỏi thêm rằng vị ấy có cần phải đắc cả bốn thiên-na hay không? Nếu đọc theo từng chữ của bài kinh trên thì thấy rằng có lẽ phải cần bốn thiên-na, nhưng nếu nhớ lại bình luận của tôi ở phần trên về diễn dịch các công thức chuẩn, chúng ta có thể phỏng đoán rằng chỉ cần đắc một thiên-na là xem như hoàn tất tu tập tăng thượng tâm. Điều này dường như được xác nhận trong Đại kinh Mālunkya (MN 64), cho thấy cách đắc thiên trong giai đoạn đầu tiên của con đường đưa đến quả vị Bất Lai. Tại một điểm trong bài kinh, Đức Phật tuyên bố Ngài sẽ giảng “con đường và lộ trình đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử” (*yo maggo yā paṭipadā pancannam orambhāgiyānam saṃyojanānam pahānāya*). Ngài nhấn mạnh tầm quan trọng của những gì sắp giải thích qua một thí dụ. Cũng như không thể lấy được lõi của một cây lớn nếu không bắt đầu cách xuyên qua vỏ cây và phần gỗ mềm, tương tự như thế, không thể cắt bỏ năm hạ phần kiết sử mà không theo con đường và lộ trình Ngài sắp sửa giải thích. Điều này có nghĩa là quy

trình sắp được mô tả phải được tuân thủ chính xác để đạt đến mục tiêu mong muốn, đó là đoạn tận năm hạ phần kiết sử (và đó là thành quả của vị thánh Bất Lai).

Đức Phật sau đó giải thích phương pháp tu tập. Hành giả an trú vào một trong bốn thiên-na sắc giới hoặc ba thiên-na vô sắc thấp hơn (kinh văn lần lượt đề cập từng bậc thiên) và phân tích tỉ mỉ các thành phần: sắc, thọ, tưởng, hành và thức trong trường hợp bốn thiên-na sắc giới; giống như vậy, nhưng bỏ qua phần sắc uẩn, cho ba thiên-na vô sắc. (AN 9.36) Hành giả tiếp tục quán soi các pháp ấy theo mười một cách: là vô thường, khổ, bệnh tật, cục bướu, mũi tên, điều bất hạnh, bệnh chướng, kẻ xa lạ, tàn hoại, trống rỗng, vô ngã. Rồi, khi sự quán soi đạt đến mức độ thuần thực, hành giả buông bỏ các pháp ấy và hướng đến giới bất tử (*amata-dhātu*), tức là Niết-bàn. “Nếu an trú vững chắc ở đây, vị này sẽ đạt đến sự đoạn tận các lậu hoặc, đắc ngay quả vị A-la-hán. Nếu vị ấy không đạt đến sự đoạn tận các lậu hoặc, rồi do sự tham pháp, hỷ pháp của mình, vị ấy đoạn tận năm hạ phần kiết sử, được hóa sanh, nhập Niết-bàn ở đấy (cõi Tịnh cư thiên), không phải trở lui về thế giới này nữa.” (MN 63)

Do đó, Đại kinh Mālunkya cho thấy thành tựu thiên-na là một phần cần thiết của việc chuẩn bị đắc quả vị Bất Lai. Mặc dù bài kinh đề cập việc tu tập của một tỳ-khưu, nhưng vì Đức Phật tuyên bố đây là “con đường và lộ trình đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử”, chúng ta có thể hiểu là các cư sĩ đệ tử cũng phải đi theo con đường đó. Điều này có nghĩa là một vị Nhất Lai có ý định tiếp tục hướng đến quả vị Bất Lai thì vị ấy phải tu tập ít nhất là đắc được sơ thiên trong giai đoạn sơ bộ của con đường,

và dùng thiên-na ấy làm bệ phóng để phát triển tuệ quán.

Trong khi Đại kinh Mālunkya và một bài kinh tương tự (AN 9.36) có ngụ ý cho rằng việc đắc sơ thiên là một điều kiện tối thiểu để đưa đến quả vị Bất Lai, chúng ta vẫn có thể tự hỏi đây là quy luật bất biến hay chỉ là một quy định chung nhưng cho phép có những ngoại lệ. Nhiều bài kinh cho thấy trường hợp sau thường xảy ra nhiều hơn. Trong hai bài kinh liên tiếp, Đức Phật khen ngợi hai vị cư sĩ đệ tử cùng có tên là Ugga đã thành tựu “tám pháp vi diệu chưa từng có.” Trong bài kinh thứ nhất (AN 8.21), Ngài tuyên bố rằng gia chủ Ugga ở thành Vesālī đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử (như bà Nandamātā nêu trên); trong bài kinh thứ hai (AN 8.22), Ngài nói rằng gia chủ Ugga ở thành Hatthigāma không còn có một kiết sử nào có thể trói buộc khiến ông ta phải trở lại thế giới này (như gia chủ Citta). Mặc dù Ngài khẳng định hai vị ấy là bậc Bất Lai, Đức Phật không đề cập việc chúng đắc thiên-na trong số tám pháp vi diệu ấy. Dĩ nhiên, không có nghĩa là các vị này không có khả năng đắc thiên. Có thể là khả năng đắc thiên của họ không nổi bật như các phẩm chất khác mà họ có được, hay cũng có thể họ chỉ thiện xảo ở một hay hai mức thiên-na thay vì cả bốn mức thiên. Tuy nhiên, điều này cho thấy có thể có những trường hợp họ là các vị Bất Lai mà không đắc được thiên-na.

Có một bản kinh gọi ý khác là kinh Dīghāvu (SN 55.3). Trong bài kinh, Đức Phật đến thăm một đệ tử cư sĩ trẻ tên là Dīghāvu bị bệnh nặng. Đầu tiên, Ngài khuyến khích anh ta có được lòng tin bất động nơi Tam Bảo và có giới hạnh được các bậc thánh ái kính, nghĩa là để trở thành vị

Dự Lưu. Khi Dīghāvu tuyên bố rằng mình đã có các phẩm hạnh đó, Đức Phật nói tiếp rằng sau khi đã an trú trong bốn chi phần Dự Lưu, anh ta nên tiếp tục phấn đấu hơn nữa để phát triển sáu minh phần pháp (*cha vijjābhāgiyā dhammā*): “Hãy quán vô thường trong tất cả hành, quán khổ tướng trong vô thường, quán vô ngã tướng trong khổ, quán tướng đoạn tận, quán tướng ly tham, quán tướng đoạn diệt.” Dīghāvu đảm bảo với Đức Phật là anh đang thực hành các pháp quán này, và bậc Đạo Sư ra về. Không bao lâu sau, Dīghāvu qua đời. Khi nghe tin anh ta qua đời, các vị tỳ-khưu đến gặp Đức Phật và hỏi về kiếp tái sinh của anh ấy. Đức Phật tuyên bố rằng cư sĩ đệ tử Dīghāvu đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử và lập tức tái sinh như một vị Bất Lai. Ở đây. Quá trình chuyển đổi từ Dự Lưu đến Nhất Lai xảy ra qua một chuỗi các pháp quán tướng gắn liền với tuệ giác. Không thấy có lời hô hào nào để tu tập phát triển thiên-na, nhưng thông qua thực hành phát triển “sáu minh phần pháp” Dīghāvu đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử và đạt được quả vị thứ ba (Bất Lai) của con đường giải thoát.

Một nền tảng lý thuyết hỗ trợ cho cách tiếp cận của cư sĩ Dīghāvu được ghi trong một bài kinh khác. Trong bài kinh này (AN 4.169), Đức Phật đề cập đến hai hạng Bất Lai tương phản: vị Bất Lai vô hành bát-niết-bàn (*asaṅkhāra-parinibbāyī*), và vị Bất Lai hữu hành bát-niết-bàn (*sasaṅkhāra-parinibbāyī*). Vị trước là vị có khả năng nhập và an trú trong bốn tầng thiên-na (được mô tả theo công thức tiêu chuẩn). Vị sau, thay vào đó, là vị thực hành các pháp thiền “khắc khổ” hơn như quán thân bất tịnh, tướng nhàm chán đối với các món ăn, tướng không hoan hỷ đối với tất cả thế giới, tướng vô thường đối với

tất cả hành, tướng về chết. Ở đây, mặc dù kinh không ghi rõ là vị sau không đắc thiên, nhưng sự phân hạng tương phản với vị đắc bốn thiên-na gợi ý có thể là như vậy.

Mặc dù không thể loại bỏ trường hợp có những vị Bất Lai không đắc thiên, từ kinh điển Nikāya, chúng ta có thể nêu ra nhiều lý do tại sao chúng ta thường cho rằng vị Bất Lai có khả năng đắc thiên. Lý do đầu tiên là ngay trong chính hành động trở thành bậc Bất Lai. Từ giai đoạn Nhất Lai tiến lên đến Bất Lai, hành giả đoạn trừ hai kiết sử đã được vị Nhất Lai làm yếu đi: dục ái (*kāmacchanda*) và sân hận (*byāpāda*). Đó cũng là hai triền cái đầu tiên trong số năm triền cái phải được loại trừ để đắc các thiên-na. Điều này cho thấy khi loại trừ các phiền não này, vị Bất Lai vĩnh viễn loại bỏ những trở ngại chính để định tâm. Như thế, nếu muốn, vị Bất Lai sẽ không thấy khó khăn để nhập vào các tầng thiên-na.

Một lý do khác giải thích tại sao các vị Bất Lai phải là các vị đắc thiên, trong khi các vị Dự Lưu và Nhất Lai không nhất thiết như thế, có liên quan đến kiếp tái sinh sắp tới trong cõi Ta-bà. Mặc dù cả ba hạng thánh nhân này không còn tái sinh vào các cảnh khổ (địa ngục, thú vật và ngã quý), các vị Dự Lưu và Nhất Lai sẽ phải tái sinh vào dục giới (*kāmadhātu*), trong khi các vị Bất Lai hoàn toàn thoát ra khỏi cảnh giới đó. Hai bậc thánh đầu tiên bị ràng buộc vào dục giới vì vẫn chưa dứt bỏ được dục tham (*kāmacchanda*). Nếu các vị ấy đắc thiên, các vị ấy có thể đè nén được dục tham (và các triền cái khác) và từ đó có thể tái sinh vào các cõi sắc hay vô sắc. Tuy nhiên, đây không phải là điều cố định cho các vị thánh ở hai bậc thấp nhất, thông thường sẽ tái sinh vào cõi người hay các cõi trời dục giới. Mặt khác, các vị thánh Bất Lai, theo định

nghĩa, sẽ không bao giờ tái sinh vào dục giới. Các vị ấy đã đoạn tận dục ái, sống độc thân, và có khả năng cao trong thiên định. Khi mệnh chung, vị Bất Lai sẽ tái sinh tức khắc vào cõi trời sắc giới (thông thường là các cõi Tịnh cư thiên) và ở đó sẽ đắc Niết-bàn, không bao giờ quay trở lại nữa.

Vị Bất Lai cắt đứt mọi liên kết với cõi dục qua việc đoạn tận kiết sử dục ái, và điều này cho thấy có một sự tương ứng nào đó giữa vị Bất Lai và một người bình thường đắc thiên-na. Kinh văn đôi khi nói đến một phàm nhân đắc thiên-na như là “người ngoại học (*bāhiraka*) không còn ham muốn dục lạc.” (MN 142) Nếu người ấy duy trì khả năng đắc thiên lúc lâm chung, nghiệp hành cao cả đó sẽ đưa người ấy tái sinh vào sắc giới, ở cõi trời tương ứng với mức độ nhập thiên của người ấy. Tuy nhiên, trong khi một phàm nhân đắc thiên-na và vị Bất Lai đều không có dục ái và hướng tái sinh vào sắc giới, hai hạng người này có những khác biệt sâu sắc và cơ bản. Phàm nhân đắc thiên chưa hoàn toàn diệt tận bất kỳ loại phiền não nào, và chỉ một chút sơ hở mất niệm, là người ấy dễ dàng rơi rớt, trở thành nạn nhân của dục vọng; trái lại, vị Bất Lai đã cắt đứt tận gốc tham dục và sân hận, và do đó các phiền não này không bao giờ khởi sinh trở lại. Vị này tái sinh vào cõi sắc không phải chỉ vì nghiệp thiên tạo ra bởi các thiên-na, như một phàm nhân đắc thiên, nhưng là vì vị ấy đã đoạn tận hai kiết sử dục ái và sân, không còn tái sinh vào cõi dục như các vị Dự Lưu và Nhất Lai.

Sự khác biệt nêu trên dẫn đến một khác biệt liên quan đến số phận lâu dài của hai hạng người này. Một phàm nhân đắc thiên, sau khi tái sinh về cõi sắc, cuối cùng rồi

sẽ hưởng hết quả phúc tạo ra kiếp tái sinh tuyệt vời này, và rồi có thể sẽ phải tái sinh về cõi dục, có khi trở lại cõi khổ. Mặt khác, vị Bất Lai không bao giờ bị rơi rớt như thế. An trú vững chắc trên con đường thực hành Pháp, vị Bất Lai sau khi tái sinh vào cõi sắc sẽ tiếp tục tiến bước, không bao giờ thối lui, cho đến khi đạt Niết-bàn ngay trong chính cõi sắc đó. (AN 4.123)

6. KẾT LUẬN VÀ CÂU HỎI MỚI

Nghiên cứu của chúng tôi đã đưa chúng tôi đến những kết luận sau đây về mối quan hệ giữa các vị thánh đệ tử cư sĩ và các thiên-na.

(1) Có nhiều bài kinh mô tả quá trình mà một phàm nhân “thể nhập chánh tánh” với phương cách chính yếu là bằng lòng tin hay bằng trí tuệ. Không có kinh văn nào về hai hạng phàm nhân đắc quả vị Dự Lưu – vị tùy tín hành và vị tùy pháp hành – cho thấy các vị ấy thuần thực trong các thiên-na. Mặc dù vài bài kinh đề cập đến các thiên-na khi phân tích về định căn, nhưng điều này chỉ là chép lại để phù hợp với cách thức định nghĩa thường dùng trong các bộ Nikāya, không nhất thiết có ý nghĩa bao hàm khẳng định. Các Chú giải xem những định nghĩa này là có liên quan đến thiên-na siêu thế khởi sinh trong con đường siêu thế. Thêm vào đó, phân tích về định căn cho thấy có một hình thức tâm định khác, đạt được “sau khi từ bỏ pháp sở duyên”, và điều này được xem bao gồm các mức tâm định không bao gồm thiên-na.

(2) Tất cả các vị thánh đệ tử đều có chánh định của Bát chi Thánh đạo, được định nghĩa như là bốn thiên-na. Điều này không có nghĩa là vị Dự Lưu và Nhất Lai phải

đắc thiên trước khi các vị ấy đắc quả thánh. Công thức tiêu chuẩn về thiên-na có thể ám chỉ rằng các vị ấy cuối cùng rồi cũng sẽ đắc thiên trên con đường tu tập đưa đến quả vị A-la-hán. Nếu chúng ta đi theo các lý luận A-tỳ-đàm của Chú giải để phân biệt giữa con đường sửa soạn và con đường siêu thế, chúng ta có thể xem các thiên-na trong chánh định như là yếu tố gắn liền với con đường siêu thế và do đó có tầm vóc siêu thế. Tuy nhiên, điều này vẫn còn mở ra câu hỏi rằng liệu những người khao khát nhập dòng thánh giải thoát có cần phải đắc các thiên-na hiệp thế trong giai đoạn sơ bộ của việc tu tập hay không.

(3) Một số kinh văn về những vị Dự Lưu và Nhất Lai có ngụ ý cho rằng các vị ấy không đắc thiên-na như là các thành tựu mà các vị ấy có thể an trú như ý muốn. Mặc dù hiển nhiên là các vị thánh đệ tử ở hai quả vị này cũng có thể đắc thiên-na, nhưng việc đắc thiên này không được xem như là một phần không thể thiếu trong hành trang tâm linh ở giai đoạn đó.

(4) Một số vị Bất Lai được ghi trong kinh điển Nikāya là đã đắc tất cả bốn thiên-na, và theo Đại kinh Mālunkya, đắc tối thiểu sơ thiên là một phần của tu tập đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử. Như thế, có vẻ là các vị Dự Lưu và Nhất Lai muốn tiếp tục thăng tiến đến Bất Lai trong cùng một kiếp sống phải đạt đến ít nhất là mức sơ thiên để làm cơ sở phát triển tuệ quán. Còn các vị khác bằng lòng với thành tựu của mình, để cho “Pháp vận hành”, thông thường không nỗ lực để đắc thiên-na. Thay vào đó, các vị ấy tuân thủ theo đảm bảo sẽ đạt đến mục tiêu cuối cùng qua tối đa bảy kiếp sống trong cõi người và các cõi trời.

(5) Vì các vị Bất Lai đã đoạn trừ dục ái và sân, là hai trở ngại chính để đắc thiên, các vị ấy không có những trở ngại đáng kể để an trú vào thiên-na. Vị Bất Lai và phàm nhân đắc thiên đều tái sinh vào cõi trời sắc giới. Tuy nhiên, sự khác biệt là vị Bất Lai vì đã hoàn toàn thoát ra khỏi trói buộc của kiết sử dục ái và sân cho nên không bao giờ rơi rớt trở lại cõi dục.

(6) Mặc dù trong kinh điển Nikāya, mối liên hệ giữa hai thành tựu về thiên-na và quả vị Bất Lai được ghi ra rõ ràng, sự liên hệ này có bắt buộc hay không vẫn là một câu hỏi mở. Nhiều bài kinh đề cập đến việc đắc quả Bất Lai nhưng không nhắc đến các thiên-na, và ít nhất có một bài kinh phân biệt giữa một vị Bất Lai đắc bốn thiên-na với một vị Bất Lai thực hành các pháp thiền khổ hạnh mà thông thường là không đưa đến thiên-na.



Các Chú giải còn đề cập đến vị A-la-hán khô quán (*sukkhavipassaka*), là vị A-la-hán thuần quán, đạt đến mục đích cuối cùng hoàn toàn dựa vào “tuệ minh sát khô”, nghĩa là không đắc được một mức độ thiên-na sắc giới nào. Mặc dù một phân hạng như thế không được nêu ra rõ ràng trong kinh điển Nikāya, câu hỏi có thể được nêu ra ở đây là không biết các Chú giải, khi khẳng định khả năng đạt quả vị A-la-hán không cần đắc thiên-na hiệp thế trên con đường tu tập, đã đi lệch kinh điển hay chỉ là để làm sáng tỏ thêm những gì ngầm hiểu trong kinh văn cổ xưa. Bài kinh Lập Niệm nổi tiếng (MN 10) tuyên bố trong phần kết luận rằng những ai nghiêm túc thực hành miên mật bốn pháp lập niệm sẽ có khả năng gặt hái một trong hai kết quả: hoặc là quả A-la-hán ngay trong kiếp này

hoặc là quả Bất Lai, nếu còn tàn dư chấp thủ. Trong khi nhiều bài tập thực hành trong kinh Lập Niệm chắc chắn có khả năng hướng đến phát triển thiền-na, toàn thể bài kinh dường như có vẻ hướng thẳng đến phát triển tuệ giác hơn là hướng đến các thiền-na. Vì thế, một câu hỏi có thể được đặt ra là liệu bài kinh này có hay không có đề xuất một phương pháp thực hành đưa đến quả vị Bất Lai, ngay cả đến quả vị A-la-hán, mà không cần phải đắc các thiền-na. Tuy nhiên, đây là một câu hỏi nằm ngoài phạm vi của bài tham luận này.



The Jhānas and the Lay Disciple

According to the Pāli Suttas

Bhikkhu Bodhi (2015)

1. INTRODUCTION

The Pāli Nikāyas leave no doubt of the important role the jhānas play in the structure of the Buddhist path. In such texts as the Sāmaññaphala Sutta (DN 2), the Cūḷahatthipadopama Sutta (MN 27), and many others on the “gradual training” (*anupubbasicchā*) of the Buddhist monk, the Buddha invariably introduces the jhānas to exemplify the training in concentration. When the bhikkhu has fulfilled the preliminary moral discipline, we read, he goes off into solitude and cleanses his mind of the “five hindrances.” When his mind has been so cleansed, he enters and dwells in the four jhānas, described by a stock formula repeated countless times in the Nikāyas:

Here, bhikkhus, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a bhikkhu enters and dwells in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. With the subsiding of thought and examination, he enters and dwells in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. With the fading away as well of rapture, he dwells equanimous and,

mindful and clearly comprehending, he experiences happiness with the body; he enters and dwells in the third jhāna of which the noble ones declare: “He is equanimous, mindful, one who dwells happily.” With the abandoning of pleasure and pain, and with the previous passing away of joy and displeasure, he enters and dwells in the fourth jhāna, which is neither painful nor pleasant and includes the purification of mindfulness by equanimity. [1]

In Theravada Buddhist circles during the past few decades a debate has repeatedly erupted over the question whether or not jhāna is necessary to attain the “paths and fruits,” that is, the four graded stages of enlightenment. The debate has been sparked off by the rise to prominence of the various systems of insight meditation that have become popular both in Asia and the West, especially among lay Buddhists. Those who advocate such systems of meditation contend that the paths and fruits can be attained by developing insight (*vipassanā*) without a foundation of jhāna. This method is called the vehicle of bare insight (*suddhaviṭṭhanā*), and those who practise in this mode are known as “dry insighters” (*sukkha-vipassaka*) because their practice of insight has not been “moistened” by prior attainment of the jhānas. Apparently, this system finds support from the *Visuddhimagga* and the Pāli Commentaries, though it is not given a very prominent place in the commentarial treatment of the path, which usually follows the canonical model in placing the jhānas before the development of insight. [2]

To help answer the question whether the jhānas are necessary for the attainment of the stages of awakening, we might narrow the question down by asking whether they are needed to reach the first stage of awakening, known as stream-entry (*sotāpatti*). Since the Nikāyas order the process of awakening into four stages—stream-entry, once-returning, non-returning, and arahantship—it is possible that the jhānas come to assume an essential role at a later stage in the unfolding of the path, and not at the first stages. Thus it may be that the insight required for the earlier stages does not presuppose prior attainment of the jhānas, while the jhānas become indispensable in making the transition from one of the intermediate stages to a more advanced stage. I myself believe there is strong evidence in the Nikāyas that the jhānas become an essential factor for those intent on advancing from the stage of once-returning to that of non-returner. I will review the texts that corroborate this thesis later in this paper.

Recently, however, several articulate teachers of meditation have argued down the validity of the dry insight approach, insisting that the jhānas are necessary for the successful development of insight at every stage. Their arguments usually begin by making a distinction between the standpoints of the Pāli Canon and the Commentaries. On this basis, they maintain that from the perspective of the Canon jhāna is needed to attain even streamentry. The Nikāyas themselves do not address this problem in clear and unambiguous terms, and it is difficult to derive from them any direct pronouncement on its

resolution. In the suttas dealing with the gradual training, all the stages of awakening are telescoped into one series, and thus no differentiation is made between the preparatory attainments required for stream-entry, once-returning, non-returning, and arahantship. We simply see the monk go off into solitude, attain the four jhānas, and then proceed directly to arahantship, called “the knowledge of the destruction of the taints.” From such texts, there can be no denying the role of the jhānas in bringing the path to fulfillment, but here I shall be concerned principally with the question whether or not they are categorically necessary to win the first fruit of the path.

In pursuing this question I intend to pick up an important but generally neglected clue the suttas lay at our doorstep. This is the fact that many of the Buddha’s followers who attained the first three stages of awakening, from stream-entry through nonreturning, were lay people. The only stage that the Canon depicts as the near-exclusive domain of monks and nuns is arahantship. [3] This clue is more important than might appear at first glance, for a close examination of texts describing the personal qualities and lifestyles of noble lay disciples might bring to light just the material we need to unravel the knots tied into this perplexing issue.

A study of the Nikāyas as a whole would show that they depict classes of disciples in terms of paradigms or archetypes. These paradigms are generally constructed with extreme rigor and consistency, indicating that they

are evidently governed by a precisely determined scheme. Yet, somewhat strangely, it is rare for the outlines of this scheme to be spelled out in the abstract. This puts the burden on us to elicit from the relevant suttas the underlying principles that govern the portrayal of types. The texts with which we are concerned delineate disciples at different levels of development by way of clusters of specific qualities and practices. These texts function both descriptively and prescriptively. They show us what kinds of qualities we can normally expect of disciples at particular stages of progress, and thereby they imply (and sometimes state) what kinds of practices an aspirant at a lower stage should take up to advance further along the path.

To draw upon suttas dealing with lay disciples is to approach the question of the need for jhāna from an angle somewhat different from the one usually adopted. Most participants in this discussion have focused on texts dealing principally with monastic practice. The drawback to this approach, as indicated above, lies in the predilection of the Nikāyas to compress the successive levels of monastic attainment into a single comprehensive scheme without showing how the various levels of practice are to be correlated with the successive stages of attainment. [4] So instead of working with these monastic texts, I intend to turn my spotlight on the unordained segment of the Buddhist community and look at suttas that discuss the spiritual practices and qualities of the lay noble disciple. For if the jhānas are truly necessary to attain stream-entry, then they should be just as much integral to

the practice of the lay follower as they are to the practice of the monk, and thus we should find texts that regularly ascribe jhānic practice and attainment to lay disciples just as we find them in the case of monks. If, on the other hand, the texts consistently describe the practices and qualities of certain types of noble lay disciples in ways that pass over or exclude the jhānas, then we have strong grounds for concluding that the jhānas are not prerequisites for attaining discipleship at these levels.

I will frame my study around three specific questions:

- (1) Do the texts indicate that a worldling must attain jhāna before entering upon the “fixed course of rightness” (*sammatta-niyāma*), the irreversible path to stream-entry?
- (2) Do the texts typically ascribe the jhānas to lay disciples who have attained stream-entry?
- (3) If the texts do not normally attribute the jhānas to the stream-enterer, is there any stage in the maturation of the path where their attainment becomes essential?

2. JHĀNA AND THE ATTAINMENT OF STREAM-ENTRY

Let us turn directly to the texts themselves to see if they can shed any light on our problem. When we do survey the Nikāyas with this issue in mind we find, perhaps with some astonishment, that they neither lay down a clear

stipulation that *jhāna* is needed to attain stream-entry nor openly assert that *jhāna* is dispensable. The Sutta Piṭaka mentions four preconditions for reaching the path, called *sotāpattiyaṅga*, factors of stream-entry, namely: association with superior people (i.e., with the noble ones); listening to the true Dhamma; proper attention; and practice in accordance with the Dhamma. [5] It would seem that all the elements of Buddhist meditative practice, including the *jhānas*, should come under the fourth factor, but the Nikāyas themselves do not state whether “practice in accordance with the Dhamma” includes the *jhānas*. The few texts that specify what is actually meant by “practice in accordance with the Dhamma” are invariably concerned with insight meditation. They employ a fixed formula, with variable subjects, to describe a *bhikkhu* practising in such a way. Two suttas define such practice as aimed at the cessation of the factors of dependent origination (SN 12:16/ S II 18, SN 12:67/S II 115); another, as aimed at the cessation of the five aggregates (SN 22:115/S III 163–64); and still another, as aimed at the cessation of the six sense bases (SN 35:155/S IV 141). Of course, meditation practice undertaken to attain the *jhānas* would have to be included in “practice in accordance with the Dhamma,” but the texts give no ground for inferring that such practice is a prerequisite for reaching stream-entry.

A stream-enterer is endowed with four other qualities, mentioned often in the *Sotāpatti-samyutta* (SN chap. 55). These, too, are called *sotāpattiyaṅga*, but in a different sense than the former set. These are the factors that qualify a

person as a streamenterer. The first three are “confirmed confidence” (*aveccappasāda*) in the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha; the fourth is “the virtues dear to the noble ones,” generally understood to mean inviolable adherence to the Five Precepts. From this, we can reasonably suppose that in the preliminary stage leading up to stream-entry the aspirant will need firm faith in the Three Jewels (the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha) and scrupulous observance of the Five Precepts. Further, the realization of stream-entry itself is often depicted as a cognitive experience of almost ocular immediacy. It is called the gaining of the eye of the Dhamma (*dhammacakkhu-
paṭilābha*), the breakthrough to the Dhamma (*dhammā-
bhisamaya*), the penetration of the Dhamma (*dhamma-
paṭivedha*). [6] One who has undergone this experience is said to have “seen the Dhamma, reached the Dhamma, understood the Dhamma, fathomed the Dhamma.” [7] Taken together, both modes of description—by way of the four factors of streamentry and by way of the event of realization—indicate that the disciple has arrived at stream-entry primarily through insight supported by unwavering faith in the Three Jewels. It is noteworthy that the texts on the realization of stream-entry make no mention of any prior accomplishment in jhāna as a prerequisite for reaching the path. In fact, several texts show the breakthrough to stream-entry as occurring to someone without any prior meditative experience, simply by listening to the Buddha or an enlightened monk give a discourse on the Dhamma. [8]

While the process of “entering the stream” involves both faith and wisdom, individuals differ in their disposition with respect to these two qualities: some are disposed to faith, others to wisdom. This difference is reflected in the division of potential stream-enterers into two types, known as the *saddhānusārī* or faith-follower and the *dhammānusārī* or Dhamma-follower. Both have entered “the fixed course of rightness” (*sammatta-niyāma*), the irreversible path to stream-entry, by attuning their understanding of actuality to the nature of actuality itself, and thus for both insight is the key to entering upon the path. The two types differ, however, in the means by which they generate insight. The faith-follower, as the term implies, does so with faith as the driving force; inspired by faith, he resolves on the ultimate truth and thereby gains the path. The Dhamma-follower is driven by an urge to fathom the true nature of actuality; inspired by this urge, he investigates the teaching and gains the path. When they have known and seen the truth of the Dhamma, they realize the fruit of stream-entry.

Perhaps the most informative source on the difference between these two types is the *Okkantika-saṃyutta*, where the Buddha shows how they enter upon the fixed course of rightness:

“Bhikkhus, the eye is impermanent, changing, becoming otherwise. So too the ear ... nose ... tongue ... body ... mind. One who places faith in these teachings and resolves on them thus is called a faith-follower: he is one who has entered the fixed course of

rightness, entered the plane of the superior persons, transcended the plane of the worldlings. He is incapable of doing any deed by reason of which he might be reborn in hell, in the animal realm, or in the sphere of ghosts; he is incapable of passing away without having realized the fruit of stream-entry.

“One for whom these teachings are accepted thus to a sufficient degree by being pondered with wisdom is called a Dhamma-follower: he is one who has entered the fixed course of rightness ... (he is) incapable of passing away without having realized the fruit of stream-entry.

“One who knows and sees these teachings thus is called a stream-enterer, no longer bound to the nether world, fixed in destiny, with enlightenment as his destination.” [9]

It is noteworthy that this passage makes no mention of *jhāna*. While prior experience of *jhāna* would no doubt help to make the mind a more fit instrument for insight, it is surely significant that *jhāna* is not mentioned either as an accompaniment of the “entry upon the fixed course of rightness” or as a prerequisite for it.

It might be objected that several other passages on the two candidates for stream-entry implicitly include the *jhānas* among their meditative equipment. The details of these passages need not concern us here. What is of interest to us is that they assign to both the faith-follower and the Dhamma-follower the five spiritual faculties: faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. [10] The

Indriya-saṃyutta states that the faculty of concentration “is to be seen among the four jhānas,” [11] and a definition of the concentration faculty includes the formula for the jhānas. [12] Thus, if we argue deductively from these ascriptions and definitions, it would seem to follow as a matter of logic that both the Dhamma-follower and the faith-follower possess the jhānas. More broadly, since these faculties and powers belong to all noble disciples, not to monks alone, this might be held up as proof that all noble disciples, monks and lay followers, invariably possess the jhānas.

Such a conclusion would follow if we adopt a literal and deductive approach to the interpretation of the texts, but it is questionable whether such a hermeneutic is always appropriate when dealing with the formulaic definitions employed so often by the Nikāyas. To extract the intended meaning from such schematic definition, we require greater sensitivity to context, sensitivity guided by acquaintance with a wide assortment of relevant texts. Further, if we do opt for the literalist approach, then, since the passage simply inserts the formula for the four jhānas without qualification into the definition of the concentration faculty, we would have to conclude that all noble disciples, monks and lay followers alike, possess all four jhānas, not just one. Even more, they would have to possess the four jhānas already as faith-followers and Dhamma-followers, at the very entry to the path. This, however, seems too generous, and indicates that we need to be cautious in interpreting such formulaic definitions. In the case presently being considered, I would regard the

use of the jhāna formula here as a way of showing the most eminent type of concentration to be developed by the noble disciple. I would not take it as a rigid pronouncement that all noble disciples actually possess all four jhānas, or even one of them.

But there is more to be said. When we attend closely to these texts, we see that a degree of flexibility is already built into them. In the analysis of the faculties at SN 48:9–10/S V 197–98, the first sutta offers an alternative definition of the faculty of concentration that does not mention the four jhānas, while the following sutta gives both definitions conjointly. The alternative version runs thus: “And what, monks, is the faculty of concentration? Here, monks, a noble disciple gains concentration, gains onepointedness of mind, having made release the object. This is called the faculty of concentration.” [13]

The Nikāyas themselves nowhere explain exactly what is meant by the concentration gained by “having made release the object” (*vossaggārammaṇaṃ karitvā*), but they do elsewhere suggest that release (*vossagga*) is a term for Nibbāna. [14] The Commentary interprets this passage with the aid of the distinction between mundane (*lokiya*) and supramundane (*lokuttara*) concentration: the former consists in the form-sphere jhānas (and the access to these jhānas), the latter in the supramundane jhānas concomitant with the supramundane path. [15] On the basis of this distinction, the Commentary explains “the concentration that makes release the object” as the supramundane concentration of the noble path arisen with

Nibbāna as object. [16] Thus if we feel obliged to interpret the faculty and power of concentration in the light of the jhāna formula, we might go along with the Commentary in regarding it as the supramundane jhāna pertaining to the supramundane path and fruit.

However, we need not agree with the Commentaries in taking the expression “having made release the object” so literally. We might instead interpret this phrase more loosely as characterizing a concentration aimed at release, that is, directed towards Nibbāna. [17] Then we can understand its referent as the concentration that functions as the basis for insight, both initially in the preparatory phase of practice and later in immediate conjunction with insight. This would allow us to ascribe to the noble disciple a degree of concentration strong enough to qualify as a faculty without compelling us to hold that he must possess jhāna. Perhaps the combined definition of the concentration faculty in SN 48:10 is intended to show that two courses are open to disciples. One is the route emphasizing strong concentration, along which one develops the jhānas as the faculty of concentration; the other is the route emphasizing insight, along which one develops concentration only to the degree needed for insight to arise. This concentration, though falling short of jhāna, could still be described as “concentration that makes release its object.”

The faith-follower and the Dhamma-follower are the lowest members of a sevenfold typology of noble persons mentioned in the Nikāyas as an alternative to the more

common scheme of “the four pairs of persons,” the four path-attainers and the realizers of their respective fruits. [18] The seven fall into three groups. At the apex are the arahants, who are distinguished into two types: (i) “both-ways-liberated” arahants (*ubhatobhāgavimutta*), who gain release from the taints together with deep experience of the formless attainments; and (ii) “wisdom-liberated” arahants (*paññāvimutta*), who win release from the taints without such experience of the formless attainments. Next are three types in the intermediate range, from stream-enterers up to those on the path to arahantship. These are: (iii) the body-witness (*kāyasakkhī*), who has partly eliminated the taints and experiences the formless attainments; (iv) the view-attainer (*ditṭhippatta*), who does not experience the formless attainments and has partly eliminated the taints, with emphasis on wisdom; and (v) the faith-liberated (*saddhāvimutta*), who does not experience the formless attainments and has partly eliminated the taints, with emphasis on faith. Any disciple at the six intermediate stages—from stream-enterer to one on the path to arahantship—can fall into any of these three categories; the distinctions among them are not determined by degree of progress but by mode of progress, whether through strong concentration, wisdom, or faith. Finally come the two kinds of *anusārī* (vi–vii), who are on the path to stream-entry.

What is noteworthy about this list is that *samādhi*, as a faculty, does not determine a class of its own until after the fruit of stream-entry has been realized. That is, facility in concentration determines a distinct type of disciple among

the arahants (as the both-ways-liberated arahant) and among the aspirants for the higher stages (as the body-witness), but not among the aspirants for stream-entry. In this lowest category we have only the faithfollower and the Dhamma-follower, who owe their status to faith and wisdom, respectively, but there is no type corresponding to the body-witness. [19]

From the omission of a class of disciples training for streamentry who also enjoy the experience of the formless meditations, one might suppose that disciples below the level of stream-entry cannot gain access to the formless attainments. This supposition is not tenable, however, for the texts show that many of the ascetics and contemplatives in the Buddha's day (including his two teachers before his enlightenment) were familiar with the jhānas and formless attainments. Since these attainments are not dependent on the insight made uniquely available through the Buddha's teaching, the omission of such a class of jhāna-attainers among those on the way to stream-entry must be explained in some other way than by the supposition that such a class does not exist.

I would propose that while disciples prior to stream-entry may or may not possess the formless attainments, skill in this area does not determine a distinct type because powerful concentration is not a governing factor in the attainment of stream-entry. The way to stream-entry certainly requires a degree of concentration sufficient for the "eye of the Dhamma" to arise, but the actual movement from the stage of a worldling to that of a path-

attainer is driven by either strong conviction or a probing spirit of inquiry, which respectively determine whether the aspirant is to become a faith-follower or a Dhamma-follower. Once, however, the path has been gained, then one's degree of accomplishment in concentration determines one's future mode of progress. If one gains the formless attainments one takes the route of the body-witness, culminating in release as a both-waysliberated arahant. If one does not attain them, one takes the route of the view-attainer or faith-liberated trainee, culminating in release as a wisdom-liberated arahant. Since these distinctions relate only to the formless attainments and make no mention of the jhānas, it is reasonable to suppose that types (ii), (iv–v), and (vi–vii) may have possession of the form-sphere jhānas. But by making faith and wisdom the key factors in gaining the initial access to the path, this scheme leaves open the possibility that some stream-enterers, and perhaps those at still higher levels, may not have gained these jhānas at all.

3. JHĀNA AND RIGHT CONCENTRATION

Though the above discussion seems to imply that the path of stream-entry might be reached without prior attainment of jhāna, the thesis that jhāna is necessary at every stage of enlightenment claims powerful support from the canonical account of the Noble Eightfold Path, which defines the path factor of right concentration (*sammā samādhi*) with the stock formula for the four jhānas. [20] From this definition it might be argued that since right

concentration is integral to the path, and since the jhānas form the content of right concentration, the jhānas are indispensable from the first stage of awakening to the last.

This conclusion, however, does not necessarily follow. Even if we agree that the definition of right concentration by way of the jhānas categorically means that the jhānas must be reached in the course of developing the path, this need not be taken to stipulate that they must be attained prior to attaining stream-entry. It could be that attainment of jhāna is necessary to complete the development of the path, becoming mandatory at a relatively late point in the disciple's progress. That is, it may be a prerequisite for reaching one of the higher paths and fruits, but may not be indispensable for reaching the first path and fruit. The Theravāda exegetical system found in the Pāli Commentaries handles this issue in a different way. Based on the Abhidhamma's classification of states of consciousness, the Commentaries distinguish two kinds of path: the preliminary (*pubbabhāga*) or mundane (*lokiya*) path and the supramundane (*lokuttara*) path. [21] Two kinds of jhānas, mundane and supramundane, correspond to these two kinds of path. The mundane jhānas are exalted states of consciousness (*mahaggata-citta*) developed in the preliminary path, as a preparation for reaching the supramundane path; technically, they are "form-sphere" states of consciousness (*rūpāvacara-citta*), that is, types of consciousness typical of the "form realm" and tending to rebirth in the form realm. The supramundane jhānas are supramundane states of consciousness (*lokuttara-citta*)

identical with the supramundane paths or fruits themselves.

This distinction allows the Commentaries to hold simultaneously two theses regarding the relation of jhāna to the path: (i) every path and fruition attainment, from the stage of stream-entry up, is also a jhāna, and thus all path-attainers are attainers of supramundane jhāna; (ii) not all path-attainers have reached jhāna in the preliminary path leading up to the supramundane path, and thus they need not be attainers of mundane (or form-sphere) jhāna. These two theses can be reconciled because the paths and fruits always occur at a level of concentration corresponding to one of the four jhānas and thus may be considered jhānas in their own right, though jhānas of the supramundane rather than mundane type. These jhānas are quite distinct from the mundane jhānas, the exalted states of concentration pertaining to the form-sphere (*rūpāvacara*). As all path-attainers necessarily attain supramundane jhāna, they fulfill the definition of right concentration in the Noble Eightfold Path, but they may not have attained the form-sphere jhānas prior to reaching the path. Those who do not attain jhāna develop a lower degree of concentration (called access concentration, *upacāra-samādhi*) which they use as a basis to arouse insight and thereby reach the supramundane path. When those meditators who arouse insight without prior attainment of jhāna reach the supramundane path, their path attainment occurs at the level of the first supramundane jhāna. Those who have already cultivated the mundane jhānas prior to attaining the path, it is said, generally attain a path that

occurs at a jhānic level corresponding to their degree of achievement in the practice of the mundane jhānas. [22]

Though the Nikāyas do not clearly distinguish the two types of paths and jhānas, several suttas foreshadow this distinction, the most prominent among them being the Mahācattārīsaka Sutta. [23] The distinction becomes explicit in the Abhidhamma, where it is used as a basis for the definitions of the form-sphere and supramundane wholesome states of consciousness. The Commentaries go one step further and adopt this distinction as foundational to their entire method of exegesis. Although one is certainly not justified in reading the interpretative concepts of the Commentaries into the canonical texts themselves, since the Commentaries feel obliged to explain the definition of right concentration as the four jhānas in a way that does not imply all path-attainers possess the form-sphere jhānas, this makes it plain that they did not regard the form-sphere jhānas as a prerequisite for attaining the path of stream-entry.

4. THE STREAM-ENTERER AND JHĀNA

The contention between the two parties in the contemporary debate might be recapitulated thus: Those who assert that jhāna is necessary for the attainment of stream-entry usually insist that a mundane (or form-sphere) jhāna must be secured before one can enter the supramundane path. Those who defend the dryinsight approach hold that a mundane jhāna is not indispensable, that a lower degree of concentration suffices as a basis for

the cultivation of insight and the attainment of the path. Both parties usually agree that jhāna is part of the actual path experience itself. The issue that divides them is whether the concentration in the preliminary portion of the path must include a jhāna.

To decide this question, I wish to query the texts themselves and ask whether they show us instances of stream-enterers who are not attainers of the jhānas. Now while there are no suttas which flatly state that it is possible to become a stream-enterer without having attained at least the first jhāna, I think there are several that imply as much.

(1) Let us start with the Cūḷadukkhakkhandha Sutta (MNNo. 14). The sutta opens when the Sakyan lay disciple Mahānāma, identified by the commentary as a once-returned, comes to the Buddha and presents him with a personal problem. Although he has long understood, through the guidance of the teaching, that greed, hatred, and delusion are corruptions of the mind (*cittassa upakkilesa*), such states still arise in him and overpower his mind. This troubles him and makes him wonder what the underlying cause might be. In his reply (M I 91) the Buddha says: “Even though a noble disciple has clearly seen with perfect wisdom that sensual pleasures give little satisfaction and are fraught with suffering and misery, rife with greater danger, if he does not achieve a rapture and happiness apart from sensual pleasures, apart from unwholesome states, or something more peaceful than this, then he is not beyond being enticed by sensual

pleasures.” The first part of this statement implies that the subject is at least a stream-enterer, for he is referred to as a “noble disciple” (*ariya-sāvaka*). Though the term *ariya-sāvaka* is occasionally used in a loose sense that need not be taken to imply attainment of stream-entry, here the expression “seeing with perfect wisdom” seems to establish his identity as at least a stream-enterer. Yet the second part of the statement implies he does not possess even the first *jhāna*, for the phrase used to describe what he lacks (“a rapture and happiness apart from sensual pleasures, apart from unwholesome states”) precisely echoes the wording of the basic formula for the first *jhāna*. The state “more peaceful than that” would, of course, be the higher *jhānas*.

(2) At AN 5:179/A III 211, the Buddha speaks, with referenceto “a lay follower clothed in white” (*gihī odātavasana*), of four “pleasant dwellings in this very life pertaining to the higher mind” (*cattāro ābhicetasikā diṭṭhadhamma-sukhavihārā*). Now in relation to monks, the Nikāyas invariably use this expression to mean the four *jhānas*. [24] If it were considered commonplace, or even paradigmatic, for a lay noble disciple to attain the four *jhānas*, one would expect the Buddha to explain the above expression in the same way as he does for monks. But he does not. Rather, when he specifies what these “pleasant abidings” mean for the noble lay follower, he identifies them with the possession of the four “factors of stream-entry” (*sotāpattiyaṅga*), namely, confirmed confidence in the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha, and possession of “the virtues dear to the noble ones.” This difference in

explanation has important ramifications and is indicative of major differences in expectations regarding lay followers and monks.

(3) At AN VI 10/A III 284–88, the Sakyan noble Mahānāma again approaches the Buddha and inquires about the meditative practice of “a noble disciple who has reached the fruit and understood the message” (*ariyasāvako āgataphalo viññātasāsono*). Here again, it is clear from the epithets used that the question concerns a lay follower who has realized stream-entry or some higher stage. Further, at the end of each expository section, the Buddha stresses the ariyan stature of the disciple with the words: “This is called, Mahānāma, a noble disciple who among unrighteous humanity has attained righteousness, who among an afflicted humanity dwells unafflicted, who has entered the stream of the Dhamma and develops recollection of the Buddha” (and so for each object of recollection). [25]

In his reply the Buddha shows how the lay disciple takes up one of the six objects of recollection (*cha anussati*): the Three Jewels, morality, generosity, and the devas. As the disciple recollects each theme, his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion, but becomes upright (*ujugata*): “With an upright mind he gains the inspiration of the goal, the inspiration of the Dhamma, gladness connected with the Dhamma. When he is gladdened rapture arises, his body becomes tranquil, and he experiences happiness. For one who is happy the mind becomes concentrated.” [26] As this passage shows, contemplation based on the

Buddha (and the other objects of recollection) culminates in samādhi, yet the nature of this samādhi is not elucidated by way of the jhāna formula. In fact, the Nikāyas never ascribe to these reflective contemplations the capacity to induce jhāna, and this is expressly denied in the Commentaries, which hold that because these meditation subjects involve intensive use of discursive thought they can lead only as far as access concentration (*upacāra-samādhi*).

It thus seems that the type of concentration typically available to a lay noble disciple at the stage of stream-entry or oncereturning is access concentration. This, of course, does not mean that stream-enterers and once-returners don't attain the jhānas, but only that the standard doctrinal structure does not ascribe the jhānas to them as essential equipment.

(4) Nor does the above sutta imply that a lay stream-enterer must remain content merely with excursions into access concentration and cannot develop the higher wisdom of insight. To the contrary, the Buddha includes the higher wisdom among the five excellent qualities he regularly ascribes to noble lay disciples: faith, virtue, learning, generosity, and wisdom. [27] In several suttas of the *Sotāpatti-saṃyutta*, generosity and wisdom even replace virtue as the fourth factor of stream-entry, faith being included by “confirmed confidence” in the Three Jewels. [28] We should note that we do not find among these qualities any mention of samādhi or a formula for the jhānas. Yet we see that wisdom is defined in exactly

the same terms used to define the wisdom of a monk in training (*sekha*). It is “the noble wisdom that discerns the arising and passing away of things, that is noble and penetrative and leads to the complete destruction of suffering.” [29] Since the lay stream-enterer or once-returned is thus well equipped with the wisdom of insight but is not typically described as a *jhāna* attainer, this implies that attainment of *jhāna* is not normally expected or required of him. From this we can also conclude that at these early stages of the path liberative wisdom does not depend on a supporting base of *jhāna*.

(5) A text in the *Sotāpatti-saṃyutta* gives credit to this conclusion. At SN 55:40/V 398–99, the Buddha explains to the Sakyan Nandiya how a noble disciple dwells diligently (*ariyasāvako appamādavihāri*). He says that a noble disciple should not become complacent about possessing the four factors of stream-entry but should use these qualities as starting points for contemplation: “He is not content with his confirmed confidence in the Buddha (etc.), but strives further in seclusion by day and in retreat by night. As he dwells diligently, gladness arises ... (as above) ... for one who is happy the mind becomes concentrated. When the mind is concentrated, phenomena become manifest. It is with the manifestation of phenomena to him that he is reckoned as ‘one who dwells diligently.’” [30]

The expression “manifestation of phenomena” (*dhammānaṃ pātubhāva*) indicates that the disciple is engaged in contemplating the rise and fall of the five

aggregates, the six sense bases, and so forth. Thus this passage shows how the disciple proceeds from concentration to insight, but it does not describe this concentration in terms suggesting it occurs at the level of *jhāna*. Since the sequence switches over from concentration to insight without mentioning *jhāna*, it seems that the concentration attained will be tantamount to access concentration, not *jhāna*, yet even this suffices to support the arising of insight.

5. WHEN DO THE JHĀNAS BECOME NECESSARY?

While there seem to be no suttas that impose an inflexible rule to the effect that a lay noble disciple must possess the *jhānas*, there are at least two texts that explicitly ascribe all four *jhānas* to certain householders. One, found in the *Citta-saṃyutta* (SN 41:9/IV 300–2), features Citta the householder, the foremost lay preacher, in a conversation with a naked ascetic named Kassapa. Kassapa was an old friend of Citta who had embraced the life of renunciation thirty years earlier, and this is apparently their first meeting since that time. Kassapa confesses to Citta that in all these years he has not achieved any “superhuman distinction in knowledge and vision befitting the noble ones” (*uttarimanussadhamma alamariya-ñāṇadassanavisesa*); all he does is go about naked, with a shaved head, using a feather brush to sweep his seat. He then asks Citta whether, as a lay disciple of the Buddha, he has reached any distinguished attainments. Citta says that he has, and then declares his ability to enter and dwell in

the four jhānas (he uses the standard formula). To this he adds: “Further, if I were to die before the Blessed One, it would not be surprising if the Blessed One would declare of me: ‘There is no fetter bound by which Citta the householder might come back to this world.’” [31] Through this bit of coded text, partly a stock formulation, Citta is informing his friend that he is a non-returner with access to the four jhānas.

The other sutta is AN 7:50/A IV 66–67 and concerns the lay woman Nandamātā. In the presence of the Venerable Sāriputta and other monks, Nandamātā has been disclosing the seven wonderful and marvelous qualities with which she is endowed. The sixth of these is possession of the four jhānas, again described by the stock formula. The seventh is as follows: “As to the five lower fetters taught by the Blessed One, I do not see among them any as yet unabandoned in myself.” [32] This too is a coded way of declaring her status as a non-returner.

Such are the reports that have come down in the Sutta Piṭaka about two lay followers who possess both the four jhānas and the status of non-returner. Whether these two achievements are inseparably connected or not is difficult to determine on the basis of the Nikāyas, but there are several texts that lend support to this conclusion. One sutta (AN 3:85/A I 231–32) ranks the four classes of noble disciples in relation to the threefold higher training consisting of the higher virtue, the higher mind, and the higher wisdom. Just below, the Buddha explains the training in the higher virtue (*adhisīla-sikkhā*) as the restraint

of the Pātimokkha, the code of monastic rules; the training in the higher mind (*adhicitta-sikkhā*), as the four jhānas (defined by the usual formula); and the training in the higher wisdom (*adhipaññāsikkhā*), as either the knowledge of the four noble truths or liberation from the taints (AN 3:88–89/I 235–36). Although the Buddha’s treatment of this topic is governed by a monastic context, the principles of classification can easily be extended to lay disciples. Returning to AN 3:85, we learn that the streamenterer and the once-returner have fulfilled the training in the higher virtue (which for a lay disciple would mean possession of “the virtues dear to the noble ones”) but have accomplished the other two trainings only partly; the non-returner has fulfilled the trainings in the higher virtue and the higher mind but accomplished the training in the higher wisdom only partly; and the arahant has fulfilled all three trainings. Now since the nonreturner has fulfilled the training in the higher mind, and this is defined as the four jhānas, he is probably an attainer of the jhānas.

It might still be questioned, however, whether he must possess all four jhānas. While a literal reading of the above sutta would support this conclusion, if we bear in mind my earlier comments about interpreting stock formulas, we might conjecture that the training in the higher mind is fulfilled by the secure attainment of even one jhāna. This seems to be confirmed by the Mahāmāluṅkya Sutta (MN 64/M I 434–37), which shows how the attainment of jhāna figures in the preliminary phase of the path to the stage of non-returner. At a certain point in his discourse, the Buddha announces that he will teach “the path and way

for the abandoning of the five lower fetters" (*yo maggo yā paṭipadā pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ pahānāya*). He underscores the importance of what he is about to explain with a simile. Just as it is impossible to cut out the heartwood of a great tree without first cutting through the bark and softwood, so it is impossible to cut off the five lower fetters without relying on the path and practice he is about to make known. This lays down categorically that the procedure to be described must be exactly followed to win the promised goal, the eradication of the five lower fetters (the defining achievement of the non-returner).

The Buddha then explains the method. The meditator enters into one of the four jhānas or the lower three formless attainments (the text takes up each in turn) and dissects it into its constituents: form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness in the case of the four jhānas; the same, but omitting form, for the three formless attainments. [33] He next contemplates these phenomena in eleven ways: as impermanent, suffering, a disease, a boil, a dart, misery, affliction, alien, disintegrating, empty, and non-self. Then, when his contemplation reaches maturity, he turns his mind away from these things and directs it to the deathless element (*amata-dhātu*), i.e., Nibbāna. "If he is firm in this he reaches arahantship right on the spot, but if he holds back slightly due to attachment and delight in the Dhamma, then he eliminates the five lower fetters and becomes a spontaneous ariser, who attains final Nibbāna there (in a

celestial realm) without ever returning from that world.”
[34]

The Mahāmāluṅkya Sutta thus makes the attainment of jhāna a necessary part of the preparatory practice for attaining the stage of non-returner. Though the sutta discusses the practice undertaken by a monk, since the Buddha has declared this to be “the path and practice for abandoning the five lower fetters,” we are entitled to infer that lay practitioners too must follow this course. This would imply that a once-returner who aspires to become a non-returner should develop at least the first jhāna in the preliminary phase of the path, using the jhāna as the launching pad for developing insight.

While the Mahāmāluṅkya Sutta and its parallel (AN 9:36/A IV 422–26) imply that prior attainment of the first jhāna is a minimum requirement for reaching the fruit of non-returning, we may still query whether this is an invariable rule or merely a general stipulation that allows for exceptions. Several suttas suggest the latter may in fact be the case. In two consecutive texts the Buddha extols the “eight wonderful and marvelous qualities” of two lay followers named Ugga. In the first (AN 8:21/A IV 211), he declares that Ugga of Vesālī has abandoned all five fetters (as for Nandamātā above); in the second (AN 8:22/A IV 216), he says that Ugga of Hatthigāma has no fetters bound by which he might come back to this world (as for Citta). Yet, though he thus confirms their standing as non-returners, the Buddha does not mention jhānic attainments among their eight wonderful qualities. This,

of course, need not be taken to mean that they lacked attainment of jhāna. It may have been that their jhānic skills were less remarkable than the other qualities they possessed, or they may have been adept in only one or two jhānas rather than in all four. But it does leave open the possibility that they were non-returners without jhāna.

Still another suggestive text is the Dīghāvu Sutta (SN 55:3/S V 344–46). Here, the Buddha visits a young lay follower named Dīghāvu, who is gravely ill. He first enjoins the sick boy to acquire confirmed confidence in the Three Jewels and the virtues dear to the noble ones, that is, to become a stream-enterer. When Dīghāvu declares that he already possesses these qualities, the Buddha tells him that since he is established in the four factors of stream-entry, he should “strive further to develop six qualities that partake of true knowledge” (*cha vijjābhāgiyā dhammā*): “You should dwell contemplating the impermanence of all formations, perceiving suffering in what is impermanent, perceiving non-self in what is suffering, perceiving abandonment, perceiving dispassion, perceiving cessation.” [35] Dīghāvu assures the Blessed One that he is already practising these contemplations, and the Master leaves. A short time later Dīghāvu dies. On hearing the news of his death, the monks approach the Buddha to ask about his future rebirth. The Buddha declares that Dīghāvu the lay follower had eradicated the five lower fetters and was spontaneously reborn as a non-returner. Here the transition from stream-entry to non-returning occurs entirely through a series of contemplations that pertain to insight. There has been no exhortation to

develop the jhānas, yet through the practice of the “six things partaking of true knowledge” Dīghāvu has severed the five fetters and gained the third fruit of the path.

A theoretical foundation for Dīghāvu’s approach might be gleaned from another sutta. At AN 4:169/A II 155–56, the Buddha contrasts two kinds of non-returners: one who attains final Nibbāna without exertion (*asañkhāra-parinibbāyī*), and one who attains final Nibbāna with exertion (*sasañkhāra-parinibbāyī*). The former is one who enters and dwells in the four jhānas (described by the stock formula). The latter practises instead the “austere” meditations such as the contemplation of the foulness of the body, reflection on the repulsiveness of food, disenchantment with the whole world, perception of impermanence in all formations, and recollection of death. [36] Again, there is no categorical assertion that the latter is altogether bereft of jhāna, but the contrast of this type with one who gains the four jhānas suggests this as a possibility.

Though the possibility that there might be non-returners without jhānas cannot be ruled out, from the Nikāyas we can elicit several reasons why we might normally expect a nonreturner to have access to them. One reason is inherent in the very act of becoming a non-returner. In ascending from the stage of once-returner to that of non-returner, the meditator eradicates two fetters that had been merely weakened by the once-returner: sensual desire (*kāmacchanda*) and ill will (*byāpāda*). Now these two fetters are also the first two among the five

hindrances, the defilements to be abandoned to gain the jhānas. This suggests that by eradicating these defilements the non-returner permanently removes the main obstacles to concentration. Thus, if his mind so inclines, the non-returner should not find it difficult to enter upon the jhānas.

Another reason why non-returners should be gainers of the jhānas, while stream-enterers and once-returners need not be so, pertains to their future destination in saṃsāra. Though all three types of disciple have escaped the plane of misery—rebirth in hell, the animal realm, and the sphere of ghosts—stream-enterers and once-returners are still liable to rebirth in the sensuous realm (*kāmadhātu*), while non-returners are utterly freed from the prospect of such a rebirth. What keeps the former in bondage to the sensuous realm is the fetter of sensual desire (*kāmacchanda*), which remains inwardly unabandoned by them. If they succeed in attaining the jhānas, they can suppress sensual desire (and the other mental hindrances) and thus achieve rebirth in the form or formless realms. But this is not fixed for noble disciples at the lower two stages, who normally expect only a fortunate rebirth in the human realm or the sense-sphere heavens. Non-returners, on the other hand, are so called precisely because they never again return to the sensuous realm. They have eliminated sensual desire, observe celibacy, and enjoy a high degree of facility in meditation. At death, the non-returner takes rebirth spontaneously in the form realm (generally in the Pure Abodes) and attains final Nibbāna there without ever returning from that world.

The non-returner severs all connection with the sensuous realm by eliminating the fetter of sensual desire, and this establishes a certain correspondence between the non-returner and the ordinary jhāna-attainer. The texts sometimes speak of the worldling jhāna-attainer as “an outsider devoid of lust for sensual pleasures.” [37] If he retains mastery over a jhāna at the time of death, his sublime kamma leads him to rebirth in the form realm, the specific plane of rebirth being determined by his degree of mastery over the jhānas. However, while both the ordinary jhāna-attainer and the non-returner are devoid of sensual desire and bound for rebirth in a non-sensuous realm, the two are divided by deep and fundamental differences. The ordinary jhāna-attainer has not fully eliminated any fetters and thus, with a slip of mindfulness, can easily fall victim to sensuality; the non-returner, in contrast, has cut off sensual desire and ill will at the root, ensuring that they will never again arise in him. He is not reborn in the form realm merely through the wholesome kamma generated by the jhānas, like the ordinary jhāna-attainer, but because he has eradicated the two fetters that bind even the once-returner to the sensuous realm.

This difference implies still another difference concerning their long-term fate. The ordinary jhāna-attainer, after being reborn in the form realm, eventually exhausts the powerful meritorious kamma responsible for this sublime rebirth and might then take rebirth in the sensuous realm, even in the nether world. The non-returner, on the other hand, never falls away. Set firmly on the path of the Dhamma, the non-returner who is reborn

in the form realm continues to develop the path without ever regressing until he attains final Nibbāna within the form realm itself. [38]

6. CONCLUSIONS AND AN AFTERTHOUGHT

Our study has led us to the following conclusions regarding the relationship between lay noble disciples and the jhānas.

(1) Several suttas describe the process by which a worldling enters “the fixed course of rightness” in a way that emphasizes either faith or wisdom as the chief means of attainment. None of the texts, however, that deal with the two candidates for streamentry—the faith-follower and the Dhamma-follower—show them as being proficient in the jhānas. Though some suttas include the jhānas in the analysis of the faculty of concentration, this may be done simply out of compliance with the formulaic style of definition employed by the Nikāyas and need not be seen as having categorical implications. The Commentaries treat these definitions as referring to the supramundane jhāna arisen within the supramundane path. Moreover, the analysis of the concentration faculty mentions another type of concentration, which is gained “by making release the object,” and this may be interpreted broadly enough as including degrees of concentration short of the jhānas.

(2) All noble disciples acquire the right concentration of the Noble Eightfold Path, which is defined as the four

jhānas. This need not be understood to mean that stream-enterers and oncereturners already possess jhāna before they reach stream-entry. The formula for right concentration may imply only that they must eventually attain the jhānas in the course of developing the path to its culmination in arahantship. If we go along with the Commentaries in recognizing the Abhidhammic distinction between the preparatory path and the supramundane path, then we can maintain that the jhānas included in right concentration as a path factor pertain to the supramundane path and are thus of supramundane stature. This still leaves open the question whether aspirants for stream-entry must develop the mundane jhānas in the preliminary phase of their practice.

(3) A number of texts on stream-enterers and oncereturners simply that they do not possess the jhānas as meditative attainments which they can enter at will. Though it is obvious that disciples at the lower two levels may have jhānic attainments, the latter are not declared to be an integral part of their spiritual equipment.

(4) Several non-returners in the Nikāyas claim to possess all four jhānas, and according to the Mahāmāluṅkyā Sutta, attainment of at least the first jhāna is part of the practice leading to the eradication of the five lower fetters. It thus seems likely that stream-enterers and oncereturners desirous of advancing to non-returnership in that very same life must attain at least the first jhāna as a basis for developing insight. Those content with their status, prepared to let the “law of the Dhamma” take its

course, generally will not strive to attain the jhānas. Instead, they settle for the assurance that they are bound to reach the final goal within a maximum of seven more lives passed in the human and celestial worlds.

(5) As non-returners have eliminated sensual lust and ill will, the main obstacles to jhānic attainment, they should face no major problems in entering the jhānas. The non-returner is similar to the ordinary jhāna-attainer in being bound for rebirth in the form realm. Unlike the latter, however, the non-returner is utterly free from sensual desire and ill will and thus can never fall back to the sensuous realm.

(6) Although in the Nikāyas the tie between the two attainments—the jhānas and non-returnership—is clear enough, it remains an open question whether the connection is absolutely binding. Several suttas speak of the achievements of nonreturners without mentioning the jhānas, and at least one sutta contrasts the non-returner who gains all four jhānas with one who practises more austere types of meditation that do not typically lead to the jhānas.

The Commentaries speak even of a *sukkhavipassaka* arahant, an arahant who has gained the goal entirely through “dry insight,” without any attainment of form-sphere jhāna at all. Although such a type is not explicitly recognized in the Nikāyas, the question may be raised whether the Commentaries, in asserting the possibility of arahantship without attainment of jhāna in the mundane portion of the path, have deviated from the Canon or

brought to light a viable possibility implicit in the older texts. The famous Satipaṭṭhāna Sutta declares, in its conclusion, that all those who earnestly dedicate themselves to uninterrupted practice of the four establishments of mindfulness are bound to reap one of two fruits: either arahantship in this very life or, if any residue of clinging remains, the stage of non-returning. While several exercises within the Satipaṭṭhāna Sutta are certainly capable of inducing the jhānas, the system as a whole seems oriented towards direct insight rather than towards the jhānas. [39] Thus this opens the question whether the Satipaṭṭhāna Sutta might not be propounding a way of practice that leads all the way to non-returning, even to arahantship, without requiring attainment of the jhānas. This, however, is another question, one that lies beyond the scope of this paper.

[1] *Vivicc'eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamam jhānaṃ upasampajja viharati. Vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Pitiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti, yan taṃ ariyā ācikkhanti upekkhako satimā sukhavihārī ti tatiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb'eva somanassadomanassānaṃ atthagamā adukkham asukhaṃ upekkhāsatipārisuddhiṃ catuttham jhānaṃ upasampajja viharati.*

[2] The vehicle of bare insight is mentioned at Vism XVIII.5 (PTS ed. p.558); the dry insighter at XXI.112 (p. 666) and XXIII.18 (p. 702). See too Spk commenting on SN 12:70/S II 119–128.

[3] For example, at D II 92 the Buddha testifies that numerous lay disciples who had died had reached the first three stages, and at M I 490–91 he declares that he has “many more than five hundred” lay disciples who have become non-returners. The question of lay arahantship is a vexed one. While the texts record several cases of lay people who attained arahantship, immediately afterwards they either take ordination or expire. This is the basis for the traditional belief that if a lay person attains arahantship, he or she either enters the Sangha that very day or passes away.

[4] One such text which does make the correlations, in a monastic context, is AN 3:85/A I 231–32, which I will discuss below.

[5] *Sappurisasamseva, saddhammasavana, yoniso manasikāra, dhammānudhammapaṭipadā*. See SN 55:55/S V 410–11.

[6] *Dhammacakkhu-paṭilābha, dhammābhisamaya, dhammapaṭivedha*. See S II 134–38 for the first two; the third is more a commentarial expression used to explain the second.

[7] *Diṭṭhadhamma, pattadhamma, viditadhamma, pariyogāḷhadhamma*; at e.g. D I 110, M I 501, etc.

[8] D I 110, M I 501, as well as S III 106, 135, etc.

[9] SN 25:1/S III 224: *Cakkhuṃ bhikkhave aniccaṃ vipariṇāmiṃ aññathābhāvī. Sotam ... mano anicco vipariṇāmi aññathābhāvī. Yo bhikkhave ime dhamme evaṃ saddahati*

adhimuccati, ayaṃ vuccati saddhānusārī okkanto sammattaniyāmaṃ sappurisabhūmiṃ okkanto vitivatto puthujjanabhūmiṃ. Abhabbo taṃ kammaṃ kātuṃ yaṃ kammaṃ katvā nirayaṃ vā tiracchānayoṇiṃ vā pettivisayaṃ vā upapajjeyya. Abhabbo ca tāva kālaṃ kātuṃ yāva na sotāpattiphalaṃ sacchikaroti. Yassa kho bhikkhave ime dhammā evaṃ paññāya mattaso nijjhānaṃ khamanti, ayaṃ vuccati dhammānusārī okkanto sammattaniyāmaṃ ... Abhabbo ca tāva kālaṃ kātuṃ yāva na sotāpattiphalaṃ sacchikaroti. Yo bhikkhave ime dhamme evaṃ jānāti evaṃ passati, ayaṃ vuccati sotāpanno avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano.

[10] E.g., MI 479, S V 200–2. SN 55:25/S V 379 ascribes the five faculties to two types of persons who, though the terms are not used, are clearly identifiable as the *dhammānusārī* and *saddhānusārī*.

[11] SN 48:8/S V 196: *catusu jhānesu, ettha samādhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ*. See too AN 5:15/III 12, where it is said that the power of concentration (*samādhibala*) “is to be seen among the four jhānas.”

[12] At SN 48:10/S V 198, the faculty of concentration is defined by the formula for the four jhānas. At AN 5:14/A III 11, the power of concentration (*samādhibala*) is similarly defined.

[13] *Katamañca bhikkhave samādhindriyaṃ? Idha bhikkhave ariyasāvako vossaggārammaṇaṃ karitvā labhati samāधिṃ labhati cittassa ekagataṃ. Idaṃ bhikkhave samādhindriyaṃ.*

[14] Throughout the Magga-saṃyutta, the expression *vossagga-pariṇāmi*, “maturing in release,” is used to

describe the factors of the Noble Eightfold Path. This suggests that *vossagga*, as the goal of the path, is Nibbāna.

[15] Below I will elaborate on the distinction between the form-sphere and supramundane jhānas.

[16] Spk III 234, commenting on SN 48:9.

[17] Paṭi III 586–87 seems to take this tack in commenting on the expression thus: “Having as object release: here release is Nibbāna, for Nibbāna is called release because it is the releasing of the conditioned, its relinquishment. Insight and the phenomena associated with it have Nibbāna as object, Nibbāna as support, because they are established on Nibbāna as their support in the sense of slanting towards it by way of inclination. Concentration is nondistraction distinguished into access and absorption (*upacāraṇṇābhedo avikkhepo*), consisting in the one-pointedness of mind aroused by being established on Nibbāna, with that as cause by taking as object release of the phenomena produced therein. Concentration partaking of penetration (*nibbedhabhāgiyo samādhi*), aroused subsequent to insight, is described.” From this, it seems that “concentration having release as its object” can be understood as a concentration aroused through the practice of insight meditation, aiming at the attainment of Nibbāna.

[18] The fullest discussion of this sevenfold typology is at M I 477–79. The seven types are also defined, somewhat differently, at Pp 14–15.

[19] One possible exception to this statement is a curious sutta, AN 7:53/A IV 78. Here the Buddha begins by

discussing the first six types, of which the first two are said to be “without residue” (*anupādisesa*), i.e., of defilements, which means that they are arahants; the next four are said to be “with residue” (*sa-upādisesa*), meaning they have some defilements and thus are not yet arahants. But in the seventh position, where we would expect to find the *saddhānusārī*, he inserts instead “the seventh type, the person who dwells in the signless” (*sattamaṃ animittavīhāriṃ puggalaṃ*). This is explained as “a monk who, through non-attention to all signs, enters and dwells in the signless mental concentration” (*bhikkhu sabbanimittānaṃ amanasikārā animittaṃ cetosamādhiṃ upasampajja viharati*). This assertion seems to open up, as an alternative to the faith-follower, a class of aspirants for stream-entry who specialize in concentration. But this passage is unique in the Nikāyas and has not formed the basis for an alternative system of classification. Moreover, the commentary explains the “signless mental concentration” to be “strong insight concentration” (*balava-vipassanā-samādhi*), so called because it removes the signs of permanence, pleasure, and selfhood. (See Mp IV 40) Thus it is questionable whether even the recognition of this type means that *samatha* concentration determines a class of disciple on the path to stream-entry.

[20] For example, at D II 313 and S V 10.

[21] The distinction is found already in Dhs, in its analysis of the classes of wholesome consciousness pertaining to the sphere of form and the supramundane types of wholesome consciousness. See too the Jhānavibhaṅga (Abhidhamma-bhājanīya) of Vibh.

[22] See Vism XXI.112–16.

[23] MN 117. In this sutta the Buddha distinguishes five of the path factors, from right view through right livelihood, into two kinds, one “connected with taints, partaking of merit, ripening in the aggregates” (*sāsava puññabhāgiya upadhivepakka*), the other “noble, taintless, supramundane, a factor of the path” (*ariya anāsava lokuttara maggaṅga*). “Noble right concentration with its supports and requisites” (*ariya sammā samādhi saupanisa sa-parikkhāra*) is mental one-pointedness equipped with the other seven factors in their noble, supramundane dimension. If the latter is understood to be supramundane jhāna, then we might suppose the jhānas usually described in the training of the disciple are “connected with taints, partaking of merit, ripening in the aggregates.” The texts never describe the jhānas in quite these terms, but some suttas imply their attainment leads only to a higher rebirth without necessarily conducing to deliverance. See note 63 below.

[24] See, e.g., M I 356; AN 10:8/A V 11, etc.

[25] A III 285, etc.: *Ayaṃ vuccati Mahānāma ariyasāvako visamagatāya pajāya samappatto viharati, savyāpajjhāya pajāya avyāpajjho viharati, dhammasotaṃ samāpanno buddhānussatiṃ bhāveti.*

[26] Ibid: *Ujugatacitto kho pana Mahānāma ariyasāvako labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ labhati dhammūpasamhitataṃ pāmujjataṃ; pamuditassa pīti jāyati, pītimanassa kāyo passambhati; passaddhakāyo sukhaṃ vediyati; sukhino cittaṃ samādhīyati.*

[27] *Saddhā, sīla, suta, cāga, paññā*. Sometimes learning is omitted, since this is not as integral to the *ariyan* character as the other four qualities.

[28] See SN 55:32–33, 42–43; V 391–92, 401–2.

[29] *Udayatthagāminiyā paññāya samannāgato ariyāya nibbedhikāya sammādukkhakkhaya-gāminiyā*.

[30] S V 398–99: *Idha Nandiya ariyasāvako Buddhe aveccappasādena samannāgato hoti ... So tena Buddhe aveccappasādena asantuṭṭho uttarim vāyamati divā pavivekāya rattim paṭisallānāya. Tassa evaṃ appamattassa viharato pāmujjam jāyati ... sukhino cittaṃ samādhiyati. Samāhite citte dhammā pātubhavanti. Dhammānaṃ pātubhāvā appamādavihārī tveva saṅkham gacchati.... Evaṃ kho Nandiya ariyasāvako appamādavihārī hoti.*

[31] Spk IV 301: *Sace kho paṇ'āhaṃ bhante Bhagavato paṭhamataram kālaṃ kareyya anacchariyaṃ kho paṇ'etaṃ yaṃ maṃ Bhagavā etaṃ vyākareyya, Natthi taṃ saññojanaṃ yena saññojanena saṃyutto Citto gahapati puna imaṃ lokaṃ āgaccheyyā ti.*

[32] A IV 67: *Yānīmāni bhante Bhagavatā desitāni pañc'orambhāgiyāni saṃyojanāni, nāhaṃ tesam kinci attani appahīnaṃ samanupassāmī ti.*

[33] According to the commentary, the fourth formless state, the base of neither-perception-nor-non-perception, is not mentioned because its constituents are too subtle to be comprehended by insight. But a parallel text, AN 9:36/A IV 422–26, teaches a method by which the fourth formless attainment, as well as the cessation of feeling and

perception, can be used to generate insight and thereby reach arahantship or non-returning.

[34] M I 435–36: *So tatthaṭṭhito āsavānaṃ khayamaṃ pāpuṇāti; no ce āsavānaṃ khayamaṃ pāpuṇāti ten’eva dhammarāgena tāya dhammanandiyā pancannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti tatthaparinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā.*

[35] S V 345: *Cha vijjābhāgiye dhamme uttarimaṃ bhāveyyāsi. Idha tvaṃ Dīghāvu sabbasaṅkhāresu aniccānupassī viharāhi, anicce dukkhasaññī dukkhe anattasaññī pahānasaññī virāgasaññī nirodhasaññī ti.*

[36] A II 156: *Idha bhikkhu asubhānupassī kāye viharati, āhāre paṭikkūlasaññī, sabbaloke anabhiratasaññī, sabbasaṅkhāresu aniccānupassī, maraṇasaññā pan’assa ajjhataṃ sūpaṭṭhitā hoti.*

[37] M III 255: *Bāhiraka kāmesu vītarāga.*

[38] See AN 4:123/A II 126–28, which contrasts the worldling who attains the jhānas with the Buddhist disciple who attains them.

[39] This is a widespread view among contemporary interpreters, though the sutta itself does not describe its method explicitly in such terms.