



Verering van en zich
verlaten op de Dharma

door Subhuti

de 3 juwelen

Voorwoord van de vertalers

In Nederland en Vlaanderen leeft sterk de wens het werk van Sangharakshita in de eigen taal te kunnen lezen. Wij houden deze wens voor vanzelfsprekend. Aan de uitvoering ervan willen wij met deze Nederlandse vertaling bijdragen. Wij hebben ervoor gekozen bij het vertalen zo dicht mogelijk bij het oorspronkelijke Engelse werk te blijven.

Sangharakshita is de oprichter en eerste leraar van de *Triratna Buddhist Order & Community*, in Nederland en Vlaanderen *Triratna boeddhistische beweging* genaamd. De lezer is naar ons idee het meest gediend met het historische woord van deze grondlegger, waarmee hij zijn eigen mening kan vormen.

Er is in deze vertaling voor gekozen de zogenaamde diakritische tekens in de tekst niet weer te geven. De schrijfwijze van woorden uit het Pali en Sanskriet in Romaans schrift wijkt daardoor af van die in het oorspronkelijke Engelse werk.

Deze vertaling is van het Engels in het Belgisch-Nederlands.

De vertalers

Verering van en zich verlaten op de Dharma

Subhuthi

Vertaald met toestemming van Subhuti.

© Stichting de3juwelen

de  3 juwelen

Inhoud

NEDERLANDSE VERTALING

HET BELANG VAN VISIES	8
DE BOEDDHA'S "METAFYSISCH TERUGHOUDENDHEID"	13
HET GEVAAR VAN NIHILISME	16
SANGHARAKSHITA'S ERVARING VAN HET DOEL EN VAN DE DHARMISCHE MOTIVATIE	17
SANGHARAKSHITA'S FUNDAMENELE "FILOSOFISCHE" PERSPECTIEF	18
DE VIJF NIYAMA'S	20
DE CYCLISCHE EN PROGRESSIEVE RICHTINGEN BINNEN CONDITIONALITEIT	23
DE NIYAMA'S EN DE LAGERE EN HOGERE EVOLUTIE	26
KOSMISCH VOOR TOEVLUCHT GAAN	29
VERTROUWEN IN DE PROGRESSIEVE TENDENS	32
DE NIYAMA'S EN SYSTEEM VAN MEDITATIE	34
DE BOEDDHA ALS BRANDPUNT VAN VERTROUWEN	37
NOTEN	42

THE IMPORTANCE OF VIEWS	55
THE BUDDHA'S 'METAPHYSICAL RETICENCE'	59
THE DANGER OF NIHILISM	62
SANGHARAKSHITA'S EXPERIENCE OF THE GOAL AND OF DHARMIC MOTIVATION	63
SANGHARAKSHITA'S FUNDAMENTAL 'PHILOSOPHICAL' PERSPECTIVE	64
THE FIVE NIYĀMAS	66
THE CYCLIC AND PROGRESSIVE DIRECTIONS WITHIN CONDITIONALITY	69
THE NIYĀMAS AND EVOLUTION, LOWER AND HIGHER	72
COSMIC GOING FOR REFUGE	74
FAITH IN THE PROGRESSIVE TREND	77
THE NIYĀMAS AND THE SYSTEM OF MEDITATION	79
THE BUDDHA AS THE FOCUS OF FAITH	82
NOTES.....	86

Verering van en zich verlaten op de Dharma

Sangharakshita's benadering van Juiste Visie

Dharmachari Subhuti

“Wat is onze fundamentele filosofische visie?” mijmerde Sangharakshita tijdens een samenkomst van de senior leden van de Triratna Orde in de jaren '80. Ik werd getroffen door zijn beschouwelijke toon – en het feit dat hij geen antwoord gaf: dit was werk in uitvoering.

Zonder al te diep in te gaan op het begrip “fundamentele filosofische visie”, komt het in deze context in brede zin overeen met de Boeddhistische term “*samyag-drsti*” of “Juiste Visie” – “perfecte visie” in de vertaling van Sangharakshita. Gedurende de vele jaren van zijn onderricht heeft Sangharakshita de Juiste Visie op verschillende manieren uiteengezet, hierbij gebruik makend van de terminologie en perspectieven van een brede waaier aan historische Boeddhistische scholen, sleuteltermen gevarieerd vertalend, en van het filosofische, psychologische, poëtische en zelfs religieuze vocabularium uit het Westen. Hij ontwikkelde zijn eigen kenmerkende taal om de Boeddha's visie op het leven te communiceren in uitdrukkingen als de “Hogere Evolutie” en het “Kosmisch Voor Toevlucht Gaan”. De opmerkelijke rijkdom en diversiteit van wat hij heeft gezegd en geschreven is, naast zijn lichtende helderheid, zeker een van de meest aantrekkelijke kenmerken van de Triratna Gemeenschap, de beweging die hij heeft opgericht en dat hij een bijzonder breed belangstellings- en toepassingsgebied gaf. Niettemin, het laat ruimte aan potentiële problemen. Samenhang mag dan inderdaad de dwaasheid van een kleine geest zijn, onsamenhangendheid kan echter leiden tot misverstanden en verwarring.

We moeten het grote geheel van Sangharakshita's uiteenzetting zorgvuldig overschouwen wanneer we een fundamenteel filosofisch uitgangspunt willen onderscheiden. Dit is echter geen gemakkelijke taak. Al doende, komen er twee belangrijke punten in de geest op, die een deel van de schijnbare onsamenhangendheid verklaren.

In de eerste plaats dient zijn uiteenzetting van een bepaalde Boeddhistische traditie niet noodzakelijk te worden beschouwd als goedkeuring ervan. Hij heeft dikwijls leringen verklaard opdat zijn leerlingen de Boeddhistische achtergrond waaruit ze ontstaan zijn, zouden kunnen waarderen. Hierbij heeft hij zijn empathisch vermogen aangewend om deze denkbeelden te begrijpen vanuit hun eigen oogpunt en ons hierdoor te helpen om er toegang toe te krijgen (1). Ik heb hem dit zelfs ook horen doen voor literaire werken en zelfs voor doctrines van andere religies. Het is echter niet omdat hij een aspect van de Boeddhistische traditie begrijpbaar maakt, en zelfs de werkzaamheid ervan uiteenzet, dat dit noodzakelijk ook betekent dat hij deze op zich nuttig acht of dat deze een deel van de waarden van de Triratna Gemeenschap zouden worden (2).

Ten tweede moeten we ook Sangharakshita's eigen ontwikkeling als beoefenaar en als leraar in rekening brengen. Doorheen zijn leven heeft hij zijn begrip van de Dharma verdiept en de uitdrukking ervan verhelderd. Hoewel er een treffende continuïteit in zijn begrip ligt vanaf zijn eerste geschriften tot op heden, is er toch een onmiskenbare evolutie doorheen de tijd: het is mogelijk hierin de geleidelijke ontwikkeling van een integrale kern te herkennen die kenmerkend is. Sangharakshita heeft de ontwikkeling van deze kern beschreven in zijn “*The History of My Going for Refuge*”, en deze ontwikkeling kan ook elders teruggevonden worden.

We moeten zijn vroegere teksten dus steeds zien in het licht van zijn latere teksten. Dit betekent in geen geval dat we zijn vroegere werk moeten afwijzen, en bij voorbeeld elk boek verbranden waarin hij terminologie leende uit het Germaanse Idealisme, zoals “het Absolute”, en waarvan hij nu afstand neemt. Het vereist ook niet dat we de volledige Mahayana

weggooiën omdat hij nu vindt dat het metafysische op problematische wijze concreet gemaakt is, ondanks het feit dat hij dit eerder gebruikte. Het houdt in dat we een goede kennis moeten hebben van zijn recentere inzichten wanneer we eerder werk lezen en dit dan vanuit dit perspectief lezen of beluisteren. Uiteraard moeten zijn leerlingen ook in hun eigen beoefening zorgvuldig omgaan met dat eerdere materiaal. Wanneer zij de Dharma onderrichten, moeten zij ervoor zorgen dat de fundamentele visie duidelijk is en moeten zij, wanneer zij ervoor kiezen om naar ander, dubbelzinnig materiaal te refereren, er ook voor zorgen dat het duidelijk is dat zij dit doen omwille van bepaalde doeleinden.

Zelfs wanneer dit alles in overweging is genomen, vraagt Sangharakshita's mijmering van een dertigtal jaar geleden om een antwoord. Wat is de fundamentele filosofische visie van de Triratna Gemeenschap? Voor zover de beweging gebaseerd is op Sangharakshita's kenmerkende voorstelling van de Dharma, moeten we zijn fundamentele filosofische visie kennen. Wat moeten we denken van deze verschillende manieren van spreken over de Juiste Visie, of deze nu uit de traditie ontleend werd of uit zijn eigen ideeëngoed voortkomt? Ik ben er bijzonder bezorgd over dat zij die zijn leerlingen zijn, van hem definitieve uitspraken horen over zulke problematische termen als "het Absolute", "het Ongeconditioneerde", "het Transcendentale" en zo meer, of "Kosmisch Voor Toevlucht Gaan" en zo voort. Dus had ik in maart dit jaar een reeks gesprekken met hem waarin we zijn laatste inzichten in deze materie bespraken.

Ik heb deze gesprekken opgenomen, met de intentie ze uit te schrijven en uit te geven, hoewel Sangharakshita er de voorkeur aan gaf dat ik ze in eigen bewoording zou opschrijven, gezien het onderwerp een grotere precisie vereist dan hij kan verkrijgen in een gesproken uitwisseling – het verlies van zijn zicht laat hem niet toe zelf zijn gedachten aan het papier toe te vertrouwen. Dit heb ik gedaan in wat volgt. Ik heb getracht uiteen te zetten wat Sangharakshita toen zei, niet enkel op basis van wat hij op dat moment zei, maar ook met wat ik elders in zijn werk heb gevonden dat relevant leek en ik aan zijn gedachten heb toegevoegd in mijn eigen

bewoording. Wat ik heb geschreven is zorgvuldig nagegaan door Sangharakshita en mag beschouwd worden als een nauwkeurige representatie van zijn gedachten, zo nauwkeurig als mogelijk is in iemand anders woorden en stijl.

Het belang van visies

Voor we verder gaan, wil ik duidelijk stellen waarom dit werk nodig is. Het is nodig omdat visies er toe doen. Maar eerst en vooral: wat zijn visies? In essentie zijn het manieren waarop we de ruwe gegevens uit onze ervaring organiseren en interpreteren. Onze uitwendige en inwendige zintuigen leveren ons een ongedifferentieerde massa aan indrukken die moet worden teruggebracht tot een hanteerbare orde als ons leven enigzins succesvol wil verlopen. De eerste stap in het creëren van kosmos in deze chaos is het etiketteren en categoriseren van onze waarnemingen zodat de wereld een verzameling herkenbare elementen wordt: dit is *samjña*, "interpretatie" of "herkenning", in haar meest elementaire functie. Uiteraard is deze primaire ordening deels instinctief: dieren zijn ook in staat om eetbaar van oneetbaar te onderscheiden, vriend van vijand, eigen territorium van dat van een ander. Doch het vermogen om woorden en concepten te gebruiken, breidt de verfijning en het bereik van *samjña* in grote mate uit.

Taal brengt nog iets meer met zich mee: *vitarka*, het vermogen te denken, te redeneren, in welke mate we dit dan ook mogen gebruiken. We kunnen de ervaring vanop een afstand bekijken en overschouwen hoe de elementen van wat we gewaar worden zich tot elkaar verhouden – en, meest belangrijk, we kunnen nadenken over onze relatie hiertoe. De patronen die we door dat denken vormen zijn onze visies. Deze kunnen uitdrukking vinden in min of meer uitgesproken theorieën en ideeën, maar meestal worden ze helemaal niet op een bewuste manier geformuleerd en zijn ze ondoordachte opvattingen en veronderstellingen die in onze mentale processen worden meegedragen zonder dat we ons hiervan bewust zijn.

Visies kunnen directe theorieën zijn over bepaalde situaties of ze kunnen zich uitstrekken tot fundamentele vragen over de zin en de betekenis van het menselijk bestaan en de aard van de werkelijkheid zelf. Eigenlijk hebben alle individuen die de Dharma niet direct hebben gerealiseerd voor zichzelf, impliciet visies over zichzelf en over het leven, hoe vaag, tegenstrijdig en verward deze ideeën ook mogen zijn.

Onze visies zijn uiteraard niet belangeloos. Ze komen voort uit onze emotioneel gekleurde ervaring en ondersteunen de fundamentele strijd in het vermijden van wat we verachten en het bekomen en bestendigen van wat we waarderen, waarbij leed en plezier de meest elementaire beoordelingscategorieën zijn. Voor een deel zijn visies analyses van de situatie waarin we ons bevinden die uitleggen waarom leed of plezier ontstaan zijn. Voor een deel zijn het strategieën om met deze situatie om te gaan, die uitleggen hoe we wat we waarderen kunnen verkrijgen in de toekomst. Volgens de Boeddha zijn het meestal overhaaste generalisaties van onze ervaring (3). Ze lijken onze belangen te dienen, doch meestal brengen ze ons enkel verder lijden in de toekomst.

Wanneer we visies hebben opgebouwd om op de door ons vermeende meest voordelige manier met onze ervaring om te gaan, geraken we aan deze visies gehecht. Dit komt omdat deze visies zelf dikwijls sterk verbonden zijn met gevoelens van leed en plezier. We hebben een gevoel van opluchting of tevredenheid wanneer we een visie hebben over de dingen, omdat we de situatie in gedachten “de baas kunnen” en weten wat te doen.

Visies kunnen natuurlijk “juist” of “verkeerd” zijn, ongetwijfeld met verschillende nuances daar tussenin. Om deze twee van elkaar te onderscheiden, moeten we drie zaken in overweging nemen: de juistheid en evenwichtigheid van de gegevens, de waarden die vooropgezet worden en het resultaat. De Juiste Visie ziet de gegevens als een geheel: het geeft *yoniso manasikara*, “wijze aandacht”, die alle informatie opneemt - plezierig, pijnlijk en neutraal - en deze ziet zoals ze is in haar volheid en

diepte. Ze blijft dicht bij de essentiële ervaring, en erkent dat deze de eigenschappen van alle dingen deelt: vergankelijkheid, zelfloosheid en onbevredigendheid, doch ook dat ze steeds een opening laat tot bevrijding. De Juiste Visie dient het hoogste en meeste grootse goed: vooruitgang op het Pad naar de ultieme bevrijding van allen. Uiteindelijk kunnen visies als Juist worden aanzien wanneer ze resulteren in acties die weldadig zijn voor zichzelf en voor anderen in overeenstemming met de voorschriften.

Verkeerde visies worden gebouwd op selectieve of eenzijdige interpretaties van een ervaring, vervormde informatie die niet wordt gezien van al haar kanten of in haar diepte. We pikken bepaalde eigenschappen van dingen eruit en laten andere achterwege, kiezend wat ons bevalt, zelfs als dat, kwaadwillig, soms de onaangename aspecten zijn van dingen of vooral van personen. Verkeerde visies dienen kleingeestige, schamele, egoïstische doeleinden en resulteren in lijden voor degene die ze navolgt en voor anderen.

Volgens de Boeddha zijn er twee vormen van fundamentele verkeerde visie: eternalisme en nihilisme. Beiden komen voort uit het opdelen van de ongedifferentieerde stroom van ervaringen waarin dingen ontstaan en vergaan, en het ene aspect ervan benadrukken ten nadele van het andere. Eternalisme bestaat in het benadrukken van het feit dat dingen verschijnen of ontstaan. We nemen dit ontstaan eruit en generaliseren het in een visie van ultieme, eeuwige werkelijkheden. Nihilisme is het resultaat van het abstract maken van het feit dat dingen ophouden te bestaan en het opbouwen van een theorie over de ultieme leegheid van de werkelijkheid, haar essentiële waardeloosheid en gebrek aan zin en betekenis (4).

Beiden hebben consequenties. Er zijn zo veel vormen van elk van hen dat het onmogelijk is de gevolgen ervan samen te vatten in een keurige vergelijking zoals dikwijls wordt gedaan in uiteenzettingen over de Dharma. Eternalisme leidt niettemin tot een destructieve vorm van zelfontkenning en het leidt in het bijzonder tot de ontkenning van een persoonlijke morele gevoeligheid en tot onmenselijke daden die worden

gerechtvaardigd als de bevelen van een soort van eeuwig principe – verscheidene vormen van theïstisch geloof zijn typische voorbeelden van eternalisme. Nihilisme aan de andere kant, leidt tot absorptie in een zeer benepen najagen van plezier en een veronachtzaming of ontkenning van morele waarden – men zou kunnen stellen dat de overconsumptie een moderne nihilistische constructie is.

De Juiste Visie promoot noch de gehechtheid aan de concreet gemaakte abstracties van het eternalisme noch het gebrek aan waarden, orde en betekenis van het nihilisme. Het brengt ons eerder terug tot wat helder te zien is in de ervaring, of dat nu is wat er ieder moment met ons en in ons gebeurt of dit de ervaring is van hen die we als wijzen beschouwen.

Het zou ondertussen duidelijk moeten zijn dat de visies die we aanhangen er toe doen, en er zelfs erg veel toe doen. Integriteit en goede bedoelingen zijn niet voldoende: een intelligent begrip in overeenstemming met hoe de dingen werkelijk zijn, is essentieel. De ideeën die we hebben over het leven, de attitude die we hebben ten opzichte van onze ervaring, bepalen de manier waarop we handelen, ten goede of ten kwade. De lange geschiedenis van de mensheid toont overvloedig aan dat ideeën werkelijk van belang zijn: we kunnen bij voorbeeld de verschrikkelijke onmenselijkheid zien die voortvloeit uit visies van de twintigste eeuw, of deze visies nu fascistisch, communistisch of kolonialistisch waren. Veel dreiging in de wereld van vandaag spruit voort uit het conflict tussen onverenigbare visies uit het Midden-Oosten: islamitisch, joods, christelijk, socialistisch, neo-conservatief, liberaal en zo voort.

Natuurlijk waren er ook visies die de basis vormden voor veel goeds in de wereld en moeten we vandaag hopen op, en werken aan, de zege van humanitaire visies van alle strekkingen. Wanneer we het enorme destructieve potentieel van de moderne technologie in overweging nemen, kunnen we stellen dat het overleven van de wereld vandaag afhangt van de wijdverbreide invloed van de meer behulpzame visies over de aard van het leven, de betekenis en zin van de mensheid en de verantwoordelijkheid die

de ene mens heeft tegenover de andere en ook tegenover andere levende wezens.

Visies zijn belangrijk omdat ze ons ethisch leven vorm geven, ze vormen ook het spirituele of religieuze leven in de breedste zin. Werkelijke spirituele groei is mogelijk in dit leven zelf en kan gezien worden bij sommige volgelingen van de meeste religies – en ook buiten de religie, vooral dan binnen de domeinen van kunst en filosofie. Het probleem ligt er eerder in dat in vele gevallen religies de menselijk groei verstoren door hun manier waarop ze het leven begrijpen, door hun visies, en in het bijzonder door de eternalistische variant. Het is niet zonder betekenis dat in de *Brahmajala-Sutta*, het klassieke statement van de Boeddha omtrent dit onderwerp, een meerderheid van de opgesomde vierenzestig verkeerde visies foutieve interpretaties zijn van visionaire en meditatieve ervaringen: de visies leiden de hogere ervaring naar een zijspoor en verhinderen zo dat ze tot bevrijding te leiden (5).

Wat het Boeddhisme onderscheidt, is haar uitgesproken helderheid over het Pad en het doel waarop dit is gericht. De Boeddha zag zeer helder het gevaar van visies en de noodzaak om een scherp gewaarszijn aan te houden over de manier waarop we denken en praten over ons leven, onze inspanningen op het Pad en in het bijzonder over ons begrip van de werkelijke aard van de dingen. De Pali teksten tonen hem steeds alert voor ideeën die schadelijk zijn of op zijn minst onnuttig, of dit nu gaat over het etische leven of het bereiken van bevrijding. Het is treffend dat de *Brahmajala-Sutta* de eerste sutta is van de eerste *nikaya* van de eerste *pitaka* van de *Tipitaka*. Verkeerde visies leiden tot een vervorming van de menselijke ervaring en verhinderen – in het beste geval – het volledig openbloeien van een oprechte spirituele aspiratie of leiden – in het slechtste geval – tot alle kwaad waartoe menselijke wezens in staat zijn.

Tot we de dingen rechtstreeks zien zoals ze zijn, vertrouwen we op de Juiste Visie voor onze beoefening van de Dharma. Dit is ook waarom studie zo'n belangrijk aspect is van de beoefening van de Dharma. We

moeten onze geest zuiveren van verkeerde visies, of deze nu eternalistisch of nihilistisch zijn of een van de vele vormen of subcategorieën hiervan zijn, die deel uitmaken van veel van onze gedachten en attitudes. Dit vraagt ons een beetje aan zelf-onderzoek te doen, en dan voornamelijk door studie van en discussie over de Dharma samen met degenen die deze helderder zien dan wijzelf (6). Terzelfdertijd moeten we ons de Juiste Visies eigen maken, d.w.z. die set van ideeën over dingen die ons rechtstreeks terugleiden tot hoe de dingen werkelijk zijn en ons eerst leren om in harmonie met anderen en met onszelf te leven door ethiek en meditatie en vervolgens vrijheid van lijden te verwerven door Wijsheid.

De Boeddha's "metafysische terughoudendheid"

De Boeddha weerstond nauwgezet alle verkeerde visies, en zag ze als "struikgewas, een jungle, een warboel" waarin iemand gemakkelijk kan verdwalen. Hij onderwees de Juiste Visie als de eerste tak van zijn meest elementaire voorstelling van het Pad, het Edele Achtvoudige Pad. Hij onderwees echter geen filosofie – in weerwil van wat Sangharakshita over hem zegt in zijn eerdere werk *Philosophy and Religion in Original and Developed Buddhism* (Filosofie en Religie in het Oorspronkelijke en het Ontwikkelde Boeddhisme) – of tenminste geen speculatieve filosofie: als hij dan al als filosoof zou kunnen worden beschreven, dan zou het als een empirische filosoof zijn. Hij was er niet in geïnteresseerd om een bevattelijke, rationele uiteenzetting te verschaffen over de werkelijkheid of een verklaring over hoe en waarom het werkte. Hij beschouwde dat als een afleiding van de werkelijke taak. Op sommige plaatsen spreekt hij erover helemaal geen visie te hebben, in de zin van het niet vasthouden aan een vooropgesteld filosofisch uitgangspunt (7). Hij zag rechtstreeks hoe de dingen werkelijk zijn door zijn Wijsheid en had geen uitgangspunt nodig op basis waarvan hij ze moest evalueren. Hij was niettemin een denker die diep reflecteerde over zijn eigen ervaring van lijden en aanwees wat voor ons nodig is opdat we er vrij van zouden worden.

De Boeddha's gedachten vertegenwoordigden een complete breuk met het gedachtengoed van zijn tijdgenoten en van deze die hem voorgedaan waren in India. Zijn onderricht was behoorlijk afwijkend ten opzicht van de algemene Indische mentaliteit en uitdrukkingwijze, zowel van voor als van na zijn tijd. Uiteraard moest hij de belangrijkste noden uit zijn tijd aankaarten en moest hij zich uitdrukken in gangbare terminologie. Maar hij verwierp de speculatieve en metafysische trends die in die tijd gemeengoed waren. Zijn weigering om de vier metafysische problemen van de zwerver Vacchagotta te beantwoorden omdat ze niets opbrengen bij het verwerven van vrijheid van lijden, is beroemd (8).

De Boeddha vermeerde zorgvuldig alle metafysische abstracties in zijn uiteenzetting van de Dharma – hiernaar wordt verwezen als zijn "metafysische terughoudendheid". Waar hij als abstract wordt geïnterpreteerd (b.v. het "ongeborene" in de *Ariyapariyesana-sutta* (9)), is het duidelijk dat hij poëtisch is en niet filosofisch moet genomen worden. Niettemin had de Indische tendens om ideeën verregaand abstract te maken reeds snel een invloed op zijn onderricht. De Dharma-theorie van de *Abidharma* was de eerste stap daartoe en later gingen de Mahayana-denkers nog verder met als hoogtepunt de *Tathagatagarbha* doctrine, met haar rijke varianten aan vormen en interpretaties, waarvan sommigen beslist erg complex.

Degenen die deze theoretische benaderingen ontwikkelden, gaven in hun eigen context en ervaring betekenis aan de leer en de beoefening die ze overgeleverd kregen om te kunnen omgaan met de problemen waarmee ze geconfronteerd werden, in het bijzonder deze die werden gesteld door Brahmaanse uitdagers, en zij waren hierbij wellicht trouw aan de geest van de Dharma. Het is mogelijk om een zinnige en spirituele betekenis te leggen in sommige van deze metafysische constructies, zoals Sangharakshita zelf deed. Niettemin doen ze onrecht aan de Boeddha's fundamentele methode, en men mag zeggen dat zijn methode op zich een belangrijk aspect van zijn onderricht was: de manier waarop de Boeddha sprak was even betekenisvol als wat hij zei. Dit impliceert een vierde

criterium voor de Juiste Visie, naast wat hierboven reeds werd vermeld: de nauwkeurigheid en de evenwichtigheid van de gegevens, de waarden die worden aangehangen en het ethische resultaat. We moeten eveneens het effect van ons taalgebruik in overweging nemen: communiceert het een eternalistisch of een nihilistische indruk? Sangharakshita gelooft dat veel termen die doorheen de Boeddhistische traditie werden gebruikt deze test niet doorstaan.

Sangharakshita erkent dat hijzelf een aantal ogenschijnlijk metafysische termen gebruikt in zijn eigen uiteenzettingen: het “Absolute” is hiervan een flagrant voorbeeld (10). Het probleem hierbij is dat men termen als het “Absolute”, het “Ongeconditioneerde”, het “Transcendentale”, het “Non-duale” of “Boeddha Natuur”, zeker wanneer ze met hoofdletter worden geschreven, hoort of leest als verwijzend naar een concrete metafysische entiteit, reëel, maar losstaand van wat kan ervaren worden. Ze leiden gemakkelijk tot visies, vormen van eternalisme, en deze visies vormen dan de basis voor het handelen dat gemakkelijk onvaardig wordt, gezien het niet in overeenstemming is met hoe de dingen werkelijk zijn. Zo’n quasi-filosofische of metafysische terminologie moet worden vermeden, zeker in ons algemeen onderricht. Het zou enkel moeten worden gebruikt wanneer het werkelijk nuttig is en men zeer duidelijk kan maken dat men in poëtische, metaforische of imaginaire zin spreekt – waarbij het niet gemakkelijk is om zich ervan te verzekeren dat de toehoorders dit ook zo hebben opgevat, hoe helder het eigen begrip hierin ook moge zijn.

Sangharakshita zegt dat over het algemeen hoe abstracter de manier van uitdrukken is, hoe minder authentiek het de Boeddha’s onderricht uitdrukt en hoe concreter de manier van uitdrukken is, hoe authentiek het de Boeddha’s onderricht uitdrukt. Wanneer we veel mentale gymnastiek moeten aanwenden om duidelijk te stellen dat zulke abstracties niet verwijzen naar ontologische werkelijkheden, dan zou ons wantrouwen moeten gewekt zijn en zouden we er heel omzichtig mee moeten omspringen. Wanneer we dit soort termen lezen in het werk van Sangharakshita zelf, moeten we ons bewust zijn van wat hij bedoelt: een

imaginatieve of poëtische weergave van het doel van het leven in de Dharma. En we zouden heel voorzichtig moeten zijn wanneer we hem op deze specifieke manier imiteren. We zouden niet verder moeten afdwalen in speculatie dan strikt genomen nodig is voor de werkelijke beoefening van de Dharma. Dit was het directe voorbeeld van de Boeddha zelf aan ons.

Het gevaar van nihilisme

Tot hier toe lag het gevaar aan de eternalistische kant van het spectrum aan verkeerde visies. Nihilisme is echter een even groot gevaar en misschien zelfs een erger gevaar in deze tijden. Hoe kunnen we een zin voor een diepere betekenis en doel aan het leven geven, van iets dat boven ons huidige bereik uitstijgt, zonder een “iets” dat lijkt te verwijzen naar een boven-ervaringsgerichte werkelijkheid? Hoe houden we ons een “transcendental object” voor, in Sangharakshita’s misschien wat riskante uitdrukking: een hoger doel van onze spirituele inspanningen? Het is essentieel dat we ons zo’n doel voorstellen en inbeelden, gezien het leven in de Dharma wordt geleefd om uit te stijgen boven wat we nu zijn. Wanneer we dit beeld niet voor ogen hebben, kunnen we onze energieën niet bundelen om de Dharma te beoefenen. In onze gretigheid om het eternalisme te vermijden, moeten we ons ervoor hoeden om niet in nihilisme te vervallen. Maar hoe vermijden we dit? Wat is het dan waarvoor we onszelf zoals we nu zijn overstijgen? Hoe moeten we hierover praten?

Er is niet enkel de vraag waar we naartoe gaan, maar ook hoe er te geraken? Het leven in de Dharma brengt ons voorbij ons nauwe zelf-identificatie en haar egoïstische motivaties. Wat neemt het dan over van onze normale drijfveren, hoe goedaardig deze ook mogen zijn? Tenzij iemand reeds een diepgaande ervaring van dat doel en die zelfoverstijgende motivatie heeft, heeft men een manier nodig om deze in gedachten te houden, ze toe te laten als een overtuigende en inspirerende aanwezigheid in het leven en er zijn of haar handelen mee in overeenstemming te brengen. Men moet

kunnen refereren naar het doel en de zelfoverstijgende motiverende kracht en er ook in vertrouwen, zodat deze de keuzes die iemand maakt kunnen vorm geven in overeenstemming met de Dharma. – men moet in toenemende mate de richting waarin men wordt getrokken voelen en een diepere energie die iemand daarnaar draagt. Maar hoe kunnen we hiernaar verwijzen zonder iets metafysisch te suggereren dat werkelijk bestaat?

Sangharakshita's ervaring van het doel en van de Dharmische motivatie

Voor Sangharakshita zelf is dit blijkbaar nooit een probleem geweest. Vanaf zijn eerste contact ermee, had de Dharma een rechtstreekse en heldere impact op hem en in hem. Bij het lezen van de Diamant Sutra op 16-jarige leeftijd, ervoer hij “iets onuitsprekelijks” dat hij meteen vreugdevol omarmde met een onvoorwaardelijke aanvaarding en bekrachtiging. Dit maakte in hem een fontein aan vreugdevolle energie los en gaf hem een gevoel van onbegrensde vrijheid. Van dan af werd hij vooruit getrokken, nooit twijfelend aan de richting die hij had ingeslagen. In toenemende mate voelde hij een motivatie in zich opkomen die hemzelf oversteeg: deze van het Bodhisattva Ideaal, van zijn visualisatie van Tara, Manjusri en andere Boeddha's en Bodhisattva's.

Hij had een bijzonder krachtige ervaring van deze zelfoverstijgende motivatie nadat hij in Nagpur was aangekomen op de 6de december 1956, toen hij vernam dat Dr. Ambedkar was overleden. Hij voelde zichzelf heel spontaan reageren op de crisis die bij de nieuwe Boeddhisten was ontstaan door het overlijden van hun vereerde leider. Hij reageerde met diepgaande inspiratie en opmerkelijke doeltreffendheid, alsof iets veel groters dan hemzelf door hem aan het werk was. Hij zegt dat, terwijl hij dagen na elkaar lezing na lezing gaf zonder te rusten, het niet aanvoelde alsof het hij zelf aan het spreken was. Soms wist hij niet dat hij aan het spreken was:

“De woorden kwamen gewoon uit mijn mond en ik aanhoorde ze bijna alsof ik aan het luisteren was naar een andere persoon, ze werden niet voorafgegaan door gedachten”.

Wanneer hij later lezing gaf in Groot-Brittannië voelde hij dikwijls dat op een zeker moment in de lezing iets het van hem overnam dat groter was dan hijzelf. In een gelijkaardige zin, spreekt hij later over de Triratna Orde als zijnde gesticht middels hem, eerder dan dat hij de Orde stichtte. Wanneer hij reflecterend terugblijkt op zijn leven als een geheel, lijkt het hem zo dat hij werd gedreven door een wind van ver voorbij hemzelf.

Sangharakshita's fundamentele “filosofische” perspectief

Deze ervaringen hebben Sangharakshita geholpen het onderricht van de Boeddha zin te geven en hebben zijn contemplaties erop gevoed, meer bijzonder in de vorm van reflectie op Voor Toevlucht Gaan tot de Drie Juwelen, het “Spirale pad”, de aard van het Stroombetreden en *Bodhicitta* en de daarop volgende ideeën over de Lagere en Hogere Evolutie. Zo kwam hij tot zijn eigen specifieke voorstelling van de Juiste Visie.

Zowel voor hem als voor de Boeddha is de fundamentele uitdrukking van de Juiste Visie *Pratitya Samutpada*, wat een vorm is van helemaal geen visie (II): het is geen theorie over dingen maar een beschrijving van wat we wekelijks kunnen zien van en weten over de elementen van onze ervaring. Het is de middenweg tussen eternalisme en nihilisme. Het vermijdt eternalisme omdat alles voorwaardelijk ontstaat en dus vergankelijk is, het vermijdt nihilisme omdat het de mogelijkheid inhoudt tot een pad van zelfoverstijging.

In haar klassieke uitdrukking, wijst het fundamentele inzicht van de Boeddha erop dat elk aspect van onze ervaring dat we onderzoeken afhankelijk is van condities en wanneer deze condities ophouden te

bestaan, dit aspect van onze ervaring ook ophoudt te bestaan. Veel komt hieruit voort. Meer bijzonder brengt voorwaardelijk ontstaan de drie *laksana's* met zich mee: wat geconditioneerd is kan niet blijven bestaan, heeft geen substantiële kern en verschaft geen blijvende voldoening. Maar voorwaardelijk ontstaan houdt ook een dynamische verbondenheid tussen alle dingen in, zowel innerlijk als uiterlijk. Er is geen louter toevallige reeks van verder onafhankelijke, vergankelijke en insubstantiële gebeurtenissen. Er is een verbinding tussen een gebeurtenis en wat erop volgt. Een aantal gebeurtenissen *conditioneert* een andere reeks gebeurtenissen. Uit deze gebeurtenissen moeten automatisch die reeks aan gebeurtenissen voortkomen.

Het gegeven van conditionaliteit vereist geen theorie over het preciese mechanisme waardoor condities en het geconditioneerde verbonden zijn. Het is iets dat we kunnen observeren rondom ons en in ons: het is eenvoudigweg hoe de dingen werkelijk zijn. Er is een regelmaat of orde in de keten van gebeurtenissen. Alles is geordend of gereguleerd in de zin dat, in grote lijnen, eenzelfde soort van effecten voortkomen uit eenzelfde soort van condities.

Pratitya-Samutpada is vanuit dit standpunt een algemeen principe van de geordende verhoudingen tussen condities en hun effect. Dit principe wordt uitgedrukt in een aanzienlijk, misschien oneindig aantal van mogelijke wetten die de relatie tussen bepaalde condities en wat deze conditioneren, bepalen – hoewel de metaforen van “wet” en “bepalen” hier zeker geen externe instantie of wetgever inhouden. De wet van de zwaartekracht beschrijft bij voorbeeld een voorspelbare regelmatigheid in de relatie tussen elk mogelijk groter lichaam en een kleiner lichaam. Het is deze geordende aard van de dingen dat ons in staat stelt om te functioneren in relatie met deze dingen – wanneer er geen bepaalde orde was, zou leven niet mogelijk zijn.

Hoewel het gegeven van *Pratitya-Samutpada* fundamenteel is voor ons overleven in de meest elementaire zin, is het belang ervan voor het leven in

de Dharma heel bijzonder. De mogelijkheid om vrij te worden van lijden hangt af van *Pratitya-Samutpada*, niet louter in de zin dat het volledig begrijpen van het principe tot bevrijding leidt, maar dat bevrijding mogelijk is omdat er wetmatigheden zijn binnen het gehele patroon van *Pratitya-Samutpada* die daarvoor zorgen. Eens we de aard van de werkelijkheid volledig hebben begrepen als zijnde *Pratitya-Samutpada* en hier ook volledig van overtuigd zijn, brengen we onszelf op één lijn met deze wetmatigheden die ons tot bevrijding brengen. Bevrijding ontstaat ook afhankelijk van condities – er zijn wetmatigheden die spirituele groei en vervulling bepalen.

De vijf Niyama's

Om dit verder te begrijpen, moeten we kijken naar de variaties aan geconditioneerde verhoudingen. In de sutta's refereert de Boeddha naar verscheidene vormen, maar deze werden nooit duidelijk geordend. Dit werk werd later gedaan en werd neergeschreven door Buddhaghosa in zijn commentaren op de *Tipitaka* (12). Buddhaghosa geeft vijf *niyama's* aan waaronder alle geconditioneerde verhoudingen kunnen gegroepeerd worden. *Niyama* betekent “beheersing”, “begrenzing” of “noodzaak” en refereert in deze kontekst naar categorieën van noodzakelijk verband binnen het principe van conditionaliteit – de vijf verschillende klassen of orden van wetmatigheden waardoor het geconditioneerde gebonden is aan condities.

Deze classificatie heeft een grote invloed gehad op Sangharakshita's begrip en voorstelling van *Pratitya-Samutpada*, hoewel hij er zijn eigen interpretatie aan gaf die in bepaalde opzichten verschilt van deze die gevonden wordt in de commentaren en in het bijzonder van moderne interpretaties ervan (13). In zijn uiteenzetting van de *niyama's* gebruikt hij moderne concepten die niet worden teruggevonden in het oude India en hij geeft een aantal ervan een heel andere betekenis dan deze die in de bronnen wordt gevonden. Hij doet dit waarschijnlijk op basis van de interpretatie van Mw. Rhys Davids. Het is belangrijk te weten dat hetgene wat we hier

hebben een inzicht is dat in die mate anders is dat het in bepaalde opzichten kan gezien worden als nieuw, hoewel gebaseerd op het fundamentele principe van Buddhaghosa, met name dat conditionaliteit als geheel verschillende “orden” inhoudt. Sangharakshita’s analyse is echter niet strijdig met het onderricht van de Boeddha zoals deze wordt gevonden in de Sutta’s en – het moet gezegd worden – met wat van belang blijkt te zijn voor de commentaren zelf.

Hoewel veel van het thema vertrouwd is, is het waardevol het onderricht als geheel weer te geven zoals Sangharakshita het begrijpt, zodat de volledige betekenis van de uiteenzetting van de middenweg tussen eternalisme en nihilisme duidelijk wordt. Het is ook waardevol dit nauwkeurig weer te geven zodat dit kan gezien worden in de context van Sangharakshita’s volledige voorstelling van de Dharma.

Pratitya-Samutpada betekent dat er onderscheidbare patronen van wetmatigheden zijn tussen condities en wat deze condities conditioneren. Deze patronen van wetmatigheden kunnen gegroepeerd worden in vijf categorieën, de vijf *niyama*’s: *utu*, *bija*, *mano*, *kamma* en *dhamma*.

Uta-niyama is de totale som van de wetmatigheden die gevonden worden in fysieke anorganische materie – het onderwerp van de fysische en chemische wetenschappen – de condities die het Mineralenrijk besturen. Dit omvat de wet van de zwaartekracht, de wetten van de thermodynamica, de wetten die de chemische reacties sturen, electriciteit, de structuur van atomen enz....

Bija-niyama is samengesteld uit alle geconditioneerde relaties met betrekking tot levende organismen – het vegetatieve of het Plantenrijk, het onderwerp van biologie, plantkunde en fysiologie. Voorbeelden van *bija niyama* conditionering zijn fotosynthese, genetische erfbaarheid, de bloedcirculatie.

Mano-niyama is het geheel aan wetmatigheden die het Dierenrijk ordenen, dat alle organismen met zintuiglijke perceptie omvat, en bestudeerd wordt door zoölogie en de meeste gedragswetenschappen. Hier vinden we de processen van perceptie, reflexen en stimulus-respons reacties en instincten. Hieronder kunnen erg complexe en intelligente responsen vallen zoals opmerkelijke migratie-instincten en erg sluwe overlevingsstrategieën.

Deze drie *niyama*’s zijn in ons werkzaam: wetmatigheden van geconditioneerde relaties die onder deze drie categorieën vallen, sturen ons lichaam en ons sensorische en instinctieve intelligentie. Het is binnen deze drie *niyama*’s dat wat Sangharakshita de “Lagere Evolutie” noemt, plaats vindt. De overige twee *niyama*’s maken de “Hogere Evolutie” mogelijk.

Kamma-niyama conditionering ontplooit zich wanneer intelligentie zelf-reflexief wordt, in staat om een idee te vormen van het zelf als centrum van actie en ervaring. Het bestaat uit deze wetmatigheden die worden gevonden in de relatie tussen de zelfbewuste handelende persoon en de effecten van zijn of haar handelingen op gebied van lichaam, spraak of geest. De effecten die onder deze *niyama* opkomen zijn van tweeërlei aard: extern en intern. Waar het moeilijker is zeker te zijn of iets dat gebeurt al dan niet het resultaat is van iemands verleden onder *kamma-niyama*, is het relatief gemakkelijk waar te nemen hoe onze handelingen onze geest omvormen zoals ze van moment tot moment in dit leven opnieuw ontstaat, of zoals ze opnieuw ontstaat van leven tot leven (14)

Kamma-niyama is de arena van ethiek. Handelingen die gebaseerd zijn op vaardige of positieve geestesstaten brengen over het algemeen heilzame effecten teweeg in de wereld, een aangename respons uit de omgeving, een grotere mate van innerlijke voldoening en vervulling en een diepere en rijkere ervaring. Natuurlijk hebben onvaardige handelingen het omgekeerde effect conform de karmische orde van conditionaliteit. Ethiek bestaat eruit iemands handelingen in overeenstemming te brengen met hoe de dingen werkelijk zijn. Ethiek is natuurlijk: wat een handeling ethisch of onetisch

maakt is inherent aan de natuur van de dingen. De Werkelijkheid is inherent ethisch.

De *Dhamma-niyama* wordt in de oorspronkelijke commentaren voorgesteld als verantwoordelijk voor zaken als waarom een “wereldschok” plaats vindt in elke belangrijke fase van de loopbaan van een Boeddha. Recente discussies binnen de Theravadin blijken het te begrijpen als het fundamentele principe van conditionaliteit zelf, inclusief van de andere categorieën of als een soort van “diversen-rubriek” die zich ontfermt over alles wat niet in een van de andere categorieën past (15). Sangharakshita legt er echter een specifiekere betekenis in. De *dhamma-niyama* omvat deze geconditioneerde processen waardoor Boeddha’s ontstaan. Deze processen worden in het bijzonder gerepresenteerd door de reeks van “positieve” factoren die ontstaan bij Stroombetreding. Het is, als het ware, de stroom die men binnentreedt.

Boedddhaschap is geen willekeurige gebeurtenis, noch is het gegeven: het wordt bekomen door het opzetten van een reeks condities, waarbij elk volgende opkomt uit de vorige conform *Pratitya Samutpada*. Iemand bereikt Bodhi door de wetmatigheden eigen aan de realiteit te exploiteren: het vermogen tot Verlichting maakt deel uit van hoe de dingen zijn.

De cyclische en progressieve richtingen binnen conditionaliteit

De *Niyama’s* categoriseren alle mogelijke wetmatigheden van geconditioneerde relaties en schikken deze in niveau’s van bewustzijn die ze ondersteunen, van anorganisch non-bewustzijn tot de volledig Verlichte geest – van deze onder *utu-niyama* tot deze onder *dhamma-niyama*. Elk is echter geen afzonderlijk systeem, doch onderling verbonden met de andere op verschillende en complexe wijzen. Meer opmerkelijk geven processen binnen een *niyama* aanleiding tot processen binnen een andere. Beweging van een lagere naar een hogere is mogelijk en beslist ook van een hogere

naar een lagere. Zo kunnen we twee trends onderscheiden binnen *Pratitya Samutpada* als geheel. Er zijn deze processen die binnen eenzelfde niveau blijven en in een voortdurend vernieuwde cyclus bewegen: zoals in de cyclus van geboorte en dood van iedere diersoort of de vorming en het wegslijten van bergen. En er zijn die processen die bewegen van de ene *niyama* naar de volgende: hetzij naar boven, zoals wanneer levende organismen uit een warme soep van aminozuren opkomen (*bija-niyama* processen die ontstaan uit *utu-niyama* processen), hetzij naar onder, zoals wanneer een plantensoort uitsterft (*bija-niyama* die terugzinkt in *utu-niyama*). Sangharakshita spreekt over deze horizontale en verticale richtingen binnen het geheel van conditionaliteit als cyclisch en progressief (de mogelijkheid van vooruitgang impliceert eveneens de mogelijkheid van regressie).

De progressieve trend binnen conditionaliteit heeft twee stadia. Eerst is de progressie blind – het organisme richt haar eigen uitloop onbewust in een complexere en bewustere vorm. Eenmaal echter zelfbewustzijn ontstaat en zich de *kamma-niyama* ontplooit, moet welbewuste inspanning geleverd worden wil er verdere progressie gemaakt worden. Dit tweede, bewuste stadium binnen de progressieve trend beschrijft Sangharakshita als de groei van de creatieve geest door spiraal-conditionaliteit.

Het opkomen van *kamma-niyama* conditionaliteit markeert dan de overgang naar bewuste ontwikkeling. Vooruitgang onder de *kamma-niyama* vereist de bewuste onderwerping van instincten uit de *mano-niyama* aan ethisch gewaarzijn. Wanneer dit niet gebeurt, wordt zelfbewustzijn op een zijspoor geleid of degenereert ze in overeenstemming met de “reactieve” reeks van voorwaardelijk ontstaan die wordt beschreven in de twaalf “cyclische” *nidana’s*. In termen van het traditionele schema betekent dit dwalen in het *dugati*, de vier “gebieden van ellende” die op het Tibetaanse levenswiel worden gevonden: de hel, *pretaloka*, de dierenwereld en de wereld van de *asura’s* die allen verwrongen vormen van zelfbewustzijn voorstellen, variaties op een evolutionaire impasse.

Wanneer ethisch gewaarzijn overheerst, en dit de handelingen van lichaam, spraak en geest op vaardige wijze leidt, dan ontplooit het bewustzijn zich in steeds verfijndere vormen, in toenemende mate boven de nauwe zelfgerichtheid uitgroeïend. Om de overeenkomst met de zes gebieden te vervullen: men vordert dan door de *sugati*, de gebieden van mensen en goden.

De progressieve mogelijkheden binnen de *kamma-niyama* bestaat uit de reeks stappen die leiden tot Stroombetreding, veelvuldig beschreven in de traditie. In de *trisikṣa* is het *śīla* en *samādhi*, in de keten van de twaalf positieve *nidāna's* zijn het de stappen van *śraddhā* tot *samādhi*. Wanneer bewustzijn in steeds meer sensitieve en meer zuivere vormen opkomt, is het steeds minder gericht op het zelf en is het in toenemende mate afgestemd op hoe dingen werkelijk zijn. Geleidelijk verzwakt de tendens tot egoïstisch grijpen, in voldoende mate opdat een nieuw proces zich zou kunnen ontplooien: progressie in overeenstemming met de *dharmā-niyama*, beginnend met het opkomen van *prajñā* of *yathabhūtañānadarsana* bij de stroombetreding en doorgaand tot het Boedddhaschap.

Dit *dharmā-niyama* proces ontwikkelt zich op natuurlijke wijze in overeenstemming met onze eigen innerlijke dynamiek, waarbij elk stadium zich op irreversibele wijze ontwikkelt naar een hoger niveau door een inherent momentum uit het voorgaande stadium. Bij de vier lagere *niyama's* zijn alle richtingen mogelijk: er kan een cyclus aan condities zijn of er kunnen condities onder de volgende *niyama* ontstaan – of er kan een degeneratie optreden waarin de hogere processen verdwijnen. Onder de *dharmā-niyama* is er enkel progressie van een hogere staat naar een nog hogere, de *dharmā-niyama* is pure progressie.

De reeks van voorwaardelijk ontstaan die onder de *dharmā-niyama* valt, overstijgt zelfbewustzijn, net zoals zelfbewustzijn het instinctief bewustzijn overstijgt, en ontwikkelt zicht in het individu die onafhankelijk is van egoïstische wil, in een spontane ontplooiing in steeds rijkere en meer

voldoening schenkende vormen. Het is de belangrijkste motiverende kracht voor iemand in wie deze bloeit en vervangt in toenemende mate de oude zelfgerichte wil, hoe verfijnd deze ook moge zijn. Er is nog steeds een motivatie, doch deze komt niet uit de individuele wil en het behartigt nauwelijks de belangen van dat individu. Vanuit dit standpunt is het de *bodhicitta*, een bovenpersoonlijke, altruïstische motiverende kracht – daarom vertaalt Sangharakṣita de *bodhicitta* als de “Wil tot Verlichting”, dit aspect van haar karakter accentuerend. Het wordt aanvoeld als een wil die voorbij ligt aan de eigen wil, die, in dit stadium, iemand naar een steeds hoger niveau draagt zonder enige persoonlijke inspanning. Onder wat van de *kamma-niyama* overblijft, rest de keuze om zichzelf hier op een lijn mee te brengen, om zichzelf hieraan over te geven.

De niyama's en de lagere en hogere evolutie

De progressieve trend binnen conditionaliteit loopt doorheen alle *niyama's*. Wanneer de juiste condities opkomen binnen een *niyama*, ontwikkelen zich de processen onder de volgende *niyama*. Fysieke en chemische processen van de *utu-niyama* voorzien in de basis voor de ontwikkeling van *bija-niyama* processen: levende organismen zijn samengesteld en ontwikkelen zich uit fysieke en chemische processen. Zintuiglijk gewaarzijn en instinct die werkzaam zijn onder de *mano-niyama*, ontwikkelen zich wanneer de organische processen uit de *bija-niyama* in de nodige condities voorzien. Zintuiglijk gewaarzijn en intelligentie zijn de basis waaruit zelfbewustzijn ontstaat en de *kamma-niyama* van kracht wordt. Bewuste ethische groei binnen de *kamma-niyama* voorziet de condities voor de ontwikkeling van het zelfoverstijgend proces in de *dharmā-niyama*.

Sangharakṣita ziet deze progressie als een continue voortbeweging die hij verbindt met het idee van evolutie. Hierbij is echter een waarschuwing nodig. Sangharakṣita's woordgebruik houdt geen bepaalde evolutietheorie

in en nog minder een vorm van materiïalistisch epi-fenomenalisme, de doctrine die stelt dat bewustzijn enkel een nevenproduct is van fysiologische processen. Dit is uiteraard een visie van nihilistische soort. We worden verlost van visies door de Boeddha's Juiste Visie van *Pratitya Samutpada*, die al het getheoretiseer over de processen in en rond ons vermijdt. Het beschrijft enkel wat we kunnen observeren: wetmatigheden die ons doen inzien dat "afhankelijk van dit, dat ontstaat" zonder de noodzaak te vragen waarom of hoe.

Dit theoretisch agnosticisme – een voorbeeld van de Boeddha's "metafysische terughoudendheid" – is van toepassing op zowel wat Sangharakshita de progressieve of spirale schakels van conditionaliteit noemt, als op het louter cyclische of reactieve. Het opkomen van steeds meer complexe en sensitieve processen uit eenvoudiger processen, die leiden tot het ontstaan van het zelf-bewuste individu en verder tot het ontstaan van hogere staten van bewustzijn, kan overal rondom ons worden waargenomen, volgens de geschriften van "de wijzen". Waarom dit gebeurt of wat de drijvende kracht erachter is, zijn geen vragen waarop Boeddhisten een antwoord nodig hebben. Een antwoord zou trouwens vrijwel zeker onproductief zijn voor het leven in de Dharma en hoogst waarschijnlijk leiden tot verkeerde visies over zaken die onze vooruitgang op het Pad zouden hinderen of blokkeren (16). Alles wat we moeten zeggen is dat we wetmatigheden kunnen observeren in de wereld rondom ons en in ons, rechtstreeks en door betrouwbare getuigenissen, die een progressie van eenvoudiger tot meer complexe en sensitieve organismen en verder tot hogere menselijke staten, indien niet nog verder, mogelijk maken.

Sangharakshita verbindt de progressieve trend in conditionaliteit met het idee van evolutie, maar hij beschouwt deze vergelijking niet als onontbeerlijk voor zijn persoonlijke voorstelling van de Dharma, meer bepaald omdat hij zich ervan bewust is dat het sommige mensen eerder afschrikt. Hij maakt deze verbinding om een idee te benutten dat voor vele mensen reeds vertrouwd is, waarbij hij een breed beeld van ontwikkeling

schetst, maar ook om het spirituele leven zinvoller te helpen maken door het in een bredere context te brengen. Wanneer we de progressieve tendens aan het werk zien binnen de natuur, kunnen we ook de continuïteit zien van wat we zelf trachten te doen als Boeddhisten en wat in het leven rondom ons gebeurt. Het proces van menselijke ontwikkeling is een natuurlijk proces.

Laten we, met deze waarschuwing in gedachten, kijken hoe Sangharakshita het idee van evolutie verbindt met de progressieve tendens in conditionaliteit en met de *niyama's*. Hij spreekt over een evolutie in bewustzijn, met vier fasen:

Eerst is er een fase van blinde evolutie van zintuiglijk of instinctief bewustzijn bij organismen, die hij de Lagere Evolutie noemt, van *utu-niyama* tot het ontstaan van zelf-gewaarzijn en dus van de *kamma-niyama*.

Ten tweede is er een fase van vrijwillige groei in zelfbewustzijn of moreel bewustzijn onder de *kamma-niyama*, die de Hogere Evolutie van het individu in haar lagere fase uitmaakt, inbegrepen alle stadia tussen het opkomen van reflexief bewustzijn en het eerste ontluiken van *prajna* bij Stroombetreding.

Ten derde is er een fase van ontwikkeling van transcendentaal bewustzijn, dat zich spontaan en los van de wil van het individu ontplooit eens de stroom wordt betreden onder de *dhamma-niyama* processen – de Hogere Evolutie in haar hogere fase

Ten vierde is er een fase waarin Verlicht bewustzijn steeds rijker bloeit. Hier ontplooiën de *dhamma-niyama* processen zich volledig voorbij de andere *niyama's*. Zo lang de Boeddha leeft en een lichaam heeft, blijven de drie lagere *niyama's* actief – waarbij de *kamma-niyama* hier niet relevant is, gezien er zelfs geen restje meer is van zelf-gehechtheid. Eens Parinirvana is bereikt bij de dood, rest er enkel *dhamma-niyama* en zijn er geen categorieën die beschrijven wat er gebeurt – dit was een van de vragen van

Vacchagotta waarvan de Boeddha zei dat ze niet kunnen beantwoord worden door eender welke categorie binnen onze gedachten. Hier gaan we een mysterie binnen.

Kosmisch Voor Toevlucht Gaan

Deze progressieve beweging heeft duidelijk een verschillend karakter in elke fase, elke fase wordt beheerst door een andere vorm van conditionaliteit. Er is echter een gemeenschappelijk element dat door alle fasen heen loopt: er is een momentum naar boven dat naar het volgende niveau tilt. We kunnen dit momentum begrijpen zoals we het rechtstreeks binnen onszelf ervaren – in de tweede fase, deze van vrijwillige groei. We voelen een duidelijke drang om boven onszelf zoals we nu zijn uit te stijgen tot iets hogers: er is een combinatie van desillusie (*samskara-duhkha*) over onze tegenwoordige ervaring, een gevoel te worden aangetrokken tot iets hogers (*sraddha*) en de verbintenis om ons te bewegen in de richting van het hoogste doel dat we kunnen zien. Dit alles vindt binnen de Boeddhistische context uitdrukking in de daad van het Voor Toevlucht Gaan tot de Drie Juwelen.

In de derde fase, deze van transcendentale ontwikkeling voorbij Stroombetreding, hangt dat momentum niet langer af van onze bewuste inspanning: het wordt ervaren als een voordurent gedragen worden of een wil buiten onzelf om die onze acties leidt – in haar altruïstische vorm de “Wil tot Verlichting”, de *bodhicitta* genoemd.

De motiverende kracht die in de vierde fase werkzaam is, gaat elke beschrijving te boven, maar leidt tot gedrag dat onfeilbaar heilzaam is. Het is aannemelijk dat de Jina Amoghasiddhi de “motivatie” van de Verlichte geest belichaamt: hij belichaamt het transcendentale tegendeel van de *samskara skanda* of wil, is het hoofd van de Karma familie, zijn Wijsheid is de Alles Volbrengende Wijsheid en zijn naam betekent “ onbelemmerd succes”. Sangharakshita zegt in zijn lezing over het *Tibetaanse Dodenboek*: “de actie van Amoghasiddhi geeft uitdrukking aan iets subtiels en zelfs

esoterisch. Het is niet zomaar een actie in de gewone, ruwe, voor de hand liggende zin...het werkt op “ongekende manieren”...” Dit is misschien het dichtst dat we kunnen komen bij het momentum hier: een onfeilbare creatieve kracht die zich op mysterieuze wijze beweegt om het welzijn van allen te verwezenlijken.

Maar wat met de eerste fase? Wat is het momentum dat een zich ontwikkelend organisme naar een hoger niveau tilt? Bij levende organismen kunnen we iets analoogs aan de wil zien: een drijfkracht of drang van instinctieve aard, zij het voor overleving of voor voortplanting, is de voorloper van wat in ons opkomt als onze eigen wil. Wanneer deze instinctieve drang of drijfkracht ver genoeg strekt in voldoende gunstige omstandigheden, overstijgt hij zichzelf, men zou zelfs kunnen zeggen “vervult” zichzelf, in zelfbewuste wil.

Op lagere niveaus kunnen biologische, chemische en fysieke processen echter niet worden gekenmerkt met drijvende krachten of een drang tenzij in poëtische zin, en toch hebben ze een momentum dat in de juiste omstandigheden leidt tot het ontstaan van een organisme met zintuiglijke intelligentie. Het is een interessante bemerking dat de vertaling van de *Atthasālinī*, een van de teksten die naar de *niyama*'s verwijst, “calorische orde” gebruikt voor *utu-niyama* en dit het juiste begrip hiervoor is. In de *Abhidharma* theorie, is hitte de *dhatu* of het element dat verandering en transformatie teweeg brengt. Dit duidt op het inherente momentum zelfs in fysieke en primitieve organische materie. We hebben dus een dynamisch principe dat op het meest elementaire niveau wordt uitgedrukt door hitte, door instinctief verlangen op dierlijk niveau, door de wil op het niveau van het menselijk wezen, en door de *bodhicitta* op het niveau van de Stroombetreder.

Wanneer we dit op deze manier bekijken, doet dit denken aan het begrip *Wille* van Schopenhauer, van wie Sangharakshita erkent dat hij zijn denken heeft beïnvloed. Zou de *dharmā-niyama* zelf het progressieve momentum kunnen zijn dat het hele evolutionaire proces stuurt en haar niet te stoppen

uitdrukking vindt bij Stroombetreding en uiteindelijk ongebreideld bloeit bij het Boedhaschap? De broncommentaren kunnen zo geïnterpreteerd worden dat ze dit ondersteunen. Wanneer we ons op dit verleidelijke terrein begeven, komen we gevaarlijk dicht bij een evolutietheorie – met andere woorden, bij een visie. *Pratitya Samutpada* verlost ons van dat gevaar door ons eenvoudigweg te laten vaststellen wat we kunnen observeren: afhankelijk van dit niveau, ontstaat dat (17).

Sangharakshita ziet de ontwikkelingsvoortgang als een ononderbroken momentum, zich manifesterend op steeds hogere niveau's, dat haar volle uitdrukking vindt eens de *dhamma-niyama* meespeelt. Zodoende durft Sangharakshita poëtisch te spreken over een “Kosmisch Voor Toevlucht Gaan”, een uitdrukking die gemakkelijk verkeerd geïnterpreteerd wordt – zij het in een onterechte opwinding, zij het in een onterechte ontzetting – als duidend op een bewuste Kosmische intentie. In zijn inzicht refereert het enkel naar een momentum dat kan gezien worden op elk niveau van de evolutie, van het kleinste atoom tot de volle bloei van Bodhi. Op elk niveau bestaat de mogelijkheid naar een hoger niveau te gaan – er is de mogelijkheid tot “zelf-transcendentie”, om de term te gebruiken die ook op andere plaatsen in Sangharakshita's werk wordt gevonden. Het is dit steeds mogelijke naar boven stuwende momentum dat het Kosmisch Voor Toevlucht Gaan is, niets meer en niets minder.

Als deze terminologie en de hiermee verbonden taal van Evolutie, Hoger en Lager, enige waarde heeft, dan is het wel omdat het de continuïteit van deze progressieve trend aangeeft en daarom ook de continuïteit van onze eigen inspanning op het Pad, zowel met processen die op natuurlijke wijze rondom ons verschijnen als met krachten die zich bewegen in de geest van de Boeddha zelf. Wat aanvoelt als een drang binnen onszelf is niet iets louter toevalligs. Het is een trend, zelfs een momentum, die nu in ons eigen bewustzijn opkomt. Het universum werkt samen met je in je inspanningen om het Pad te volgen, of liever, onze eigen bewuste inspanningen werken samen met de evolutionaire tendens in het universum.

Wanneer we dit begrijpen, brengt dit een houding met zich mee die essentieel is voor het volgen van het Pad: een nederige en vertrouwensvolle openheid voor processen die veel groter zijn dan ons eigen kleine zelf. Deze ingesteldheid is onontbeerlijk – zelfs wanneer men de terminologie van evolutie niet aanvaardt of de uitdrukking van “Kosmisch Voor Toevlucht Gaan” te problematisch vindt.

Vertrouwen in de progressieve tendens

Of het nu in deze termen is of niet, de erkenning van de positieve tendens binnen *Pratitya Samutpada* is essentieel om het leven in de Dharma te leiden. We moeten er vertrouwen in hebben dat het mogelijk is om ons huidige bewustzijnsniveau te overstijgen en ons ten volle realiseren dat dit enkel kan worden gedaan door de condities te creëren waaruit nieuwe bewustzijnsniveau's ontstaan. Zonder dat vertrouwen en dat begrip, zullen we ons niet toelagen op het opzetten van de nodige condities.

Eerst moeten we ervan overtuigd zijn dat er een *kamma-niyama* is, een karmische orde van voorwaardelijkheid. Alleen wanneer we dat vertrouwen hebben zullen we inspanning doen om de condities voor onze verdere groei te creëren. We zullen *Sila* beoefenen, vaardig handelen voor onszelf en anderen in overeenstemming met de Voorschriften; we zullen vaardige staten van geest ontwikkelen door *Samadhi*, en we zullen een zo helder mogelijk begrip van de Dhamma ontwikkelen door het cultiveren van *sruta-*, *cinta-* en *bhavana-maya-prajna*. Deze inspanningen brengen hogere en rijkere bewustzijnsstaten met zich mee en brengen ons in toenemende mate in harmonie met hoe de dingen werkelijk zijn.

Dan moeten we erin vertrouwen dat er een *dhamma-niyama* is, een dharmische orde van voorwaardelijkheid. Enkel dan zullen we erop vertrouwen dat we ons eigen zelf kunnen loslaten en onze individuele wil kunnen opgeven. We zullen onszelf systematisch genezen van de illusie van

een vaststaand zelf en zullen ons vasthoudendheid eraan bewust loslaten door het beoefenen van *prajna* of *vipasyana* meditatie. Dit zal de condities scheppen afhankelijk waarvan de spontane stroom in ons op zal komen die ons zal dragen tot het Boeddhachap.

Dit is het fundamentele vertrouwen dat we nodig hebben om een leven in de Dharma te leiden: een geloof in de karmische en dharmische orden van conditionaliteit. Het is niet nodig te geloven in metafysische werkelijkheden of instanties buiten onze ervaring om – er is geen nood aan eternalisme. Maar het ontbreken van een eeuwig wezen of een eeuwige kracht, impliceert geen nihilistisch idee dat er geen betekenis of orde of richting in het leven is. Het vertrouwen dat we nodig hebben voor het leven in de Dharma komt voort uit wat we door heldere, logische analyse kunnen vaststellen en we in elk moment van onze ervaring kunnen bevestigen: alles ontstaat afhankelijk van condities. Binnen dat geconditioneerde ontstaan ligt een mogelijkheid tot progressie: dit kunnen we opnieuw vaststellen bij de observatie van de natuur, wat betreft de lagere *niyama's*. Wat de *kamma-niyama* betreft, kunnen we haar krachten herkennen in ons eigen leven: we kunnen de kracht van onze eigen drang tot ontwikkeling voelen en kunnen opmerken hoe vaardige handelingen een positieve verandering in ons eigen bewustzijn teweegbrengen. Wanneer we geen rechtstreekse ervaring hebben van de *dhamma-niyama*, kunnen we ons richten tot onze kennis over de Boeddha en zijn verlichte volgelingen doorheen de eeuwen, want de Boeddha belicht, belichaamt zelfs, de dharmische orde van conditionaliteit. Door over de Boeddha en andere grote helden van de Dhamma te lezen en hun woorden te bestuderen zo ver we kunnen, sterkt onze overtuiging dat er een *dhamma-niyama* is waarmee we onszelf kunnen overeenstemmen zodat we vrijheid van lijden kunnen bereiken.

De niyama's en systeem van meditatie

Wanneer we vertrouwen hebben in de progressieve tendens binnen de werkelijkheid, meer bepaald in de vorm van de *kamma-* en *dhamma-niyama's*, dan zullen we de Dharma volhartig kunnen beoefenen. We zullen ons richten op de progressieve tendens door de condities te scheppen die ons van het ene niveau naar het volgende brengen. Dit doen we methodisch door Sangharakshita's systeem van meditatie te volgen, met de vier progressieve stadia en een vijfde “stadiumloos” stadium, dat het raamwerk vormt voor de benadering van meditatie in de Triratna Beweging. Het systeem werkt met alle vijf *niyama's*, en brengt ons in relatie tot elk van hen die de ontplooiing van de progressieve of spirale soort van conditionaliteit doorheen ons toelaat. Hoewel het het *Systeem van Meditatie* wordt genoemd, is het in werkelijkheid veel meer dan dat en beslaat het de stadia waar we door moeten in alle aspecten van ons leven.

Het Stadium van Integratie grondt ons in het gewaarzijn van de *utu-*, *bija-* en *mano-niyama's* zoals we ze rechtstreeks waarnemen. Het begint met het elementair gewaarzijn van het lichaam door *kayanupasyana* en *vedanamupasyana*. Zonder dat gewaarzijn van lichamelijke sensaties en gevoelens, zou bewustzijn tot op zekere hoogte vervormd en onwerkelijk zijn en dus ook niet in staat zich evenwichtig te ontwikkelen. Integratie omvat hier zaken als goed zorg dragen voor ons lichaam als het voertuig van onze verdere evolutie. Wanneer iemand niet goed zorgt voor de gezondheid van het lichaam, zal een pak condities ontstaan onder de drie eerste orden van conditionaliteit die vele hindernissen voor de beoefening van de Dharma veroorzaken.

De *mano-niyama* energieën integreren vereist zelfs nog meer inspanning dan het gewaarzijn van het lichaam. De instincten en condities die onze elementaire mentale make-up uitmaken zijn veel ongrijpbaarder en kunnen erg complex zijn. Doch wanneer we onze eigen natuur niet tot op bepaalde

hoogte kennen, de *mano-niyama* condities zoals deze zich in ons manifesteren, zullen onze inspanningen constant worden ondermijnd. We moeten ons bewust zijn van de instinctieve vragen van onze dierennatuur opdat deze ons niet zou domineren op een of andere manier. We moeten de invloed herkennen van onze eigen familie en onze culturele conditionering in het vormen van onze respons onder de *mano-niyama*. Opnieuw moeten we wat begrijpen van ons eigen karaktersvorm, ons eigen mentale “fysiek”, die vrij los staat van onze keuze. In het reine komen met onze eigen natuur en conditionering is in deze zin een groot deel van het beginnende spirituele leven. Dit alles is van neutrale waarde, er treft ons geen blaam voor onze elementaire fysiek, ons eigen karaktersvorm of onze achtergrond en jeugdervaringen. Niettemin moeten we onszelf vanuit deze standpunten algemeen kennen om karmisch verantwoordelijk te zijn, zodat we op vaardige wijze kunnen handelen, rekening houdend met wie we werkelijk zijn. Dit alles is de taak van het Stadium van Integratie.

Het stadium van Positieve Emotie werkt in het bijzonder binnen de *kamma-niyama*. Hiermee wordt bedoeld het ethisch handelen zodat onze handelingen, geleid door de Voorschriften, steeds vaardiger worden voor onszelf en voor anderen. Dit betekent ook dat we onderliggende motivaties aanboren door welbewust goede intenties – vaardige mentale staten – te cultiveren door de beoefening van meditatie. Hierin ligt ook oprechte communicatie en vriendschap besloten, in het bijzonder binnen de context van de Sangha. Deze inspanningen van *sila* en *Samadhi* zullen geleidelijk vruchten afwerpen onder de wet van Karma. Men zal diepere en rijkere staten van bewustzijn voelen opkomen, en niet louter op het moment van meditatie. Men zal een meer blijvend gevoel van voldoening en zelfvertrouwen hebben, men zal zich dieper in harmonie met anderen voelen, een sterker gevoel van sympathie hebben, een subtielere esthetische gevoeligheid, en men zal frequenter in dhyana verblijven. Wanneer dat niet onze ervaring is, komt dat omdat we er niet de juiste condities toe opgezet hebben, door integratie en positieve emotie, we hebben de lagere *niyama*’s en de *kamma-niyama* nog onvoldoende doorwerkt.

De *kamma-niyama* komt op wanneer zelf-bewustzijn ontstaat. Met de progressieve mogelijkheden van de *kamma-niyama* aan de slag gaan, vereist dat we onszelf zien als personen die verantwoordelijk ethisch handelen. We moeten in staat zijn om los te staan van de stroom van onze ervaringen en een zelf identificeren die over de ervaring beschikt en in staat is te kiezen om vaardig te handelen, eerder dan om onvaardig te handelen. Deze reflectie op zichzelf is aanvankelijk vrij grof met een eerder rigide beeld van onszelf als iets werkelijks en afgescheiden. Een van de gevolgen van de ontwikkeling onder de *kamma-niyama* is dat, naarmate we het Stadium van Positieve Emotie beoefenen, het zelf flexibeler wordt en zich in grotere mate meevoelend verweeft met de wereld rondom ons. Dit zelf-gevoel rust echter nog steeds op een diepgaande, quasi-instinctieve illusie die moet worden overstegen. Hoewel het idee van een zelf essentieel is wanneer we met de progressieve trend in de *kamma-niyama* willen werken, blijft het enkel een idee, beperkt en uiteindelijk beperkend. We moeten het opgeven zodat een nieuwe orde van conditionaliteit het kan overnemen.

De *dhamma-niyama* functioneert buiten onze wil om en dus moeten we afstand nemen van de illusie van een onafhankelijk zelf als het zich in ons wil manifesteren. Dit is de functie van het Stadium van Spirituele Dood. Door oefeningen als de Contemplatie op de Zes Elementen, zien we intentioneel door onze zelf-identiteit heen en kunnen we deze ook opgeven (18). Wanneer we een voldoende verfijnd en sensitief bewustzijn hebben gecreëerd door het ontwikkelen van condities onder de *kamma-niyama*, dan schept deze verzaking aan een vaststaande zelf-identiteit de ruimte waarbinnen de *dhamma-niyama* spontaan doorheen ons kan werken.

Het Stadium van Spirituele Wedergeboorte leert ons de *dhamma-niyama* volledig “te vereren en ons erop te verlaten”, erin te rusten als hetgene wat zich ontplooit wanneer we onze gehechtheid aan het zelf opgeven. Het betekent dat we een nieuwe boven-persoonlijke motiverende kracht doorheen ons laten werken nu we de op het zelf gerichte wil hebben opgegeven. De meest effectieve manier van beoefenen hier, is om de wereld van de archetypische verbeelding binnen te gaan, meer bepaald door de

visualisatie van Boeddha's en Bodhisattva's. We voeden onze verlichte imaginaties met archetypische figuren die de *dhamma-niyama* belichamen en leren ons hierbij in toenemende mate welwillend te onderwerpen aan de beweging binnen de werkelijkheid die ont tot het Boeddhachap en verder leidt.

Het Stadium van Niet Oefenen, waarin we “enkel zitten”, wordt gedaan parallel met elk stadium van het Systeem van Meditatie. Bij elk stadium heeft het een wat verschillende betekenis, maar men zou erover kunnen spreken als iets dat toestaat dat de evolutionaire tendens zich heel natuurlijk in ons ontvouwt, zonder enige inspanning om iets te bewerkstelligen. De inspanning bestaat er hier uit om aandachtig te blijven voor het proces van de eigen geest met een diep vertrouwen in de progressieve tendens binnen de werkelijkheid naarmate men deze binnen zichzelf voelt, hoe vaag dit ook mag zijn.

De Boeddha als brandpunt van vertrouwen

Het leven in de Dharma, hier belicht door het Systeem van Meditatie, hangt af van vertrouwen in de progressieve tendens binnen de geconditioneerde werkelijkheid, meer bepaald zoals deze zich manifesteert binnen de *kamma-* en *dhamma-niyamas*. We moeten vertrouwen hebben in het mechanisme, bij wijze van spreken, dat evolutie mogelijk maakt wanneer we ons toelagen op het Pad en de vele obstakels en moeilijkheden erop overwinnen. Maar dat alleen is niet genoeg. Zelfs dat vertrouwen is niet van duurzame aard als er niet ergens een brandpunt is voor onze devotie, een hoger object voor onze aspiratie waarnaar we kunnen opkijken en dat we kunnen vereren (19). Wanneer er geen hoger devotioneel object is, kan de progressie enkel opkomen als ontwikkeling in het zelf, wat in werkelijkheid helemaal geen progressie is. Progressie is uiteindelijk ontwikkeling in zelfoverstijging. Opdat werkelijke progressie mogelijk zou zijn, zij het op het niveau van *kamma-niyama*, zij het op het

niveau van *dhamma-niyama*, moet er een opgeven van het zelf zijn aan iets hoger dan het zelf dat men dient en waarvan men afhankelijk is (20).

Sangharakshita ziet de historische Boeddha als het centrale brandpunt van devotie en denkt dat we hem erg centraal moeten houden en we niet moeten toestaan dat andere figuren zich van zijn plaats meester maken als we de integriteit van de Dharma willen behouden. Alle andere Boeddha's en Bodhisattva's hebben hun betekenis via hem: ze zijn imaginatieve verkenningen van de Boeddha's innerlijke aard, personificaties van zijn Verlichte kwaliteiten. Alle figuren op de Toevluchtsboom van de Triratna Beweging, gecreëerd door Sangharakshita, ontleen hun betekenis aan Sakyamuni (21).

Dit is niet louter kwestie van respect voor onze grote menselijke gids en leraar. Wanneer we onszelf werkelijk aan iets willen geven, moet het iets meer zijn dan menselijk. De Boeddha bereikte en belichaamde iets dat ons menselijk begrip overstijgt. Om deze reden suggereert Sangharakshita provocerend dat we de Boeddha zouden zien als de Boeddhistische God – de “God die het universum niet schiep” (22) Dit ironische voorstel tart de humanistische interpretatie van de Boeddha en nodigt ons uit te erkennen dat hij “volkomen is verder gegaan” en in een sfeer vertoeft waartoe wij vooralsnog geen toegang hebben. Devotie houdt hier iets van ontzag in voor het heilige of goddelijke.

Devotie begint waar rationeel begrip stopt. Vertrouwen in de Boeddha Sakyamuni als ons ideaal en de vervulling van de progressieve tendens binnen conditionaliteit, neemt het over waar rationele uitleg uitgeput geraakt. De Juiste Visie in de vorm van *Pratitya Samutpada*, zoals wordt begrepen in termen van de twee tendensen en de vijf *niyama's*, geeft ons het nodige inzicht voor het volgen van het Pad. Maar het biedt weinig uitleg: waarom ontstaat het ene afhankelijk van het andere? Wat is de drijfkracht van evolutie? Meer bepaald geeft het ons geen inzicht in wat het louter menselijke overstijgt. Wat is de aard van de ervaring van een Boeddha, vooral na zijn Parinirvana? Sangharakshita werd geïntrigeerd en

geïnspireerd door de *Garava-Sutta*, waarin staat dat zelfs de Boeddha de nood voelde iets te vereren en zich op iets te verlaten, en ziet dat het enkel de Dharma is die hij kan vereren. De Dharma omvat hier duidelijk niet enkel zijn eigen onderricht, maar moet iets meer zijn dan een principe, gezien men een principe amper kan vereren. Wat is het dan waarop de Boeddha zich verlaat? (23).

We moeten de grenzen van het rationele begrip aanvaarden en omzichtig omspringen met termen die lijken uit te leggen wat onuitlegbaar is, hierbij onvermijdelijk vervallend in de geconcretiseerde absolutismen van het eternalisme. We mogen evenmin vervallen in een nihilistische afwijzing van alle betekenis en waarde omdat we de grenzen van de ratio hebben bereikt. Het Boeddhisme nodigt ons uit te aanvaarden dat de Dharma ons rationeel begrip overstijgt (24). Het behelst geen “manie tot uitleggen”, zegt Sangharakshita. Zekerheid is slecht voor je, spiritueel gezien, en of het nu over ons eigen ervaring gaat of over de aard van de dingen: er is wijsheid in onzekerheid (25). De positie van de Bodhisattva wordt niet ondersteund zoals de *Ratnagunasamcayagatha*. We moeten aanvaarden dat er een mysterie ligt voorbij wat de ratio ons kan vertellen. “Waar men niet kan over spreken, daar moet men over zwijgen” (26)

Het feit dat de rede haar beperkingen heeft betekent niet dat men dat mysterie niet kan benaderen of erin doordringen, maar men moet dat doen met een ander vermogen dan dat van de rede. Dat vermogen is de spirituele verbeelding die de rede overstijgt, en gebruik maakt van de taal van het ritueel en van devotie, van poëzie en kunst, van het symbool en het archetype, vooral in de vorm van de visionaire Boeddha's en Bodhisattva's van de *sambhogakaya* (27). De Boeddha's en Bodhisattva's nemen ons mee in de diepte van wie de Boeddha is, en geven ons een imaginatieve glimp van, en een relatie met, de Verlichte.

Sangharakshita suggereert dat de nood om inhoud te geven aan wat het was dat de Boeddha “vereerde en waarop hij zich verliet”, gelenigd wordt in de *Sukhvatī-vyūha-sūtra's* door de voorstelling van de Boeddha

Amitabha, de Boeddha, bij wijze van spreken, achter de Boeddha. Wat zelfs door de Boeddha vereerd wordt kan niet louter een leer, zelfs niet een eenvoudig principe zijn, noch een soort van eeuwige scheppende God. Echter, we begrijpen het verkeerd als we erover denken als iets onpersoonlijks – zoals Sangharakshita zegt, wanneer we het als onpersoonlijk gaan zien, zal het als “onder-persoonlijk” aanvoelen (zo je wil, met de *kamma-niyama* aan de ene kant en de *utu-, bija- en mano-niyama* aan de andere kant). Sangharakshita zegt in *De Drie Juwelen*: “De *dharmakaya* is niet onpersoonlijk in de zin dat het een persoonlijkheid volledig uitsluit, want dat zou het identificeren met een van twee tegengestelde termen, terwijl de aard van de zaak is, zoals bij de Absolute Werkelijkheid (!), dat de *dharmakaya* alle tegenstellingen hoe dan ook overstijgt” (28). Voor zover het voor ons mogelijk is iets te bevatten dat niet is opgenomen in de ene of de andere van deze twee tegengestelden, is het juist om aan het onderwerp van de Boeddha's verering te denken – of deze eerder in te beelden – als boven-persoonlijk, eerder dan of persoonlijk of onpersoonlijk. Dat is wat door de figuur van de Boeddha Amithaba wordt voorgesteld: de eeuwige Boeddha waarnaar zelfs de historische Boeddha opkijkt. Zijn beeld is voedsel voor de verlichte verbeelding, die het moeten overnemen en verder gaan daar waar de rede haar hoogst mogelijke vlucht heeft gemaakt.

Maar symbolen en archetypen zijn veelzijdig. Zelfs deze visionaire figuren zijn in staat tot misleiding, tenzij ze worden gelinkt aan een heldere uitdrukking en een helder begrip van de Juiste Visie – uiteindelijk kan ook een zelfmoordpilot geïnspireerd zijn door een archetype (29). Sangharakshita bemerkt dat alle Boeddhistische archetypes moeten geankerd worden in het beeld van de historische Boeddha, die de verkondiger is van *Pratitya Samutpada*. De volle betekenis van de archetypische Boeddha's en Bodhisattva's kan enkel helder worden herkend wanneer ze gezien wordt door de Boeddha Sakyamuni, wiens innerlijke realiteit ze weergeven en uit wiens historische persoonlijkheid ze zijn ontstaan. Voor Sangharakshita is de historische Boeddha de sleutelfiguur. In plaats van ons toevlucht te nemen tot abstracties, zouden we ons

moeten richten op zijn leven en onderricht, om ons het vertrouwen en de moed te geven die we nodig hebben om de Dharma te beoefenen zonder het gevaar te lopen te vervallen in visies (30) We kunnen diep in het mysterie van zijn Verlichte aard duiken door ons te bezinnen over de archetypische Boeddha's en Bodhisattva's, die zijn innerlijke karakter belichamen, en deze te vereren, hierbij gebruik makend van onze uitgebreide verbeelding, voorbij loutere rede en emotie. De Boeddha Sakyamuni licht het Pad toe en belichaamt tevens het proces inherent aan de realiteit dat Boeddhachap mogelijk maakt. Wanneer we op de Boeddha contempleren, houden we ons het feit voor dat het progressieve potentieel van conditionaliteit steeds aanwezig is en zich concretiseert wanneer we de condities opzetten afhankelijk waarvan dit potentieel zich ontvouwt. De Juiste Visie bestaat eruit dat we dit helder zien, zonder het eternalisme van geconcretiseerde abstracties of het nihilisme van een betekenisloos en waardeloos universum. Dit is de fundamentele filosofische visie van de Triratna Beweging, voor zover het Sangharakshita's voorstelling van de Dharma volgt.

Noten

1. De eindnoten zijn van tweeërlei aard: details van referenties in de tekst en bijkomende commentaren op aan bod gekomen punten. Deze laatste zijn niet essentieel om de redenering te volgen en te begrijpen, maar zijn dikwijls punten die Sangharakshita in onze discussie aanhaalde die niet in de hoofdlijnen van de tekst pasten, maar toch te waardevol leken verloren te laten gaan. Sommige zijn eenvoudig mijn eigen bespiegelingen. Ik zou voorstellen dat er enkel bij een tweede lezing naar wordt gerefereerd. Alle vertalingen uit het Pali werden door Bikkhu Bodhi gemaakt. In dit verband, citeert Sangharakshita een interessante uitspraak van William Blake: "Alles wat mogelijk kan geloofd worden is een beeld van de waarheid". Hij zegt van zichzelf: "wanneer ik Schopenhauer lees, wordt ik een Schopenhaueriaan, wanneer ik Plotinus lees, wordt ik een Neoplatonist". Hij zegt dat hij eerst empathie ontwikkelt en later zijn kritisch vermogen. Dit is ook zo voor Boeddhistisch onderricht.
2. Er is nog een andere factor die in gedachten moet worden gehouden bij zijn uiteenzetting van zulk onderricht. Sangharakshita gaf zijn uiteenzetting op basis van de aanwezige kennis van zaken op dat moment in het Engelse taalgebied. Boeddhologie heeft zich de laatste 50 jaar in grote mate ontwikkeld en er is nu veel meer kennis over bij voorbeeld de oorsprong van de Mahayana, het onderricht en de ontwikkeling van de Yogacara school, of zelf de evolutie van de Pali Canon die niet werd erkend op het moment dat hij sommige lezingen en seminars gaf over deze onderwerpen. We moeten dus de meest recente en gerenommeerde bevindingen van moderne studies over filologie en historische tekstkritiek alsook Sangharakshita's doel

en houding in zijn lezingen over Boeddhistische tradities, in overweging nemen.

3. Zie de *Brahmajala-sutta* DNI.3.32: de Boeddha spreekt van elk van de visies als zijnde “enkel het gevoel (*vedana*) van degenen die niet weten en zien...” en voert de *nidana's* terug van *vedana*
4. Zie in het bijzonder de *Kaccanagotta-sutta* SN47.3
5. DNI
6. De Boeddha spreekt van het gladstrijken van onze visies (*ditthi ca ujuka*), samen met het volledig zuiveren van de moraliteit als “het beginpunt van heilzame staten zuiveren”, wat de basis is voor de beoefening van de *satipatthanas*. SN47.3
7. b.v. KN.Sn.IV.8&9
8. MN72 : *Aggi-vaccagotta-sutta*. Latere tradities, meer bepaald deze waartoe Nagarjuna de aanzet heeft gegeven, hebben aangetoond dat het niet enkel was omdat het niet nuttig was dat hij niet antwoordde, maar dat gelijk welk mogelijk antwoord tot zelfinconsistentie zou leiden. Het probleem waren de vragen zelf, omwille van de veronderstellingen waarop ze rustten.
9. MN26.12
10. In die tijd had Sangharakshita uiteraard zijn eigen redenen voor zijn woordgebruik, hoewel hij vele termen die hij toen gebruikte nu niet meer zou gebruiken. Hij werd bij voorbeeld dikwijls ter verantwoording geroepen het gebruik van het “Ongeconditioneerde”, meer bepaald in verband met Nirvana, terwijl hij tegelijk verklaarde dat Nirvana opkomt als het eindpunt van een geconditioneerd proces. Hij kijkt zich hier op briljante wijze van door een onderscheid te maken tussen ruimtelijke en temporele metaforen en tussen doctrinaire en methodologische standpunten. Gezien vanuit het perspectief van iemand die het heeft bereikt, is Nirvana ongeconditioneerd (of meer precies “niet samengesteld”, een etymologisch correctere vertaling van *asamskrta*) in ruimtelijke zin, voor zoverre het ondeelbaar is, niet samengesteld uit iets. Gezien vanuit het gezichtspunt van iemand die de weg opgaat om het te bereiken, is het echter

geconditioneerd, voor zoverre de ervaring van Nirvana opkomt aan het eind van een reeks van voorwaardelijk opkomende staten. Hoe betekenisvol ook, misschien is het niet nodig deze term uiteindelijk te gebruiken. In de Suttas gebruikt de Boeddha in alle gevallen behalve één – en die is wellicht een latere toevoeging aan het canon – het “ongeconditioneerde” om iets specifiek aan te duiden, meestal grijpen, haten en onwetendheid. Dit woordgebruik blijkt door latere volgelingen in een abstractie te zijn omgezet. Sangharakshita heeft deze abstractie hiervan geërfd en er een zinvolle betekenis aan gegeven. (voor *asamskrta/asamkhata* in de Sutta's, zie SN43: *Asamkhatasamyutta*. Voor de uitzondering zie AN152. Met dank aan Sagaramati, die dit punt reeds jaren heeft belicht!) Een gelijkaardige beweging van niet-metafysisch gebruik in de Sutta-Pitaka naar een metafysisch gebruik in de Abhidhamma en de commentaren kan gezien worden in het begrijpen en interpreteren van de term *Nibbana*. Het begint als een metafoor, wordt “cool” door een “psychologische” ervaring en verkrijgt geleidelijk een metafysische betekenis.

11. Het is geen visie in de zin dat het een beschrijving is van de fundamentele eigenschap die in alle dingen kan worden herkend, eerder dan een alles insluitende werkelijkheid die – bij wijze van spreken – alle dingen omvat.
12. In de *Attasalani*, Buddhaghosa's commentaar op de *Dhammasamgani* van de *Abhidhamma Pitaka* en in zijn commentaar op DNI4.1.17, *Mahapadana-Sutta*
13. Sangharakshita hoorde voor het eerst van de vijf *niyama's* uit de geschriften van de Britse geleerde Caroline Rhys Davids, aan wiens scherpe oog voor betekenisvolle details we in de Triratna Beweging veel dankbaarheid verschuldigd zijn. Zie “*Buddhism*”, mevr. Rhys Davids. Opmerkelijk toont Dr Ambedkar eveneens kennis van dit weinig gekende schema, misschien haalde hij dit ook van mevr. Rhys Davids. Hij gebruikt het in het bijzonder om aan te tonen dat kaste niets te maken heeft met karma.

14. Hier kan men een glimp opvangen van de erg complexe verbondenheid tussen de *niyama's*, daar de *kamma-niyama* haar effecten deels door de lagere *niyama's* manifesteert. Er is hier nog veel meer over te zeggen en over de karmische effecten die van het ene leven naar het andere worden doorgegeven door de andere *niyama's*, evenals over de *dhamma-niyama* in verhouding tot de rest.
15. Zie *de Niyama Dipani* (de handleiding van de Kosmische Orde) door Mahathera Ledi Sayadaw, beschikbaar (in Engels) op <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/ledinyama.htm#5foldniyama>.
16. Hierop legde de Boeddha steeds opnieuw de nadruk. Hij spoorde zijn discipelen bij voorbeeld aan niet te “reflecteren op de wereld”, nl haar oorsprong en haar functioneren, omdat dit “niet nuttig, niet relevant voor het fundamentele heilige leven is en niet leidt tot afkeer, tot onthechting, tot ophouden, tot vrede, tot rechtstreeks inzicht, tot verlichting, tot Nibbana”. Waartoe hij ons wel aanmoedigt erover na te denken zijn de Vier Edele Waarheden: hoe het lijden te beëindigen SN56.41
17. Zie ook Sagaramati's opmerkelijke verhandeling “*Two Cheers for Tanha*”
18. Sangharakshita benadrukt dat het belangrijk is niet enkel er doorheen te zien, maar ook actief afstand te nemen anders dringt het inzicht niet diep door in de ervaring. De affectieve en cognitieve aspecten van de illusie zijn nauw met elkaar verweven, maar het is niet moeilijk om onszelf wijs te maken dat we er doorheen zien wanneer we niet meer dan een intellectuele aanpassing van zelf-flatterende aard hebben gemaakt.
19. Het is, geloof ik, hierover dat Dr Ambedkar een punt maakt wanneer hij erop aandringt dat Ethiek (dat hij gelijkstelt aan de Dhamma) “heilig” moet zijn. Hij argumenteert dat zonder dat heilige ontzag de meeste mensen zouden terugvallen in eigenbelang en dus in de non-ethiek van de meest machtigen. Ongetwijfelt behoeft “heilig” (*pavitra* in Hindi) geen uitleg in de Indische context, maar het heeft de betekenis van iets dat het

- menselijk begrip overstijgt en van zo sublieme, ontzagwekkende en overweldigende kracht en schittering is dat het onze verering en devotie afdwingt. *The Buddha and His Dhamma*, Bk IV, deel I, sectie 6: *loutere Ethiek is niet voldoende, ze moet Heilig en Universeel zijn*.
20. Dit is nodig op elk moment, maar des te meer omwille van het heersende nihilistisch materialisme van de meeste moderne culturen en de wijdverbreide ethos van zelfvervulling – de vervulling van een zelf binnen de grenzen van enkel één leven.
21. Sangharakshita heeft – natuurlijk – recent zijn zienswijze op de Toevluchtsboom van de Triratna Beweging opgefrist, nog een voorbeeld van het ontvouwen van zijn eigen onderricht. Hij ziet de Toevluchtsboom in essentie als het Voor Toevlucht Gaan tot de historische Boeddha, Sakyamuni. De Leraren uit het Verleden worden niet gezien als Toevluchten op de Boom, maar als “grote Boeddhistische spirituele helden”, volgelingen van de Boeddha die we in hoge mate kunnen respecteren, ook al moeten we hun leerstellingen niet kritiekloos overnemen. De Leraren van het Heden vertegenwoordigen de tegenwoordige spirituele achtergrond van de Triratna Beweging en zijn evenmin objecten van Toevlucht. Zowel de Leraren van het Verleden en van het Heden zijn uiteraard eerbiedwaardig, Sangharakshita noemt de Boom nu de Boom van Toevlucht en Eerbied. Al de andere figuren, waarop de leden van de Triratna Orde in de beoefening van hun Sadhana op mediteren, zijn Archetypes van Verlichting. Wanneer we tot hen voor Toevlucht Gaan als Archetypes van Verlichting, gaan we in werkelijkheid voor Toevlucht tot Sakyamuni, omdat het via hem is dat we de Verlichting kennen waarvan deze figuren personificaties zijn. Milarepa en Padmasambhava zijn soms wel eens eerder problematisch gezien ze op de Boom als “spirituele helden” verschijnen, maar in hun respectievelijke sadhana's als Archetypes van Verlichting – in essentie omdat hun historische en archetypische aard van elkaar worden onderscheiden. Sangharakshita maakt hier een aantal

bemerkingen die wat buitengewoon kunnen lijken. Ze verdienen diepere behandeling. Het hoofdthema is de nood om de centrale plaats van Sakyamuni in het Boeddhistische leven te erkennen en te behouden, als het kruispunt van het historische met het boven-historische. Het behouden van deze centrale plaats is vitaal voor de toekomstige eenheid binnen de Triratna Orde – en beslist ook voor de toekomst van het Boeddhisme wereldwijd – maar eveneens om het evenwicht te behouden tussen helder begrip en imaginatieve inspiratie, welke enkel in deze figuur kunnen worden verenigd.

22. Het schijnt dat wanneer de eerste Christelijke missionarissen in Thailand arriveerden, ze ontdekten dat er geen woord was voor God in het Thais, dus fabriceerden ze de uitdrukking “De Boeddha die het Universum Creëerde”. Sangharakshita stelde wat schalks voor de Boeddha “De God die het Universum niet Creëerde” te noemen. Dit is niet helemaal vergezocht. Het begrip God heeft drie belangrijke aspecten: schepper, behoeder van de morele orde en ideaal. Voor Boeddhisten stelt zich de vraag van creatie niet. Boeddhisten vereisen evenmin een kosmische instantie die straft en beloont, gezien de morele orde natuurlijk is gestructureerd binnen de werkelijkheid in de vorm van *kamma-niyama* conditionaliteit. Niettemin is de Boeddha ons ideaal en belichaamt hij het doel van ons spirituele leven. Het is dankzij hem dat we de Dharma in dit leven zijn tegengekomen. In dat opzicht, vervult hij voor ons de plaats van God in theïstische religies en we zouden onself de gelegenheid om devotie te voelen niet moeten ontzeggen omdat we teergevoelig zijn over God, zelfs als we – ongetwijfeld om goede redenen – Sangharakshita’s ironisch gesuggereerde terminologie niet overnemen.
23. In de *Garava-sutta* erkent de Boeddha onmiddellijk na zijn Bodhi dat het “niet vereren en zich verlaten op” wat dan ook, een bron is van lijden. Hij realiseert zich dat er geen levend wezen is waarnaar hij kan opkijken of waar hij zich op kan verlaten, dus beslist hij om de Dharma te vereren en zich op de Dharma te verlaten

SN1.6.2. Sangharakshita stelt zich de vraag wat er door bikkhu Bodhi’s geest ging toen hij deze opmerkelijke sutta vertaalde, die blijkbaar weinig commentaar heeft opgewekt in de Theravada traditie. Het stelt een mysterie dat zelfs de Boeddha iets moet “vereren en er zich op verlaten”.

24. “Het is voldoende om je in ontreddering te brengen, Vaccha, genoeg om je te verwarren. Daar deze Dhamma volkomen is, Vaccha, moeilijk te zien en moeilijk te begrijpen, vredig en uitmuntend, onbereikbaar door louter redeneren, subtiel, door de wijzen ervaren” *Aggi-vacchaotta-sutta*, MN72.18.
25. Dit zou ook van toepassing zijn op ons denken en spreken over ons eigen spirituele leven. We zouden niet vroegtijdig moeten proberen forceren wat in meditatie opkomt, bij voorbeeld, in de dwangbuis van Boeddhistische terminologie traditionele labels kleven als een manier om te vertellen wat er is gebeurd. We zouden evenmin moeten proberen om onze ervaring te kalibreren en het in een of ander hiërarchisch schema te passen. We zouden eenvoudigweg alle traditionele schema’s moeten vergeten, zegt Sangharakshita en, als het werkelijk nuttig is om over wat gebeurd is te spreken, zouden we eenvoudig de ruwe ervaring zo goed mogelijk moeten proberen te beschrijven. In veel gevallen worden op onschuldige wijze “claims” gemaakt door het gebruik van onjuiste uitdrukkingen en door onjuist begrip waarbij we grijpen naar het eerst eht beste label dat passend lijkt.
26. *Ratnagunasamcayagatha*, II.3; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, propositie 7: de afsluitende woorden van het werk.
27. In onze discussies maakte Sangharakshita een opmerking over de manier waarop *Het Ontwaken van Vertrouwen in de Mahayana*, een Chinees werk dat apocrief werd toegeschreven aan Asvaghosa, eerst poogt een aantal erg complexe metafysische raadsels te verklaren die werden geponeerd door haar eigen aannames en vervolgens toevlucht zoekt in een poëtisch beeld om deze uit te leggen: de wederzijdse parfumering van *samsara* en *nirvana*. Dit

beeld communiceert iets van werkelijke spirituele betekenis, wat Sangharakshita erg aantrekkelijk vond, terwijl de filosofische argumenten irrelevant leken en zelfs gevaarlijk. Op gelijkaardige wijze denkt Sangharakshita dat Plato op zijn best is wanneer hij communiceert door mythen, zoals de mythe van de grot in *De Republiek* en Diotima's onderricht over de goddelijkheid van Liefde in *Het Symposium*. Sangharakshita merkte trouwens op dat *Het Ontwaken van Vertrouwen* uiteindelijk haar toevlucht neemt tot een uiteenzetting van de tien voorschriften, de wet van karma en *samatha* en *vipasyana* omdat dat het is waar het op neerkomt: je moet de Dharma beoefenen.

28. (deel I, sectie 5)
29. een zoekactie naar websites die verwijzen naar figuren uit het Boeddhistische archetypische pantheon resulteert in vele referenties die niets te maken hebben met de Dharma. Er zijn Boeddhistische figuren neergezet in allerlei soorten New Age, esoterische of psychologische toepassingen, dikwijls met veel gezag en overtuiging.
30. Sangharakshita suggereert dat leden van de Triratna Beweging veel meer gebruik zouden moeten maken in hun onderricht en beoefening van de *Jataka's*, vooral van de canonieke, gezien deze de vele moeilijkheden gedurende verschillende levens voor ogen brengen die voorafgegaan zijn aan de Verlichting van de Boeddha. Dit geeft perspectief aan onze eigen spirituele inspanningen, zowel in termen van de hoeveelheid die moet gedaan worden als van het wonderbaarlijke ervan. De verhalen illustreren zijn leiderschap leven na leven, zowels als grote koning die zijn volk dient, als als wijze die de beslissende wijsheid brengt die de situatie oplost. Dit biedt een inspirerend voorbeeld van wat ons te doen staat.

Revering and relying upon the dharma:

Sangharakshita's approach to Right View.

Dharmachari Subhuti

“What is our fundamental philosophical position?”, mused Sangharakshita during a meeting of senior members of the Triratna Order in the 1980's. I was struck by his reflective tone – and the fact that he gave no answer: this was work in progress.

Without interrogating the notion 'fundamental philosophical position' too closely, it broadly corresponds in this context to the Buddhist term 'samyag-dr̥ṣṭi' or 'Right View' – 'Perfect Vision' in Sangharakshita's translation. Over his many years of teaching, Sangharakshita has expounded Right View in many ways, using the terminology and perspectives of a wide range of historical Buddhist schools and translating key terms variously, borrowing from the philosophical, psychological, poetic, and even religious vocabulary of the West. He has also formed his own distinctive language for communicating the Buddha's view of life, in such phrases as the 'Higher Evolution' or the 'Cosmic Going for Refuge'. The remarkable richness and diversity of what he has said and written is certainly, besides its luminous clarity, one of the most attractive features of the Triratna Community, the movement he has founded, giving it a particularly broad appeal and deep scope. However, it also leaves potential problems. Consistency may indeed be a foolish hobgoblin, but inconsistency can lead to misunderstanding and confusion.

We need to consider the whole grand sweep of Sangharakshita's presentation carefully if we are to discern a fundamental philosophical

position. But this is not an easy task. While carrying it out, there are two main points to be born in mind, because they account for some of the apparent inconsistency.

First, his exposition of one or other Buddhist tradition should not necessarily be taken for approval of it. He has often found himself elucidating teachings so that his disciples can appreciate the Buddhist background from which they have sprung. In doing so, he has engaged his considerable powers of empathy with those points of view and has tried to understand them on their own terms, thereby helping us get inside them. (1) Indeed, I have heard him do the same for works of literature and even for the doctrines of other religions. However, his making intelligible an aspect of the Buddhist tradition, even revealing its

spiritual efficacy, does not necessarily mean that he considers it useful in its own right or that it should become part of the Triratna Community's currency. (2)

Second, we must take into account Sangharakshita's own development as a practitioner and as a teacher. Throughout his life he has been deepening his understanding of the Dharma and clarifying his expression of it. Although there is striking continuity in his understanding from his earliest writings to the present day, there is nonetheless a discernible evolution over time: it is possible to recognise the gradual emergence of an integral core that is distinctive to him. Sangharakshita has himself described the unfolding of the core of that core in his *The History of My Going for Refuge*, and similar development can be seen elsewhere.

We must then always read his earlier teachings in the light of his later. This does not by any means require us to discard his earlier material – for instance, burning any book in which he uses terminology borrowed from the German Idealists, like 'The Absolute', which he now eschews. Nor yet does it require us to cut out the entire Mahayana, because he now finds some of its metaphysicising problematically reified, despite his earlier use

of it. What it implies is that we should have a good understanding of his most recent perspective when we look at his earlier work and read or listen to it accordingly. And, of course, his disciples should take great care in how they themselves use that earlier material in their own practice. When they teach the Dharma they should ensure that the basic position is clear and, if they choose to refer to other, more ambiguous material, they should make it obvious that they are doing so for particular purposes.

Even when all this is taken into account, Sangharakshita's question of thirty or so years ago still requires an answer. What is the Triratna Community's fundamental philosophical position? Insofar as the movement is founded upon Sangharakshita's particular presentation of the Dharma, that requires us to know his fundamental philosophical position. What are we to make of his various ways of speaking about Right View, whether those derived from

tradition or of his own coinage? I have been especially concerned that those of us who are his disciples hear something definitive from him about such problematic terms as 'The Absolute',

'The Unconditioned', 'The Transcendental', etc., as well as 'Cosmic Going for Refuge' etc. So in March this year I had a series of conversations with him in which we discussed his latest thinking about these matters.

I recorded our sessions, intending to transcribe and edit them, however Sangharakshita preferred that I should write them up in my own words, since the topic requires a greater precision than he can martial in a spoken exchange - the deterioration of his sight not permitting him to commit his thought to paper himself. This I have done in what follows. I have tried to expound what Sangharakshita said to me at that time, not only on the basis of what he then said but also what I have found elsewhere in his work that seems relevant, and I have expanded upon his thought in my own words. What I have written has been carefully checked by

Sangharakshita and can be taken as accurately representing his thought – as accurately as is possible in another's words and style.

The Importance of Views

Before proceeding further, I want to make clear why this task is necessary. It is necessary because views matter. But, first, what are views? Essentially they are ways in which we organise and interpret the raw data of our experience. Our senses, outer and inner, deliver us an undifferentiated mass of impressions, which must be reduced to some manageable order if we are to live at all successfully. The first step in creating cosmos out of chaos is the labelling and categorising of our perceptions so that the world becomes an assemblage of recognisable elements: this is *saṃjñā*, 'interpretation' or 'recognition', in its most basic function. Evidently this primary ordering is in part instinctual: animals too are able to differentiate eatable and uneatable, threat and herd member, own territory and rival's land. However, the ability to apply words and concepts greatly extends the subtlety and range of *saṃjñā*.

Language also brings something more: *vitarka*, the capacity to think, even to reason, to whatever extent we may use it. We can stand back from experience and consider how the elements of what we perceive are related to each other – and above all we can think about ourselves in relation to them. The patterns we form by that thinking are our views. They may find expression in more or less clearly articulated theories and ideas, but most often they are not formulated in a conscious way at all and are simply unthought-out attitudes and assumptions that are carried in our mental processes without us being aware of them.

Views may be immediate theories about particular situations or they may extend to fundamental questions of the meaning and purpose of human existence and the nature of reality itself. Actually all self-conscious individuals who have not realised the Dharma directly for themselves carry

implicit views about their own self-hood and about life itself, however dim, contradictory, and muddled their ideas may be.

Our views are, of course, not disinterested. They arise out of our affectively tinged experience and in support of the fundamental struggle to avoid what we disdain and to gain and perpetuate what we value – pain and pleasure being the most basic categories of evaluation.

In part, views are analyses of the situation we find ourselves in: explaining why pain or pleasure have arisen. In part, they are strategies for acting from that situation: explaining how we may further what we value in future. Most often, according to the Buddha, they are over-hasty generalisations from our experience. (3) They appear to serve our best interests, but often in fact only bring us future suffering.

Having constructed views to deal with our experience to what we suppose is our best advantage, we then become attached to them. That is because they themselves are often strongly connected with feelings of pleasure or pain. We get a sense of relief or satisfaction when we have a view about things, because we have 'mastered' the situation in thought and now know what to do.

Views can, of course, be 'right' or 'wrong' – no doubt with various shades in between. To distinguish the one from the other, we need to consider three things: the accuracy and balance of the data, the values that are being served, and the outcome. Right View attends to the data as a whole: it gives *yoniso manasikāra*, 'wise attention', taking in all the information, pleasant, painful and neutral and seeing it as it is in fullness and depth. It stays close to the essential experience, recognising it as sharing the characteristics of all things: impermanence, insubstantiality, and inability to give permanent satisfaction, but offering always a gateway to liberation. Right View serves the highest and greatest possible good: progress on the Path towards the ultimate liberation of all. Finally, views can be judged as

Right when they result in actions that are beneficial to self and others in accordance with the precepts.

Wrong views build on selective or one-sided interpretations of experience, distorted information that is not seen in its roundness or depth. We pick certain characteristics of things and leave out others, choosing what pleases us – even though perversely that may sometimes be the unpleasant aspects of things or especially of people. Wrong views serve narrow, coarse, selfish ends and they result in suffering for the agent and for others.

According to the Buddha, there are two kinds of fundamental wrong view: eternalist and nihilist. Both arise from breaking up the undifferentiated flow of experience, with its appearance of things coming into being and passing away, and emphasising one aspect at the expense of another. Eternalism consists in emphasising the fact that things appear to arise or come into being. We abstract that arising and generalise it into a view of ultimate, eternal realities. Nihilism is the result of abstracting from the fact that things appear to cease and building a theory of the ultimate vacuity of reality, its essential valuelessness and lack of meaning and purpose. (4)

Both have consequences in action. There are so many forms of each that it is not possible to reduce the results to as neat equations as is often done in expositions of the Dharma. However, eternalism may result in self-denial of a destructive kind and it leads especially to the denial of personal moral sensitivity and in inhuman acts that are justified as the commands of an eternal principle of some kind – various forms of theistic belief are the characteristic examples of eternalism. Nihilism very often leads to an absorption in a very narrow pursuit of pleasure and a carelessness about or denial of moral values – one could say that consumerism is a modern nihilistic construction.

Right View does not promote either attachment to the reified abstractions of eternalism or to the lack of value, order, and meaning of nihilism. Rather it brings us back to what can be clearly seen in experience, whether

of what is happening to and in us at any particular moment or of what we know from those we have found to be wise.

It should by now be obvious that it does matter, and matter very much, what views we hold. Integrity and good intentions are not enough: an intelligent understanding that accords with the ways things truly are is essential. The ideas we have about life, the attitudes we have to our experience, all shape the way we act for good or for evil. The long experience of mankind amply demonstrates that ideas really do count: we can see, for example, the terrible inhumanity that flowed from views in the twentieth century, whether fascist, communist, or colonialist. Much of the danger in the world today stems from the confrontation in the Middle East between incompatible views: Islamic, Jewish, Christian, Socialist, Neo-Conservative, Liberal and so forth.

Of course, views have been the basis for much good in the world, too, and today we must hope and work for the triumph of humanitarian views of all kinds. Considering the enormous destructive potential of modern technology, one could say that the survival of the world today depends upon the widespread influence of more helpful views about the nature of this life, humanity's meaning and purpose, and the responsibility that one human being has to another – and to other beings too.

Views matter because they shape our ethical lives; they also shape spiritual or religious life, in the broadest sense. Genuine spiritual growth is a possibility within life itself and can be witnessed among some followers of most religions – and of no religion, especially within the fields of art and philosophy. The problem is that, in so many cases, religions distort human growth because of their way of understanding life – because of their views, especially of the eternalist variety. It is very significant that, in the *Brahmajāla-sutta*, the Buddha's classic statement on the subject, a majority of the sixty-four wrong views enumerated are misinterpretations of visionary and meditative experience: views sidetrack higher experience and prevent it from leading to liberation. (5)

What is distinctive about Buddhism is its definitive clarity about the Path and the goal to which it is directed. The Buddha saw very clearly indeed the danger of views and the necessity of maintaining a sharp awareness of the way we think and talk about our lives, our efforts on the path, and especially our understanding of the true nature of things. The Pali texts show him to be ever alert for ideas that are harmful, or at least not helpful, whether to ethical life or the attainment of liberation. It is very striking that the Brahmajāla-sutta is the first sutta of the first nikāya of the first piṭaka of the Tipiṭaka. Wrong views lead to a distortion of human experience and, at best, prevent genuine spiritual aspiration achieving its full flowering, at worst they lead to all the evils of which human beings are capable.

Until we have seen things directly as they are, we rely upon Right Views for our practice of the Dharma. This is why study is such an important aspect of Dharma practice. We need to clear our minds of the wrong views, whether eternalist or nihilist in any of their many forms and subspecies, that make up so much of our thought and attitudes. This requires us to do quite a bit of self-examination, especially through study and discussion of the Dharma with those clearer than ourselves. (6) At the same time, we must acquire Right Views, the set of ideas about things that direct us back to how they really are and teach us first to live in harmony with others and ourselves, through ethics and meditation, and then, through Wisdom, to gain liberation from suffering.

The Buddha's 'metaphysical reticence'

The Buddha rigorously resisted all wrong views, seeing them as a 'thicket, a jungle, a tangle' in which one can easily get lost. He taught Right View as the first limb of his most basic presentation of the Path: the Noble Eightfold Path. However he was not teaching philosophy, despite what Sangharakshita says of him in his early paper *Philosophy and Religion* in

Original and Developed Buddhism - at least not speculative philosophy: if he could be described as a philosopher at all, it would be as an empirical one. He was not concerned to provide a comprehensive, rationally derived account of reality or an explanation of how and why it worked. He considered that to be a distraction from the real task. In some places, he speaks of having no view, in the sense of not holding onto a preconceived philosophical position. (7) He saw the way things are directly by his Wisdom and did not require any position from which to evaluate them. He was a thinker, however, reflecting deeply on his own experience of suffering and pointing out what it was necessary for us to know in order to get free from it.

The Buddha's thought represented a complete break from that of his contemporaries and those who preceded him in India. His teaching was quite foreign to the general Indian mentality and mode of expression, both before and after his time. Of course, he had to address some of the principal concerns of his times and to express himself in a common stock of terminology. But he rejected the speculative and metaphysical trends common in that age. He famously refused to answer four metaphysical problems posed by the wanderer Vacchagotta, dismissing them as unprofitable for gaining liberation from suffering. (8)

The Buddha scrupulously avoided all metaphysical abstraction in his presentation of the Dharma – this has been referred to as his 'metaphysical reticence'. Where he has been interpreted as abstracting (e.g. the 'unborn' of the Ariyapariyesanā-sutta (9)), it is plain that he is being poetic and should not be taken philosophically. However, it did not take long for the Indian tendency to highly abstract thought to be brought to bear on his teaching. The Dharma theory of the Abhidharma was the first move and later Mahayana thinkers went far further, culminating in the Tathāgatagarbha doctrine, with all its rich variety of forms and interpretations, some of them very complex indeed.

Those who developed such theoretical approaches may have been, in their own context and experience, making good sense of the teachings and practices they inherited to deal with problems they faced, especially those posed by Brahminical challengers; they may have been fully faithful to the spirit of the Dharma. It is possible, as Sangharakshita himself has done, to make very good and inspiring spiritual sense of some of these metaphysical constructions. However, they betray the Buddha's fundamental method – and one might say his method was itself a principal aspect of his teaching: the way the Buddha talked was as significant as what he said. This implies a fourth criterion for Right View, besides what is mentioned above: the accuracy and balance of the data, the values that are being served, and the ethical outcome. We must also consider the effect of the language we use: does it communicate either an eternalist or nihilist impression? Sangharakshita believes that quite a lot of terms used throughout the Buddhist tradition fail this test.

Sangharakshita acknowledges that he himself has employed a number of apparently metaphysical terms in his own presentations: 'The Absolute' being the most egregious example. (10) The problem is that inevitably one hears or reads terms like 'The Absolute', 'The Unconditioned', 'The Transcendental', 'The Non-dual', 'Buddha Nature', especially when capitalised, as referring to some reified metaphysical entity, real, but existing somehow apart from what can be experienced. They easily lead into views, species of eternalism, and those views will then provide the basis for action, which will easily become unskillful, since they are not in tune with the ways things truly are. Such quasi-philosophical or metaphysical terminology is to be avoided, especially in our general teaching. It should only be used where it is genuinely helpful and one can make very clear indeed that one is speaking in an entirely poetic, metaphorical, or imaginative sense – which is not easy to be sure of one's hearers having caught, however luminous one's own understanding.

In general, Sangharakshita says, the more abstract the mode of expression the less authentic it is in expressing the Buddha's teaching, and the more

concrete the more authentic. If we have to engage much mental gymnastics to make it clear that such abstractions do not refer to ontological realities, our suspicions should be aroused and we should be very wary of using them. When we read or hear terms of this kind in Sangharakshita's own work, we need to be aware of what he is intending: an imaginative or poetic evocation of the goal of the Dharma life. And perhaps we should be very cautious about imitating him in this particular way. We should stray no further into speculation than is strictly necessary for real practice of the Dharma. This was the Buddha's own direct example to us.

The danger of nihilism

The danger so far mentioned is at the eternalist end of the wrong-view spectrum. However, nihilism is as much of a danger – and perhaps a worse one in our times. How do we convey a sense of deeper meaning and purpose to life, of something that goes beyond our present range, without of course 'something' seeming to refer to a supra-experiential reality? How do we keep before us a 'transcendental object', in Sangharakshita's perhaps dangerous phrase: a higher goal of our spiritual efforts? It is essential for us to conceive and imagine such a goal, for the Dharma life is lived to go beyond what we now are. If we do not have that image before us, we cannot direct our energies to practising the Dharma. In our eagerness to avoid eternalism, we must beware of falling into nihilism. But how are we to avoid it? What then is it to which we are going beyond what we now are? How are we to talk about that?

There is not only the problem of where we are going: how are we going to get there? The Dharma life takes us beyond our narrow self-identity and its egoistically based motivations. What then is it that takes over from our normal drives, however benign? Unless one has already some abiding experience of that goal and that supra-selfish motivation, one needs a way of keeping them in mind, allowing them a convincing and inspiring presence in one's life, and aligning one's actions with them. One needs to

be able to refer to and have confidence in goal and supra-selfish motive force so they can shape one's choices in

accordance with the Dharma – one needs increasingly to sense a direction towards which one is drawn and a deeper energy that carries one to it. But how can one refer to these without suggesting a something metaphysical that truly exists?

Sangharakshita's experience of the goal and of Dharmic motivation

For Sangharakshita himself this never seems to have been a problem. From his first contact with it, the Dharma made a direct and vivid impact upon him and within him. Reading the Diamond Sutra at the age of 16, he experienced 'something ineffable' that he 'at once joyfully embraced with an unqualified acceptance and assent'. This released in him a fountain of joyous energy and gave him a sense of unbounded freedom. From then on, he was drawn forward, never doubting the direction he was taking. Increasingly he experienced a motivation arising within him that transcended himself: from the Bodhisattva Ideal, from his visualisation of Tara, Manjusri and other Buddhas and Bodhisattvas.

He had a particularly powerful experience of this supra-personal motivation after he arrived in Nagpur on 6th December 1956 to learn of Dr Ambedkar's death. He experienced himself responding entirely spontaneously to the crisis faced by the new Buddhists, bereft of their revered leader - responding with deep inspiration and great effectiveness, as if something from far beyond him was working through him. He says that, while he was giving lecture after lecture over a number of days without rest, it didn't feel as if it was him speaking. Sometimes he would not know what he was saying, 'The words would just come out of my

mouth, and I would hear them almost as if I was listening to another person; they were not preceded by thought'.

Later, when he was lecturing in Britain, he quite often felt that at a certain point in the talk something took over that was more than him. In a similar vein, he later speaks of the Triratna Order having been founded through him, rather than him founding the Order. Looking back and reflecting on his life as a whole it does seem to him that he has been driven by a wind from far beyond himself.

Sangharakshita's fundamental 'philosophical' perspective

These experiences have helped Sangharakshita make sense of the Buddha's teaching and have fuelled his contemplation of it, especially in the form of reflections on Going for Refuge to the Three Jewels, the 'spiral path', the nature of Stream Entry and the bodhicitta, leading on to ideas about the Lower and Higher Evolution. He has arrived thereby at his own particular presentation of Right View.

For him, as for the Buddha, the fundamental expression of Right View is *pratītya-samutpāda*, which is in a sense no view at all (11): it is not a theory about things but a description of what we actually can see and know about all elements of our experience. It is the middle way between eternalism and nihilism. It avoids eternalism because all is dependently arising and therefore impermanent; it avoids nihilism because it contains the possibility of a path of self-transcendence.

In its classic statement, the Buddha's fundamental insight points out that any aspect of experience we choose to examine can be seen to arise in dependence on conditions and, those conditions ceasing, itself to cease. Much follows from this. Most notably, conditionality entails, and is entailed by, the three *lakṣaṇas*: what is conditioned cannot be permanent,

cannot have substantial existence, and cannot offer abiding satisfaction. But conditionality implies also a dynamic interrelationship of all things, inner and outer. There is not merely a coincidental procession of otherwise independent, impermanent, insubstantial events. There is a connection between one event and what follows it. One set of events conditions another. From this set of events, just that set of events must emerge.

The fact of conditionality requires no theory about the precise mechanism whereby conditions and conditioned are related. It is simply what we can observe happening all around us and within us: it is just the way things really are. There is regularity or order to the chain of events. All is ordered or regulated, in the sense that, broadly speaking, from the same conditions the same effects will emerge.

Pratītya-samutpāda is, from this point of view, the general principle of ordered relationship between conditions and their effects. That principle is expressed in a vast, perhaps infinite, number of possible laws that govern the relationship between particular conditions and what they condition – although the metaphor of 'law' and 'government' here certainly implies no external agency or law maker. For instance, the 'law of gravity' simply describes a predictable regularity in the relationship between any possible larger and smaller body. It is this ordered nature of things that enables us to function in relation to them – if there was no such order, life would not be possible.

Although the fact of pratītya-samutpāda is fundamental to our survival in the most basic sense, its importance for Dharma life is more specific. Our ability to find liberation from suffering depends upon pratītya-samutpāda, not merely in that fully understanding the principle is liberation, but that liberation is possible because there are regularities or laws within the overall pattern of pratītya-samutpāda that make it so. Once we have understood and are fully convinced about the nature of reality as pratītya-samutpāda, we align ourselves with those regularities or laws that lead us

to liberation. Liberation too arises in dependence on conditions - there are regularities that govern spiritual growth and fulfilment.

The Five Niyāmas

To understand this further, we need to look at the variety of conditioned relationship. In the suttas the Buddha refers to a range of different kinds, but these are never clearly classified. That task was undertaken later and was recorded by Buddhaghosa in his commentaries on the Tipiṭaka. (12) Buddhaghosa set out five niyāmas under which all conditioned relationships can be grouped. Niyāma means 'restraint', 'limitation', or 'necessity' and, in this context, refers to categories of necessary relationship within the principle of conditionality – the five different classes or orders of regularities by which conditioned is bound to conditions.

This classification has had a major influence on Sangharakshita's understanding and presentation of pratītya-samutpāda, although he has given it his own interpretation, in certain respects different from that found in the commentaries and especially of modern understandings of them. (13) In his exposition of the niyāmas, he uses modern concepts not found in ancient India to expound the five categories and he gives some of them rather different meanings from what is found in the sources. He probably does this on the basis of Mrs Rhys Davids' interpretation. It is important to acknowledge that what we are left with is a teaching that is sufficiently different to be regarded in some respects as new, although based on the essential principle, found in Buddhaghosa, that conditionality as a whole comprises different 'orders'. Sangharakshita's analysis is, however, not at all inconsistent with the teaching of the Buddha as found in the Suttas – and, it must be said, what appears to be the import of the commentaries themselves.

Although much of the ground is quite familiar, it is worth recounting the teaching as a whole as Sangharakshita understands it, so that its full

significance as an exposition of what is the middle way between eternalism and nihilism is made plain. It is also worth spelling out so that it can be seen in the context of Sangharakshita's overall presentation of the Dharma.

Pratītya-samutpāda means that there are discernible patterns of regularity between conditions and what they condition. These patterns of regularity can be grouped into five categories – the five *niyāmas*: *utu*, *bīja*, *mano*, *kamma*, and *dhamma*.

Utu-niyāma is the sum total of the regularities found in physical inorganic matter – the subject matter of the sciences of physics and chemistry – the conditions that govern the Mineral Kingdom. It includes the law of gravity, the laws of thermodynamics, the laws governing chemical reactions, electricity, the structure of atoms, etc.

Bīja-niyāma is made up of all the conditioned relationships that pertain to living organisms – the Vegetable or Plant Kingdom, the subject matter of biology, botany, and physiology. Examples of *bīja niyāma* conditionality are photosynthesis, genetic inheritance, the circulation of the blood.

Mano-niyāma is the sum of regularities that order the Animal Kingdom, made up of all organisms that have sensory perception, studied by zoology and much of behavioural science. Here are found the processes of perception, reflexes and stimulus-response reactions, and instincts. Included may be very complex and intelligent responses, such as remarkable migratory instincts and survival strategies of apparently great cunning.

These three *niyāmas* all operate in us: regularities of conditioned relationships under these three headings govern our bodies and our sensory and instinctual intelligence. It is within these *niyāmas* that what Sangharakshita calls the 'Lower Evolution' takes place. The remaining two *niyāmas* are what make the 'Higher Evolution' possible.

Kamma-niyāma conditionality comes into play once intelligence becomes self-reflexive, capable of forming an idea of self as a centre of action and experience. It consists of those regularities that are found in the relationship between the self-conscious agent and the effects of his or her actions, whether of body, speech, or mind. The effects that emerge under this *niyāma* are of two kinds: external and internal. While it is more difficult to be certain whether or not something that happens to one is the result of one's past actions under the *kamma-niyāma*, it is relatively easy to observe the way our actions reshape the mind as it re-arises from moment to moment in this life – if not the way it re-arises from life to life (14).

Kamma-niyāma is the arena of ethics. Actions that are based upon skilful or helpful states of mind broadly tend to bring beneficial effects in the world, pleasant feedback from one's surroundings, and a greater degree of inner satisfaction and fulfilment and a deeper and enriched experience. Of course, unhelpful actions have the opposite effect, in accordance with the karmic order of conditionality. Ethics consists in according one's actions with the way things are. Ethics is natural: what makes an action ethical or unethical is inherent in the nature of things. Reality is inherently ethical.

The *dhamma-niyāma* is presented in the source commentaries as accounting for such matters as why a 'world-earthquake' takes place at each of the major stages in any Buddha's career. More recent Theravadin discussions seem to understand it as the fundamental principle of conditionality itself, inclusive of the others or as a sort of miscellaneous category to take care of whatever doesn't fit elsewhere. (15) Sangharakshita however reads much more specific meaning into it. The *dhamma-niyāma* comprises those conditioned processes by means of which Buddhas arise. These processes are represented especially by the sequence of 'positive' factors that arise at Stream Entry. It is, one might say, the stream that one enters.

Buddhahood is not a random event, nor is it given: it is gained by establishing a sequence of conditions, each succeeding one arising out of the preceding in accordance with *pratītya-samutpāda*. One attains Bodhi by exploiting regularities inherent in reality: the capacity for Enlightenment is part of the way things are.

The cyclic and progressive directions within conditionality

The *niyāmas* categorise all possible regularities of conditioned relationship and arrange them in a hierarchy of the degrees of consciousness that they support, from inorganic non-consciousness through to the fully Enlightened mind – from those under *utu-niyāma* to those under *dhamma-niyāma*. However, each is not a discrete system, but is interrelated with the others in many complex ways. Most significantly, processes within one *niyāma* may give rise to processes within another. Movement is possible from to a lower to a higher – and indeed from a higher to a lower. We can thus distinguish two trends within *pratītya-samutpāda* as a whole. There are those processes that remain on one level, moving in a constantly renewed cycle: as seen in the cycle of birth and death of any animal species or the formation and wearing away of mountains. And there are those processes that move from one *niyāma* to the next: whether upwards, as when living organisms emerge from a warm soup of amino acids (*bīja-niyāma* processes emerging from those of *utu-niyāma*); or downwards, as when a plant species dies out (*bīja-niyāma* merging back into *utu-niyāma* ones). Sangharakshita speaks of these horizontal and vertical directions within conditionality as a whole as cyclic and progressive (the possibility of progress taken as implying the possibility of regress).

The progressive trend within conditionality has two stages. At first, progression is blind – the organism does not consciously direct its own emergence in more complex and conscious forms. However, once self-awareness arises, bringing the *kamma-niyāma* into play, deliberate effort must be made if there is to be further progress. This second, conscious stage within the progressive trend Sangharakshita describes as the growth of the creative mind through spiral conditionality.

The emergence of *kamma-niyāma* conditionality, then, marks the transition to conscious development. Progress under the *kamma-niyāma* requires the conscious subordination to ethical awareness of instincts belonging to the *mano-niyāma*. If this does not happen then self-consciousness becomes side-tracked or degenerates, in accordance with the 'reactive' sequence of conditionality that is described in the twelve 'cyclic' *nidānas*. In terms of the traditional schema, this means wandering in the *dugati*, the four 'realms of misery' found in the Tibetan Wheel of Life: hell, *pretaloka*, animal realm, and world of the *asuras*; all of which represent distorted forms of self-consciousness – varieties of evolutionary *cul-de-sac*.

If ethical awareness does predominate, directing actions of body, speech, and mind in skilful ways, then consciousness emerges in more and more subtle and refined forms, increasingly expanded beyond a narrow self-reference. To complete the correspondence with the six realms schema: one then progresses through the *sugati* – the human and god realms.

The progressive possibility within the *kamma-niyāma* consists in the sequence of steps leading up to Stream Entry, variously described in tradition. In the *triśikṣā*, it is *śīla* and *samādhi*; in the chain of twelve positive *nidānas*, it is the steps from *śraddhā* up to *samādhi*. As consciousness emerges in more and more sensitive and pure forms, it becomes less and less self-referenced and it is increasingly attuned to the way things truly are. Gradually the tendency to egoistic clinging weakens enough for a new process to come into play: progress in accordance with

the dhamma-niyāma, beginning with the arising of prajñā or yathābhūta-jñānadarśana, at Stream Entry, and continuing on to Buddhahood.

This dhamma-niyāma process develops naturally in accordance with its own inner dynamic, each stage emerging by inherent momentum at a higher level out of the one that precedes it and it is now irreversible. In the case of the four lower niyāmas, all directions are possible: there may be a cycle of conditions or else conditions under the next niyāma may emerge – or there may be a degeneration, in which the higher processes disappear. Under the dhamma-niyāma, there is only progression from higher state to higher still – the dhamma-niyāma is pure progression.

The sequence of conditioned arisings, categorised under the dhamma-niyāma, transcends self-consciousness, just as self-consciousness transcends instinctual consciousness, and develops within the individual independent of egoistic volition, spontaneously unfolding in more and more rich and satisfying forms. It is now the chief motive force of the one in whom it flowers, increasingly replacing the old self-referent willing, however refined. There is still a motivation, but it does not come from the individual will and it does not merely serve the interests of that individual. Considered from this point of view, it is the bodhicitta, a supra-personal, altruistic motivating force – which is why Sangharakshita translates bodhicitta as the 'Will to Enlightenment', drawing out this aspect of its character. It is felt as a will from beyond one's own will, that carries one onward and upward, at this stage, without any personal effort. One's choice, under what remains of kamma-niyāma, is to align oneself with it, to cooperate with it.

The niyāmas and evolution, lower and higher

The progressive trend in conditionality runs through all the niyāmas. When the appropriate conditions arise within each niyāma, processes under the next niyāma emerge. Physical and chemical processes of the utu-niyāma provide the basis for the emergence of bīja-niyāma processes: living organisms are made up of and emerge from physical and chemical processes. Sense awareness and instinct, operating under the mano-niyāma, emerge when the organic processes of the bīja-niyāma provide the necessary conditions. Sensory awareness and intelligence are the basis from which self-consciousness emerges and the kamma-niyāma comes into effect. Conscious ethical growth, in accordance with the kamma-niyāma, provides the conditions for the emergence of the self-transcending processes of the dhamma-niyāma.

Sangharakshita sees this progression as a continuous sweep, which he connects with the idea of evolution. However, a caution is required here. Sangharakshita's usage does not imply any particular theory of evolution, far less any kind of materialist epiphenomenalism: the doctrine that consciousness is simply a bi-product of physiological processes. That, of course, is a view, and a nihilist one at that. We are rescued from views by the Buddha's Right View of pratītya-samutpāda, which avoids all theorising about the processes around us and in us. It merely describes what we can observe: regularities that enable us to say, 'In dependence on this, that arises', without begging any question as to why or how.

This theoretical agnosticism – an example of the Buddha's 'metaphysical reticence' – applies as much to what Sangharakshita calls the progressive or spiral order of conditionality as to the merely cyclical or reactive. The emergence of more complex and sensitive processes out of simpler ones, leading to the arising of the self-conscious individual and then to the

arising of higher states of consciousness, is one that can be observed in the evidence all around us, if we include the reports of 'the wise'. Why it happens or what drives it is not a question the Buddhist needs to answer. Indeed, an answer would almost certainly not be profitable in terms of the leading of the Dharma life, and would very likely involve mistaken views about things that would hamper or block one's progress on the Path. (16) All we are required to say is that we can observe, directly and by reliable report, regularities in the world around us and within us that do enable a progression from simpler to more complex and sensitive organisms and onward to higher human states, if not further.

Sangharakshita, then, connects the progressive trend in conditionality with the idea of evolution but he does not consider that equation as indispensable to his particular presentation of the Dharma, especially since he is well aware that some people find it off-putting. He makes the connection to take advantage of an idea that is familiar to many people already, giving them a broad image of development, but also to help make more sense of spiritual life by putting it in a wider context. If we can see the progressive trend at work throughout nature, we can recognise the continuity of what we are ourselves attempting to do as Buddhists with what is happening in the life all around us. The process of human development is a natural one.

With that caution firmly in mind, let us see how Sangharakshita connects the idea of evolution with the progressive trend in conditionality and with the *niyāmas*. He speaks of an evolution of consciousness, with four phases:

First, a phase of blind evolution of sense or instinctual consciousness by species, which he calls the Lower Evolution, from *utu-niyāma* to the emergence of self-awareness and therefore of the *kamma-niyāma*;

Second, a phase of voluntary growth in self or moral consciousness under the *kamma-niyāma*, which constitutes the Higher Evolution of the

individual in its lower phase, including all the stages from the emergence of reflexive consciousness to the first arising of *prajñā* at Stream Entry;

Third, a phase of the development of transcendental consciousness, unfolding spontaneously independent of individual volition once the stream has been entered under *dhamma-niyāma* processes – the Higher Evolution in its higher phase;

Fourth, a phase in which Enlightened consciousness flowers more and more richly. Here the *dhamma-niyāma* processes unfold completely beyond the other *niyāmas*. While a Buddha is alive and has a body, the three lower *niyāmas* still operate – however the *kamma-niyāma* has no relevance here, since there is not even a trace of self-attachment. Once *Parinirvāṇa* is attained at death, there is only *dhamma-niyāma* and we have no categories by which to describe what 'happens' – and this was one of *Vacchagotta's* questions that the Buddha said could not be answered by any of the categories of our thought. Here we enter a mystery.

Cosmic Going for Refuge

This progressive sweep clearly has a different character in each phase, as each is dominated by a different order of conditionality. However, there is a common element all the way through: there is an upward momentum, lifting on to the next level. We have most direct understanding of that momentum as we experience it within ourselves – in the second phase, that of voluntary growth. We feel a definite inner urge to go beyond ourselves as we now are to something more: there is a combination of disillusionment (*saṃskāra-duḥkha*) with our present experience, a sense of being drawn towards something further (*śraddhā*), and a commitment to move towards the highest goal we can see. This all finds expression in the Buddhist context in the act of Going for Refuge to the Three Jewels.

In the third phase, that of transcendental development beyond Stream-entry, that momentum no longer depends upon our conscious effort: it is experienced as a current carrying one along or a will beyond one's own, guiding one's actions – in its altruistic form, the 'Will to Enlightenment', the bodhicitta.

The motivating force operating in the fourth phase defies description, but leads to conduct that is unfailingly beneficial. Presumably, the Jina Amoghasiddhi embodies the 'motivation' of the Enlightened mind: he embodies the transcendental counterpart of the skandha of saṃskāra or volition, he is the head of the Karma family, his Wisdom is the Action Accomplishing, and his name means 'unobstructed success'. Sangharakshita says in his seminar on the Tibetan Book of the Dead, '...the action of Amoghasiddhi represents something subtle and even esoteric. It's not just action in the ordinary, crude, obvious sense. ... it works in "unknown ways"! This is perhaps the nearest we can get to the momentum here: an unfailing creative force that moves mysteriously to accomplish the benefit of all.

But what of the first phase? What is the momentum that carries the evolving organism on to the next level? Something analogous to volition is observable in living organisms: a drive or urge of an instinctive kind, whether for survival or reproduction, is the precursor of what emerges in us as our own will. Extended far enough in favourable enough conditions, that instinctive urge or drive transcends itself, even one might say fulfils itself, in self-consciousness volition.

At lower levels still, biological, chemical, and physical processes cannot be characterised even as drives or urges in anything but the most poetic sense, but they still have a momentum that, given the appropriate circumstances, leads to the arising of an organism with sense-intelligence. It is interesting to note that the translation of the Atthasālinī, one of the texts that refer to the niyāmas, has 'caloric order' for utu-niyāma and this seems to be the usual understanding of it. In Abhidharma theory, heat is the dhātu or

element that brings about change and transformation. This points to the inherent momentum even in physical and primitive organic matter. We thus have a dynamic principle that is represented by 'heat' at the most basic levels, by instinctive desire at the animal level, by will at the level of the human being, and by bodhicitta at the level of the Stream-entrant.

Looking at things in this way brings to mind Schopenhauer's notion of Wille, which Sangharakshita acknowledges may have influenced his own thinking. Could the dhamma-niyāma itself be the progressive momentum, driving the whole evolutionary process, finding its unstoppable expression at Stream Entry and finally unfettered at Buddhahood? There are ways of reading the source commentaries that could support this. However, engaging in this, so tantalising, area we stray dangerously close to a theory of evolution – in other words, to a view. Pratītya-samutpāda relieves us from that danger by enabling us simply to state what we may observe: in dependence on this level, that arises. (17)

Sangharakshita sees the progression as a continuous momentum, manifesting on higher and higher levels, finding its full expression once the dhamma-niyāma comes into play. He thus dares to speak poetically of a 'Cosmic Going for Refuge', a phrase very much open to misinterpretation, being sometimes taken, whether in mistaken excitement or equally mistaken dismay, to imply somehow a conscious intention on the part of the Cosmos. In his understanding, it refers simply to a momentum that can be seen at every level of evolution, from the merest atom to the full flowering of Bodhi. At every level the possibility exists of moving to a higher – there is the possibility of 'self-transcendence', to use terminology found elsewhere in Sangharakshita's work. It is this always possible upward momentum that is the Cosmic Going for Refuge, no more and no less.

If this terminology, and the allied language of Evolution, Lower and Higher, has any value at all, it is that it brings out the continuity of this progressive trend, and therefore the continuity of our own efforts upon the Path with processes that occur naturally all around us, as well as with the

forces that move within the Buddha's own mind. What one feels as an urge within oneself is not merely accidental. It is a trend, even a momentum, within things that now emerges in one's own consciousness. The universe cooperates with you in your efforts to follow the Path – or, rather, your own conscious efforts cooperate with the evolutionary trend in the universe.

Understanding this brings an attitude essential to following the Path: a humble and confident openness to processes that are far larger than one's own small selfhood. This disposition is indispensable – even if one does not take to the terminology of evolution or finds the phrase 'Cosmic Going for Refuge' too problematic.

Faith in the progressive trend

Whether in these terms or not, the recognition of the progressive trend within *pratītya-samutpāda* is essential to leading the Dharma life. We need to be confident that it is possible to go beyond our present level of consciousness and to realise fully that it can only be done by creating the conditions out of which new levels emerge. Without that confidence and understanding, we will not apply ourselves to assembling the necessary conditions.

First, we need to be convinced that there is a *kamma-niyāma*, a karmic order of conditionality. Only when we have that faith will we make an effort to create the conditions for our further growth. We will practise *śīla*, acting in ways that are helpful to ourselves and others, in accordance with the Precepts; we will develop wholesome states of mind, through *samādhi*; and we will gain as clear an understanding of the Dhamma as we can, through cultivating *śruta-*, *cintā-*, and *bhāvanā-mayā-prajñā*. These efforts will bring higher and richer states of consciousness into being and will bring us into increasing harmony with the way things are.

Then, we need to have faith that there is a *dhamma-niyāma*, a dharmic order of conditionality. Only then will we be confident that we can let go of our selfhood and give up our individual volition. We will systematically disabuse ourselves of the illusion of a fixed self and will deliberately let go of our clinging onto it, through the practice of *prajñā* or *vipaśyanā* meditation. This will create the conditions in dependence on which the spontaneous stream may emerge within us, carrying us on to Buddhahood.

This is the fundamental faith we need in order to lead a Dharma life: a belief in the karmic and dharmic orders of conditionality. There is no need for us to believe in metaphysical realities or agencies outside experience – there is no need for eternalism. But that lack of any eternal being or force need not imply a nihilistic sense that there is no meaning or order or direction to life. The faith we need for Dharma life arises out of what we can establish through clear logical analysis and validate at every moment in our experience: everything arises in dependence on conditions. Within that conditioned arising is a progressive possibility: this again we can verify in our observation of nature, as regards the lower *niyāmas*. As regards the *kamma-niyāma*, we can recognise its force in our own lives: we can feel within us the power of our own urge to develop and can witness how skilful action brings a progressive change in our own consciousness. If we do not have our own direct experience of the *dhamma-niyāma*, we can refer to our knowledge of the Buddha and his enlightened disciples down the ages, for the Buddha exemplifies, even embodies, the dharmic order of conditionality. Reading about the Buddha and other great heroes of the Dharma, studying their words, insofar as we can, strengthens our conviction that there is a *dhamma-niyāma* that we can align ourselves with, so that we may attain freedom from suffering.

The niyāmas and the system of meditation

If we have that faith in the progressive trend within reality, especially in the form of the kamma- and dhamma-niyāmas, then we will be able to practise the Dharma wholeheartedly. We will align ourselves with the progressive trend by assembling the conditions that will move us on from level to level. This is what we may methodically do by following Sangharakshita's System of Meditation, with its four progressive stages and fifth 'stageless' stage, which is the framework for the Triratna Community's approach to meditation. The System works with all five niyāmas, bringing us into a relationship with each of them that will allow the progressive or spiral kind of conditionality to unfold through us. Although it is termed the System of Meditation, it is really much more than that and encompasses the stages we must go through in all aspects of our lives.

The Stage of Integration grounds us in our awareness of utu-, bīja-, and mano-niyāmas as we directly encounter them. It begins with basic mindfulness of the body, through kāyānupaśyanā and vedanānupaśyanā. Without that mindfulness of bodily sensations and feelings, consciousness will be distorted and unreal, to some extent, and therefore unable to evolve in a balanced way. Integration here includes such issues as taking proper care of one's body, as the vehicle of one's further evolution. If one does not look after the health of one's body, a bundle of conditioned arisings under the first three orders of conditionality, it will cause many hindrances to one's practice of the Dharma.

Integrating mano-niyāma energies is even more demanding than mindfulness of the body. The instincts and conditionings that form our basic mental make-up are more elusive and can be very complex. Yet, if one does not know, to some extent, one's own particular nature, the mano-

niyāma conditions as they manifest in oneself, one's efforts will constantly be undermined. We need to be aware of the instinctual demands of our animal nature, if it is not to dominate us, in one way or another. We need to recognise the influence upon us of our own family and cultural conditioning in shaping our responses under mano-niyāma. Again, we need to have some understanding of our particular character type, our own mental 'physique', which we have quite independent of our own choices. Coming to terms with one's own nature and conditioning in this sense is a major part of early spiritual life. All of this is value neutral – no blame attaches to us for our basic physique, our particular character shape, or our background and childhood experience. However, to be karmically responsible, we need broadly to understand ourselves from these points of view, so that we can act in ways that are skilful, taking into account who we actually are. All this is the task of the Stage of Integration.

The Stage of Positive Emotion works especially with the kamma-niyāma. This means trying to be ethical, so that one's actions, guided by the Precepts, are more and more helpful to oneself and to others. It also means addressing underlying motivations by deliberately cultivating helpful intentions – skilful mental states – through the practice of meditation. Included also is genuine communication and friendship, especially in the context of Sangha. These efforts of śīla and samādhi will gradually bear fruit under the law of Karma. One will experience deeper and richer states of consciousness emerging – not merely at the time of meditation. One will have a more abiding sense of satisfaction and self-confidence, one will feel a deeper harmony with others and a stronger sympathy, one will have a more subtle aesthetic sensibility, one will dwell more frequently in dhyana. If that is not our experience it is because we have not set up the conditions for it, through integration and positive emotion – we have not yet worked sufficiently with the lower niyāmas and with the kamma-niyāma.

The kamma-niyāma comes into play when self-consciousness arises. Working with the progressive possibilities in the kamma-niyāma requires us to have a sense of ourselves as responsible ethical agents. We must be

capable of standing apart from the flow of our experience and identifying a self that owns the experience and that is capable of choosing to act skilfully rather than unskilfully. This self-reflexiveness is initially quite crude, involving a rather rigid sense of ourselves as something real and separate. One of the consequences of development under the kamma-niyāma, as we practise the Stage of Positive Emotion, is that the sense of self becomes more flexible and interpenetrates more sympathetically with the world around us. However, that self-sense still rests upon a deep quasi-instinctual illusion that must be transcended. Although the idea of self is essential if one is to work with the progressive trend in the kamma-niyāma, it is simply an idea, limited and ultimately limiting. We must give it up, so that a new order of conditionality may take over.

The dhamma-niyāma functions beyond our willing, so we must renounce the illusion of an independent self if it is to manifest within us. This is the function of the Stage of Spiritual Death. Through practices like the Contemplation of the Six Elements, we deliberately see through and give up our self-identity. (18) If we have created a sufficiently refined and sensitive consciousness through developing conditions under the kamma-niyāma, then this renunciation of fixed self-identity creates the space within which the dhamma-niyāma may function spontaneously through us.

The Stage of Spiritual Rebirth trains us to 'revere and rely upon' the dhamma-niyāma completely, resting in it as what unfolds within us when we give up our self-attachment. It means allowing a new supra-personal motive force to operate through us, now that we have relinquished self-referent willing. The most effective way of practising here is to enter the world of archetypal imagination, especially through the visualisation of Buddhas and Bodhisattvas. We feed our illumined imaginations with archetypal figures that embody the dhamma-niyāma and thereby train in submitting ourselves more and more willingly to the movement inherent within reality that leads on to Buddhahood and beyond.

The Stage of No Practice, in which we 'just sit', is undertaken in parallel with each stage of the System of Meditation. At each stage it has a somewhat different significance, but one could speak of it as allowing the evolutionary trend to unfold naturally within one, without any effort to bring anything into being. The effort here is to stay awake to the processes of one's own mind, with a deep confidence in the progressive trend in reality as one senses it within oneself, however dimly.

The Buddha as the focus of faith

The Dhamma life, exemplified here by the System of Meditation, depends on faith in the progressive trend in conditionality, especially as manifested in the kamma- and dhamma-niyāmas. One must have confidence in the mechanism, so to speak, that makes progress possible if one is to exert oneself on the Path and overcome its many obstacles and difficulties. But that is not enough. Even that faith is not sustainable unless there is some focus for one's devotion, some higher object for one's aspiration, to which one can look up and that one can revere. (19) If there is no such higher devotional object progress must appear as a progress in self – which is really no progress at all. Progress is, in the end, progress in self-transcendence. For real progress to be possible, whether at the level of kamma-niyāma or of dhamma-niyāma, there must be a giving up of self to something beyond self that one serves and depends upon. (20)

Sangharakshita sees the historical Buddha as the central focus of devotion and believes that we should keep him very much at the centre, not allowing other figures to usurp his place, if we are to preserve the integrity of the Dharma. All other Buddhas and Bodhisattvas have their meaning through him: they are imaginal explorations of the Buddha's inner nature, personifications of his Enlightened qualities. All the figures on the Triratna Community's Refuge Tree, devised by Sangharakshita, achieve their significance through Sakyamuni. (21)

This is not merely a question of respect for our great human guide and teacher. If we are truly to give ourselves to something it must be more than human. The Buddha attained and came to embody something that went altogether beyond our human understanding. For this reason, Sangharakshita provocatively suggests that we should see the Buddha as the Buddhist God – the 'God who did not create the universe!' (22) This ironic proposal challenges the humanistic interpretation of the Buddha, inviting us to recognise that he has 'gone altogether beyond' and dwells in a sphere to which we have as yet no direct access. Devotion here implies something of awe – of the sacred or numinous.

Devotion begins where rational understanding falters. Faith in the Buddha Sakyamuni, as our ideal and the fulfilment of the progressive trend in conditionality, takes over where rational explanations run out. Right View in the form of *pratītya-samutpāda*, understood in terms of the two trends and the five *niyāmas*, gives us the understanding we need to follow the Path. But it offers little by way of explanation: why does one thing arise in dependence on another? What is the driver of evolution? Especially it gives us no grasp on what lies beyond the merely human. What is the nature of a Buddha's experience, especially after his *Parinirvāṇa*? Sangharakshita has been intrigued and inspired by the *Gāṇḍhāra-sutta*, in which we find that even the Buddha feels the need to revere and rely upon something, and sees that it is only the Dharma that he can worship. Clearly here Dharma is not just his own teaching, but it must be something more than a principle, for one can scarcely revere a principle. What is it that the Buddha relies upon? (23)

We must accept the limits of rational understanding and beware of terminology that appears to explain what is inexplicable, inevitably falling into the reified absolutes of eternalism. We must also not get trapped into a nihilistic dismissal of all meaning and value because we've reached the limits of reason. Buddhism invites us to accept that the Dharma transcends our rational understanding. (24) It has no 'mania for explanation', Sangharakshita says. Certainty is bad for you, spiritually speaking, whether

about one's own experience or about the nature of things: there is wisdom in insecurity. (25) The Bodhisattva stands on a position that is devoid of a support, as the *Ratnaguṇasamāyagāthā* has it. One must accept that there is a mystery beyond what reason is capable of telling us. 'Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.' (26)

The fact that reason has limits does not mean that one cannot approach or enter that mystery, but one must do so with another faculty than that of reason. That faculty is the spiritual imagination that transcends reason, using the language of ritual and devotion, of poetry and art, of symbol and archetype, especially in the form of the visionary Buddhas and Bodhisattvas of the *sambhogakāya*. (27) The Buddhas and Bodhisattvas take us into the depths of who the Buddha is, giving us some imaginative glimpse of and relationship with his Enlightenment.

Sangharakshita suggests that the need to give some content to what it was that the Buddha 'revered and relied upon' was fulfilled in the *Sukhāvatī-vyūha-sūtras* by the image of the Buddha Amita, the Buddha, so to speak, beyond the Buddha. What even the Buddha reveres cannot be merely a body of teachings, nor yet simply a principle, yet it cannot be some kind of eternal Creator-god. However, we misunderstand it if we think of it as impersonal – as Sangharakshita says, if we see it as impersonal it will 'feel' sub-personal to us, since our ordinary experience only deals in the categories of personal and sub-personal (if you like, the *kamma-niyāma*, on the one hand, and the *utu-*, *bīja-*, and *mano-niyāmas* on the other). Sangharakshita says in *The Three Jewels*, 'The dharmakāya is not impersonal in the sense that it utterly and completely excludes personality, for that would be to identify it with one of two opposite terms, whereas the truth of the matter is that, being non-different from Absolute Reality[!], the dharmakāya transcends all opposites whatsoever.' (28) Insofar as it is almost impossible for us to consider anything that is not included in one or other of these two opposites, it is more accurate to think of – or, better, imagine – the object of the Buddha's reverence as supra-personal, rather than either personal or impersonal. That is what the

figure of the Buddha Amitabha represents: the eternal Buddha to whom even the historical Buddha looks up. His image is food for the illumined imagination, which must take over and continue where reason has flown as high as it may.

But symbols and archetypes are multivalent. Even these visionary figures are capable of misleading, unless they are linked to a clear expression and understanding of Right View – after all a suicide bomber may be inspired by an archetype.²⁹ Sangharakshita considers that all Buddhist archetypes need to be anchored in the image of the historical Buddha, who is the enunciator of *prāṭītya-samutpāda*. The full meaning of the archetypal Buddhas and Bodhisattvas can only clearly be recognised if they are seen through the Buddha Sakyamuni, whose inner reality they represent and from whose historical personality they have emerged.

For Sangharakshita the figure of the historical Buddha is the key. Instead of resorting to abstractions, we should focus on his life and teaching, to give us the confidence and courage we need to practise the Dharma, without danger of falling into views. (30) We can plunge more deeply into the mystery of his Enlightened nature by contemplating and worshipping the archetypal Buddhas and Bodhisattvas, which embody his inner character, thereby engaging our uplifted imaginations, beyond mere reason and emotion. The Buddha Sakyamuni exemplifies the Path, as well as embodying the process inherent in reality that makes Buddhahood possible. When we contemplate the Buddha, we hold before us the fact that the progressive potential of conditionality is always present and actualises whenever we choose to set up the conditions in dependence upon which it unfolds. Right View consists in seeing this clearly, without the eternalism of reified abstractions or the nihilism of a meaningless and valueless universe. This is the fundamental 'philosophical' position of the Triratna Community, insofar as it follows Sangharakshita's particular presentation of the Dharma.

Notes

1 Endnotes are of two kinds: details of references in the text and additional comments on points raised. These latter are not essential to following and understanding the argument, but are often points Sangharakshita made in our discussions that did not fit the main flow of the piece, but seemed too valuable to lose altogether. Some are simply my own reflections. I suggest that they are only referred to on a second reading.

All translations from the Pali are by Bhikkhu Bodhi.

In this connection, Sangharakshita quotes a very interesting saying of William Blake's,

'Everything possible to be believed is an image of truth'.

He says of himself, 'If I read Schopenhauer, I become a Schopenhauerian; if I read Plotinus, I become a Neoplatonist.' He says that he empathises first and later engages his critical faculties. This is also true of Buddhist teachings.

2 There is another factor to be born in mind looking at his exposition of such teachings.

Sangharakshita was giving his account on the basis of the scholarship available in English at the time. Buddhology has developed very greatly in the last 50 years and quite a lot is now known about, for instance, the origins of the Mahayana, the teachings and development of the Yogacara school, or even the evolution of the Pali Canon that was not recognised when he was giving some of his lectures and seminars on such topics. We must then take into account the most recent and well-established findings of modern scholarship on philology and textual history, as well as

Sangharakshita's purpose and attitude in speaking about Buddhist traditions.

3 See Brahmajāla-sutta, DNI.3.32: The Buddha speaks of each of the views as being 'merely the feeling (vedanā) of those who do not know and see...' and then traces the nidānas back from vedanā.

4 See especially the Kaccānagotta-sutta, SNI2.15.

5 DNI

6 The Buddha speaks of straightening out views (ditṭhi ca ujukā), together with completely purifying morality, as 'purifying the starting point of wholesome states', which is the basis for the practice of the satipaṭṭhānas. SN47.3.

7 e.g. KN.Sn.IV.8&9.

8 MN72: Aggi-vaccagotta-sutta.

Later tradition, especially that initiated by Nagarjuna, demonstrated that it was not simply that he would not answer because it was not useful to do so, but that any possible answers would lead to self-contradiction: it was the questions themselves that were the problem, because of the assumptions on which they rested.

9 MN26.12.

10 At the time, Sangharakshita had, of course, his own justification for his usages, although he would not employ many of them now. He has, for instance, often been called to account for his use of 'The Unconditioned', especially in relation to Nirvana, whilst also asserting that Nirvana arises as the expository endpoint of a conditioned process. He acquits himself brilliantly by distinguishing between spatial and temporal metaphors and

between doctrinal and methodological viewpoints. Nirvana, viewed from the perspective of one who has attained it, is unconditioned (or more accurately 'unconfected', a more etymologically correct translation of asaṃskṛta) in a spatial sense, insofar as it is 'impartible', not made up of anything. However, from the point of view of one setting out to attain it, it is conditioned, insofar as the experience of Nirvana arises at the end of a temporal sequence of conditionally arising states.

Significant as this may be, it is perhaps not necessary to engage with the term in this way at all. In the Suttas, the Buddha in all cases but one, and that probably a late addition to the canon, uses 'unconditioned' to mean unconditioned by something in particular – usually greed, hatred, and delusion. That usage seems to have been turned by later followers into an abstraction. Sangharakshita inherited that abstraction and made good sense of it. (For asaṃskṛta [asaṃkhata] in the Suttas, see SN43: Asaṃkhataṣamyutta. For the exception see ANI52. With thanks to Sagaramati, who has rightly been emphasising this point for many years!)

A similar movement from non-metaphysical usage in the Sutta-Piṭaka to a metaphysical one in the Abhidhamma and the commentaries can be seen in the understanding and interpretation of the term Nibbāna. It begins as a metaphor, 'becoming cool', for a 'psychological' experience, and gradually acquires metaphysical significance.

11 It is not a view in the sense that it is a description of the fundamental characteristic that can be recognised in all things, rather than an all-inclusive reality, so to speak, containing all things.

12 In the Atthasālinī, Buddhaghosa's commentary on the Dhammasaṃgaṇi of the Abhidhamma Piṭaka (see the English translation, The Expositor, p360), and in his commentary on DNI4.1.17, Mahāpadāna-sutta.

13 Sangharakshita first learned of the five *niyāma* from the writings of the British scholar, Mrs Caroline Rhys Davids, for whose sharp eye for significant detail we in the Triratna Community owe a considerable debt of gratitude. See Buddhism, Mrs Rhys Davids.

Interestingly, Dr Ambedkar also shows knowledge of this little-known schema, perhaps also getting it from Mrs Rhys Davids. He uses it especially to show that caste has nothing to do with karma. The Buddha and His Dhamma, BkIII, part 3, Section 6: To believe that Karma is the instrument of Moral Order is Dhamma.

14 There is glimpse here of the very complex interrelationship between the *niyāmas*, for the *kamma-niyāma* brings its effects partly through the lower *niyāmas*. There is much more to be said about this, and about the passing of karmic effects from one life to another through the other *niyamas*, as well as about the *dhamma-niyāma* in relation to the rest.

15 See The *Niyāma Dipani* (The Manual of Cosmic Order) by Mahathera Ledi Sayadaw, available at <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/ledinyama.htm> #5foldniyama.

16 This is a point the Buddha makes again and again. For instance, he urges his disciples not to 'reflect upon the world', i.e. its origins and functioning, because it is 'not beneficial, irrelevant to the fundamentals of the holy life, and does not lead to revulsion, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to *Nibbāna*'. What he encourages us to think about is the Four Noble Truths: how to end suffering. SN56.41.

17 See also Sagaramati's significant paper, Two Cheers for *Taṇhā*.

18 Sangharakshita stresses that it is important not merely to see through, but actively to renounce, otherwise insight does not penetrate deep into experience. The affective and cognitive aspects of delusion are closely

intertwined, but it is easy to fool ourselves that we have seen through, when we have merely made an intellectual adjustment of a self-flattering kind.

19 It is this point that I believe Dr Ambedkar is making when he insists that Morality (which he equates with Dhamma) must be 'sacred'. He argues that, without that sacred awe, most people would revert to self-interest and therefore to the non-morality of the most powerful. No doubt in the Indian context 'sacred' (*pavitra* in Hindi) requires no explanation, but it is the sense of something beyond human understanding that is of sublime, awe-inspiring, and overwhelming power and splendour that commands our reverence and devotion. The Buddha and His Dhamma, Bk IV, part 1, sect. 6: Mere Morality is not Enough. It must be Sacred and Universal.

20 This is necessary at any time, but is all the more necessary because of the prevailing nihilistic materialism of much of modern culture and the widespread ethos of self-fulfilment – the fulfilment of a self bounded within one life alone.

21 Sangharakshita has, of course, recently been tidying up his way of understanding the Triratna Community's Refuge Tree – another example of the unfolding of his own teaching. He now sees the Refuge Tree as essentially about Going for Refuge to the historical Buddha, Sakyamuni. The Teachers of the Past are not on the Tree as Refugees, but as 'great Buddhist spiritual heroes', followers of the Buddha, whom we may respect very highly even though we should not accept their teachings uncritically. The Teachers of the Present represent Triratna Community's immediate spiritual background, and again are not objects of Refuge. Both Teachers of the Past and Present are of course worthy of respect – Sangharakshita now calls the Tree the Tree of Refuge and Respect. All the other figures, together with those members of the Triratna Order meditate upon in *sadhana* practice, are Archetypes of Enlightenment. When we Go for Refuge to them as Archetypes of Enlightenment, we are in reality Going

for Refuge to Sakyamuni, because it is through him that we know of the Enlightenment of which they are personifications.

Milarepa and Padmasambhava are, incidentally, rather problematic since they appear on the Tree as 'spiritual heroes', but in their respective sadhanas as Archetypes of Enlightenment – essentially because their historical and archetypal characters are distinguishable.

Sangharakshita is here making some very important points that may appear a little surprising. They merit much fuller treatment. The main issue is the need to recognise and maintain Sakyamuni's central place in the Buddhist life, as the intersection of the historical with the supra- historical. Maintaining his central place is vital to the future unity of the Triratna Order – and indeed to the future of Buddhism worldwide – but also to preserving the balance of clear understanding and imaginative inspiration, which can only be united in his figure.

22 It seems that when Christian missionaries first arrived in Thailand they found there was no word for God in Thai – so they coined the phrase 'The Buddha Who Created the Universe'. Sangharakshita rather mischievously proposes calling the Buddha, 'The God Who Did Not Create the Universe!' This is not entirely far fetched. The notion of God has three principal aspects: creator, keeper of the moral order, and ideal. For Buddhists the question of creation does not arise. Buddhists do not require any cosmic agency to reward and punish since the moral order is natural, structured into reality in the form of kamma-niyāma conditionality. However the Buddha is our ideal and embodies the goal of our spiritual life. It is because of him that we have encountered the Dharma at all in this life. He therefore, in that respect, fills for us the place of God in the theistic religions and we should not deprive ourselves of the opportunity to feel devotion because we are squeamish about God – even if we do not, no doubt for very good reasons, adopt Sangharakshita's ironically suggested terminology!

23 In the Gāraṇa-sutta, the Buddha, immediately after his Bodhi, recognises that not to 'revere and rely upon' anything is a source of suffering. He realises that there is no one alive to whom he can look up or depend upon, so he decides to dwell revering and relying upon the Dharma. SNI.6.2.

Sangharakshita wondered what went through Bhikkhu Bodhi's mind as he translated this remarkable sutta, which seems not to have excited much comment in Theravada tradition. It opens up quite a mystery that even the Buddha must 'revere and rely upon' something.

24 'It is enough to cause you bewilderment, Vaccha, enough to cause you confusion. For this Dhamma, Vaccha, is profound, hard to see and hard to understand, peaceful and sublime, unattainable by mere reasoning, subtle, to be experienced by the wise.' Aggi-vacchagotta-sutta, MN72.18.

25 This should apply to our thinking and talking about our own spiritual life also. We should not prematurely try to force whatever arises in meditation, for instance, into the straitjacket of Buddhist terminology, applying traditional labels as a way of saying what happened. Nor should we try to calibrate our experience, fitting it into one or other hierarchical schema. We should simply forget traditional categories, Sangharakshita says, and, if it is genuinely helpful to speak of what happened at all, we should simply describe as best we can the 'raw' experience. In many cases, 'claims' are innocently made through inadequacy of expression and understanding, seizing upon the nearest label that seems appropriate.

26 Ratnaguṇasaṃcayagāthā, II.3; Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, proposition 7: the closing words of the work.

27 In our discussions, Sangharakshita remarked on the way in which The Awakening of Faith in the Mahāyāna, a Chinese work attributed apocryphally to Asvaghōṣa, first attempts some very complex metaphysics to explain conundrums posed by its own presuppositions and then takes

refuge in a poetic image to make its point: the mutual perfuming of saṃsāra and nirvāṇa. The image communicates something of real spiritual significance, which Sangharakshita has found very appealing, whilst the philosophical arguments seem irrelevant, and even dangerous. Similarly Sangharakshita considers that Plato is at his best when he communicates through myth, such as the myth of the cave in *The Republic* and Diotima's teaching about the divinity of Love in *The Symposium*.

Incidentally, Sangharakshita commented that *The Awakening of Faith* finally resorts to an exposition of the ten precepts, the law of karma, and śamatha and vipaśyanā - because in the end that is what it all comes down to: you have to practise the Dharma.

28 (Part I, sect. 5)

29 A quick search of websites referring to figures from the Buddhist archetypal pantheon will turn up many references that have nothing to do with the Dharma. One will find Buddhist figures put to all sorts of New Age, esoteric, or psychological uses – often with great authority and conviction.

30 Sangharakshita suggests that members of the Triratna Community should make far more use in teaching and practice of the Jātakas, especially the canonical ones, since these present the long struggles over many lifetimes that preceded the Buddha's Enlightenment. This gives us perspective on our own spiritual efforts, both in terms of the magnitude of what is to be done and of the wonder of it. The stories illustrate his 'taking the lead' in lifetime after lifetime, whether as a great king serving his people or as a sage who brings the decisive wisdom that saves the situation. This offers an inspiring example of what is to be done.



Deze tekst is gebaseerd op gesprekken die Subhuti had met Sangharakshita. “Ik heb de gedachten over de aard van Juiste Visie van Sangharakshita beschreven. Ik heb geprobeerd aan te tonen dat Pratitya Samutphada geen theorie over de werkelijkheid is maar een beschrijving van de geconditioneerde relaties waarvan we kunnen zien dat ze ten grondslag liggen aan alles ...”

Dit boekje bevat zowel de vertaling als de originele tekst.

de 3 juwelen

www.de3juwelen.org