

Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [VU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Mục Lục

- [00]** Danh Sách Các Bảng
Lời Tựa
Khái Lược Về Tương Ứng Tập Hợp
Chữ Viết Tắt
Giới Thiệu
- [01]** **1- Khái Niệm về Khandha**

Nguồn gốc lịch sử và sự phát triển của chữ Khandha
Năm Tập Hợp và kinh Dhammacakkappavattana
Pañcakkhandhā và Pañcupādānakkhandhā
- [02]** **2- Rūpakhandha**

Bốn Yếu Tố Chính (Mahābhūta)
Các Yếu Tố Vật Thể Phụ (upādārūpa)
Ba Loại Vật Thể
Sự Phân Loại Chi Tiết Hơn Về Vật Thể
Hậu Ý Của Các Sự Phân Loại Ấy
Tương Quan Giữa Rūpakhandha và Paṭiccasamuppāda
- [03]** **3- Vedanākkhandha**

Sự Đoạn Diệt Vedanā
Trạng Thái Saññāvedayitanirodha
Trạng Thái Vedanākkhaya
Vedanā là Ngã Rễ Hai
Vedanā Thiện và Bất Thiện
- [04]** **4- Saññākkhandha**

Saññā Bất Thiện
Saññā Thiện
Saññā Thiện và Saññākkhandha
Tương Quan Giữa Saññākkhandha và Paṭiccasamuppāda
- [05]** **5- Saṅkhārakkhandha**

Sự Đa Nghĩa của Danh Từ Saṅkhāra
Saṅkhāra là Saṅkhata

Saṅkhāra là Paccaya
Saṅkhāra được dùng trong Danh Từ Kép Āyusaṅkhāra
Saṅkhāra được dùng trong Danh Từ Kép Asaṅkhāra, Sasaṅkhāra
Nghĩa Thông Thường của chữ Saṅkhāra
Saṅkhārakkhandha
Tương Quan Giữa Saṅkhārakkhandha và Paṭiccasamuppāda

[06] 6- Viññāṇakkhandha

Nhiệm Vụ của Viññāṇa
Viññāṇa và Mano
Viññāṇa là Thức Tái Sanh và Thức Lúc Gần Chết
Tương Quan Giữa Viññāṇakkhandha và Paṭiccasamuppāda

[07] 7- Mối Tương Quan Giữa Các Tập Hợp

Vị Trí của Viññāṇa trong Sự Liệt Kê Pañcakkhandhā
Tương Quan Giữa Bốn Tập Hợp và Paṭiccasamuppāda
Sự Ân Tàng của Saññā trong Công Thức Paṭiccasamuppāda
Vipassanā và Pañcakkhandhā

[08] Kết Luận

Danh Từ Pāli-Việt
Sách Tham Khảo

-ooOoo-

Đề tưởng nhớ công ơn Ngài Siddhattha Gotama, người Anagārika đầu tiên trong trí nhớ của lịch sử loài người, chứng thành Phật đạo.

*Ukkādhāro Manussānam Niccam Apacito Mayā
Con sẽ luôn tôn kính Ngài, người cầm đuốc cho nhân loại.
(Sn. 336)*

Tri ân:

- Anagārika Dharmapala (người Tích Lan), thế danh David Hewavitarne (1864-1933), người gieo hạt giống Phật Pháp khắp trời Âu, Á, Mỹ.
- Lama Anagārika Govinda (người Đức), 1898-1985, thiền sư, học giả, nhà khoa học, tư tưởng trong Phật học hiện đại, chủ biên danh dự bộ Encyclopedia of Buddhism.
- Anagārika Sugatananda (người Anh), thế danh Francis Story (1910-1971), người chăm tưới hạt giống Phật Pháp, được Tỳ kheo Nyanaponika ca ngợi là người giảng Phật Pháp hay nhất thế kỷ.

đề hôm nay chúng tôi có các tài liệu Anh Ngữ học hỏi Phật Pháp vô thượng này.

-ooOoo-

Danh Sách Các Bảng

- 1) Mười hai Khoen trong chuỗi Sanh khởi do Tùy Thuộc
- 2) Ba Phần Thời Gian của Paṭiccasamuppāda
- 3) Hai mươi ba Yếu tố Vật thể Phụ thuộc (upādārūpa)

- 4) Các Yếu tố Vật thể Bên ngoài
- 5) Phân loại 27 Yếu tố Vật thể
- 6) Năm mươi Thành Phần của Saṅkhāra
- 7) Paṭiccasamuppāda Nhìn Sơ Lược
- 8) Mano và Viññāṇa
- 9) Bánh xe Tập Hợp
- 10) Paṭiccasamuppāda Nhìn theo Khía Cạnh Tâm - Vật thể
- 11) Sự Sinh Khởi của Cảm Giác (Vedanā)
- 12) Mối Liên Hệ Hỗ Tương Giữa Paṭiccasamuppāda và Năm Tập Hợp

-ooOoo-

Lời Tựa

Sau khi nói về tâm của người đã được giải thoát, sau khi chết đi, không để lại dấu vết, [1] Như Lai bị một số Sa môn và Brahmin (Bà La Môn) xuyên tạc hồ đồ, vô hiệu quả và sai lạc như sau: ‘Sa môn Gotama sống lầm lạc, chủ trương hư vô, hủy diệt, diệt tận sanh linh’. Trong Majjhimanikāya, phẩm Alagaddūpama (Ví Dụ Con Rắn), đức Phật giảng như sau:

Này các tỳ kheo, từ trước tới nay, Ta chỉ nói đến khổ và diệt khổ. Nếu có ai vì vậy mà phỉ báng, chửi bới, quở mắng, chọc tức Như Lai, Như Lai không vì thế mà cảm thấy sân hận, cay đắng, tâm tư chán nản. Và nếu có ai vì vậy mà tôn kính, kính trọng, tôn sùng và sùng bái Như Lai, Như Lai không vì thế cảm thấy thích thú, hoan hỉ, tâm tư thơ thới. Nếu có ai vì vậy mà tôn kính, kính trọng, tôn sùng và sùng bái Như Lai, Như Lai nghĩ như vậy: ‘Những người ấy làm các việc như thế vì những gì đã được hiểu thấu đáo từ trước.

Này các tỳ kheo, nếu có ai phỉ báng, chửi bới, quở mắng, chọc tức các người, các người không vì thế bận tâm để ý tới, sân hận, chua cay gay gắt, tâm tư chán nản gì cả. Và nếu có ai vì thế mà tôn kính, kính trọng, tôn sùng và sùng bái các người, các người không vì thế cảm thấy thích thú, hoan hỉ, tâm tư thơ thới chút nào. Nếu có ai vì thế mà tôn kính, kính trọng, tôn sùng và sùng bái các người, các người nên nghĩ rằng: ‘Những người ấy làm các công việc như thế vì những gì đã được hiểu thấu đáo từ trước’. [2]

‘những gì đã được hiểu thấu đáo từ trước’ - pubbe pariññātām - chính là năm tập hợp (năm uẩn). [3] Vinh hạnh hay phỉ báng chỉ hiển bày trước năm tập hợp chứ không hiển bày trước ‘cái tôi’ hay trước ‘tự ngã’, vì thế không có lý do gì để hân hoan hay chán nản.

Năm tập hợp được phân tích kỹ lưỡng để xem chúng và các chức năng của chúng hiện hữu dưới điều kiện nào, nguyên nhân nào. Vì các điều kiện này, nguyên nhân này là những gì liên quan đến vô thường và khổ đau nên Con Đường đưa đến sự tận diệt của năm tập hợp có thể được tìm ra và bước theo. Để cho sự thực hành có hiệu lực, theo đức Phật, tất cả các quan điểm lầm lạc và những nhận thức sai trái phải bị loại bỏ. Trong số các quan điểm sai lạc ấy, quan điểm mạnh mẽ nhất cho là có một bản ngã vĩnh cửu. Cái gọi là con người chỉ hoàn toàn có tính cách hiện tượng, chịu sự chi phối của các luật duyên khởi, nếu có một bản ngã siêu nhiên vượt qua khỏi tất cả các định luật này thì cuộc sống đạo hạnh không còn ý nghĩa gì nữa. Đức Phật lấy tay bốc một nắm đất, nói rằng: ‘Nếu với bấy nhiêu rūpa này là trường tồn, ổn định, vĩnh cửu, tự tánh không thay đổi, bền bỉ, thì đời sống đạo hạnh để đoạn diệt khổ đau sẽ không thể nhận biết được.’ [4] Tương tự như thế với bốn tập hợp còn lại.

Hiểu thấu đáo năm tập hợp để làm gì? Tại sao lại đề cập đến anagārika ở đây? Có tìm hiểu năm tập hợp, mới thấm được ý nghĩa sâu xa, vai trò của anagārika, từ đó khởi lên lòng tri ân sâu sắc, tưởng nhớ công ơn thái tử Siddhattha Gotama, người đã sống sáu năm cuộc đời của một anagārika cho đến khi thành Phật. Anagārika là gì, nhiệm vụ của anagārika với năm tập hợp là gì?

Theo tự điển *Pāli English* của Pāli Text Society, anagārika [an + agārika] là người sống không gia đình, không trú xứ. [5] Trong *A Dictionary of Pāli*, anagārika là người từ bỏ cuộc sống gia đình, sống đời đạo sĩ du hành. [6] Tự điển *Encyclopædia of Buddhism* nói chi tiết hơn: ‘anagārika không phải là

cư sĩ, là người từ bỏ cuộc sống gia đình, xuất gia, sống đời đạo sĩ du hành không trú xứ^[7] để chấm dứt toàn khối khổ đau^[8] và từ đó chấm dứt luân hồi, chấm dứt tái diễn sanh tử (punabhava).^[9] Sau khi bỏ cung điện, thái tử Gotama trở thành một anagārika sống đời đạo hạnh (brahmacariya),^[10] đi tìm thầy để học giải thoát, để đoạn tận khổ đau, chấm dứt luân hồi, sanh tử, chứng thành Phật đạo. Từ đó, tôi gọi anagārika là người học giác ngộ, người học Phật, theo nghĩa học Phật để giải thoát toàn triệt, để thành Phật.^[11] Vì thế, người học Phật, với mục đích giải thoát, học đến nơi đến chốn, không bỏ dở dang, tìm không ra lý do nào chính đáng để đình hoãn sự nghiệp giải thoát cả. Nếu không thành Phật, không giải thoát, thì chả cứu được mình, nói gì đến việc cứu được người! ‘Cunda, một người đang lún trong bùn nếu kéo người khác cũng đang lún trong bùn là chuyện không thể được.’^[12] Vì thế, người học Phật sống đời đạo hạnh, không phải vì lợi lộc cúng dường, không phải vì thành tựu giới hạnh, cũng không phải vì thành tựu thiền định hay vì tri kiến. Người học Phật sống đời đạo hạnh với mục đích giải thoát bất động của tâm thức^[13] vốn là lõi cây, là cứu cánh của đời sống đạo hạnh.^[14]

Do vậy, người học Phật không ‘sống cuộc đời đạo sĩ du hành, không gia đình’ theo nghĩa đen của nó, nghĩa là tuy xuất gia nhưng vẫn còn nơi nương náu, vẫn còn chốn để quy về, nói cho văn hoa là vẫn còn trú xứ. Trú xứ ấy là nimitta (biểu tượng)^[15] của năm tập hợp, nghĩa là vẫn để uesthiễm trong tâm phát triển, vẫn bị uesthiễm (visāravini-bandha) khởi lên từ nimitta trói buộc, lòng ham thích đối tượng của năm tập hợp vẫn ngấm phát triển (*māt*: vẫn còn thích xem cảnh đẹp, ... *y*: còn thích sáng lập tông phái để dưới tên, để đời đời vang danh thiên hạ). Người học Phật luôn tự nhắc nhở, tự nhìn thẳng vào chính mình, để khỏi bị nimitta của năm tập hợp dẫn dắt.

Thế nào là sống cuộc đời không trú xứ?

Người học Phật sống cuộc đời không trú xứ là ‘người đã từ bỏ, cắt đứt đến tận gốc rễ như cây dừa xiêm, để cho tất cả các ham muốn, dục vọng, thích thú, khao khát, tư vương bám níu, chấp trước, trói buộc, và tất cả những khuynh hướng ngủ ngấm về năm tập hợp không còn nẩy mầm trong tương lai nữa’.^[16] Không để cho năm tập hợp nẩy mầm trong tương lai nữa chính là nhiệm vụ của anagārika.

Nói rộng ra, ta có thể hiểu anagārika như sau: ‘anagārika không phải là cư sĩ, là người bỏ cuộc sống gia đình, xuất gia, sống đời đạo sĩ du hành không trú xứ, trực tiếp thấy đúng như thật năm tập hợp là gì, chúng khởi lên và hủy diệt ra sao, để tất cả các ham muốn, dục vọng, thích thú, khao khát, tư vương bám níu, chấp trước, trói buộc, tất cả các ước đoán, ảo tưởng, mưu toan, tất cả các khuynh hướng ngã mạn ngủ ngấm về năm tập hợp tạo nên hư danh về ‘Tôi’ và về ‘của Tôi’ bị hủy diệt, tiêu tan, diệt tận, từ bỏ và dẹp hẳn, không còn nẩy mầm trong tương lai nữa, để từ đó được hoàn toàn giải thoát, không còn bám níu,^[17] để chấm dứt toàn khối khổ đau, chấm dứt luân hồi, chấm dứt tái diễn sanh tử.’

Quyển *Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp* này được dịch trọn vẹn từ cuốn *The Five Aggregates Understanding Theravāda Psychology and Soteriology* của giáo sư Mathieu Boisvert, chỉ bỏ đi phần lời tựa của giáo sư A. K. Warder vì thấy không cần thiết, nhưng thêm vào chương Khái Lược ghi lại tinh hoa phân giới thiệu toàn thể Khandhasaṃyutta (tuyển tập các kinh liên kết về tập hợp, hay Tương Ứng Uẩn) của Bhikkhu Bodhi để người đọc có cái nhìn tổng quát về tuyển tập ấy. Còn những chữ trong dấu < > không có trong nguyên văn, do tôi thêm vào để chú thích, cho trọn ý, hay nêu ý kiến riêng...

Chúng tôi xin thành kính tri ân các Bhikkhu Nyanaponika, Bodhi, Ñānanda về các tác phẩm của quý vị được tham khảo nơi đây. Tác phẩm của các Ngài quả là dhammābhisamaya. Tôi xin cảm ơn Brigitte Faubert, người bạn đạo gốc Pháp kiểm lại phần tôi dịch sang tiếng Anh những chỗ viết bằng tiếng Pháp trong nguyên tác.

Great appreciation to Bhikkhu Chánh Kiến, Roberto Bernado, Dave Fisher, Sandra Lopez and Ms. PTH for the assistance with the printing of this edition. Thiếu sự hùn phước của quý vị, khó mà gửi ấn phẩm này đến các Anagārika, các thức giả, các nhà nghiên cứu Phật Pháp.

*Như Nhiên,
Toronto, Ontario, Canada
Tháng Giêng 2004*

[1] Cũng thế, khi nghe giảng về Nibbāna, sự diệt tận của sanh tử, những người chủ trương trường cửu (cho là có thực ngã) hiểu lầm về lời giảng của Ngài.

[2] M. i, 140

[3] Rūpa (thân thể, sắc), vedanā (cảm nghiệm, thọ), saññā (nhận thức, tưởng), saṅkhāra (hành vi tạo quả trong tâm thức, hành), viññāna (tâm thức, thức)

[4] S. iii, 147.

[5] Rhys Davids and Stede, *Pāli English Dictionary*, PTS. trang 3. Trú xứ (niketa) không phải là nhà, mà là nơi người ta có thể sống, nương về như công viên... Đọc Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom, 2000, chú thích 22 trang 1048

[6] Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli*, PTS. 2001, trang 98

[7] Agārasmā anagāriyam pabbajjati (D. i, 63).

[8] Đại Kinh Thí Dụ Lỗi Cây, Phẩm Mahāsāropama, (M. i, 192).

[9] W. G. W. *Encyclopædia of Buddhism*, Government of Ceylon, 1965 (trang 509-514).

[10] Phẩm Thánh Cầu, Ariyapariyesanā Sutta, (M. i, 163).

[11] Có quan niệm cho rằng theo học Theravāda chỉ chứng quả cao nhất là Arahant (A la hán), chứ không thành Phật. Trong kinh Trường Bộ, đức Phật nói rằng Như Lai giảng giáo pháp chung cho tất cả, không phân biệt trong ngoài [ngụ ý không phân biệt người được truyền tâm ấn (bên trong, mật truyền) hay không được truyền tâm ấn (bên ngoài), kẻ trí thức hay có tri kiến đặc biệt, giảng trọn vẹn, đầy đủ, không giấu bớt trong bàn tay: *Desito Ānanda mayā dhammo anantaram abāhiraṃ karitvā, natthi tathāgatassa dhammesu ācariyamuttthi* (D. ii. 100)]. Trong Bộ Kinh Trung, Ānanda trả lời cho bà la môn Gopaka Moggallāna là không phải chỉ một tỳ kheo thành tựu trọn vẹn đầy đủ các phẩm hạnh mà Thế Tôn, Như Lai, Giác Ngộ Toàn Triệt đã thành tựu, mà có nhiều vị hành trì đúng giáo pháp, sau này sẽ đạt được những phẩm hạnh mà Phật đã có (M. iii, 8). Dẫn chứng sơ như thế để thấy rằng, ngoài khác biệt giữa đức Phật và Arahant (đức Phật là người tự chứng, tự khai mở con đường giải thoát, còn Arahant là đệ tử của Ngài), nhưng cả Như Lai và các Arahant đều chứng Niết bàn, đều có cùng phẩm hạnh giải thoát như nhau.

[12] Kinh Tỳ Trừ Uế Nhiễm, Phẩm Sallekha (M. i, 46).

[13] Theo chú giải MA, sự giải thoát bất động của tâm thức chính là quả vị Arahant.

[14] Đại Kinh Thí Dụ Lỗi Cây, Phẩm Mahāsāropama (M i, 197).

[15] Biểu tượng ở đây chính là sáu đối tượng giác quan. Đọc Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom, 2000, chú thích 23 trang 1048.

[16] Phẩm Khandhasamyutta (S. iii, 11).

[17] Phẩm Aggivacchagotta (M. i, 487).

Khái Luận Về Tương Ứng Tập Hợp

Phần này tóm lược bài giới thiệu toàn thể tương ứng tập hợp (saṃyuttakkhandha) trong quyển *The Connected Discourse of the Buddha* (bản dịch Saṃyuttanikāya) của Bhikkhu Bodhi. Trong phần này, tùy theo trường hợp, tôi sẽ đan cử dưới đây hai loại chú dẫn khác nhau, xin đọc như sau:

1. (S. iii, 89): S chữ tắt của Saṃyuttanikāya, iii: trích từ quyển ba, 89: số trang ở bản Pāli (để khỏi đọc nguyên kinh), hay
2. (S. 22: 59): tương ứng Saṃyuttakkhandha thứ 22, kinh số 59 bản Pāli. Muốn biết đầy đủ ý nghĩa, phải đọc trọn vẹn bài kinh số 59.

Từ tuệ giác trực chứng, Đức Phật dùng năm tập hợp để phân tích đời sống sanh linh, nhằm vào kinh nghiệm của các tập hợp này ở trạng thái sống động kéo dài từ lúc sanh ra cho đến lúc chết. Sự khảo sát năm tập hợp này trong Phật Pháp đóng vai trò quan trọng vì ít nhất bốn lý do:

1. vì năm tập hợp (khandha) là đối tượng tối hậu của đệ nhất đế, hay khổ đế (S. 56:13),^[1] nên nếu hiểu được khandha thì hiểu được bốn sự thật (sacca) nói chung;
2. khandha là lãnh vực góp phần đưa tới đau khổ trong tương lai vì khandha được tạo nên không phải để vâng phục ý muốn con người (S. iii, 67), vì chúng không bền, từ đó không bao giờ thỏa mãn ta cái hy vọng ước mơ hạnh phúc toàn hảo (S. iii, 22), hiển nhiên có lúc chúng cho ta khoái lạc, thích thú, vốn là cái ngọt ngào (assāda) có sẵn bên trong, rồi đến lúc chúng cũng phải đổi thay và mất đi, và sự không ổn cố này là điều nguy hiểm (ādīnava) luôn luôn tiềm phục, ẩn dấu bên trong (S. 22: 26), vì sự thay đổi của khandha đưa tới sợ hãi, lo âu (S. iii, 7), vì bám níu lấy nó thì khổ não, ta thán, đau đớn, tuyệt vọng theo sau (S. iii, 2); ta cứ ngỡ rằng có thể kiểm soát không chế được khandha, thực ra ta là nạn nhân, đang bị chúng ăn dần mòn, không đếm xỉa gì (S. iii, 87);
3. khi bám níu vào bất cứ cái gì trong thế gian này, chẳng qua người ta bám níu lấy khandha (S. iii, 89) nên từ bỏ bám níu là điều cần thiết cho giải thoát;
4. công việc từ bỏ này được thực hiện bằng trí tuệ, loại tuệ quán thấy rõ thực tánh của khandha.

Bám níu xảy ra dưới hai trạng-thức:

1. sở hữu: ‘đây là của tôi’ (etaṃ mama), vốn là nhiệm vụ của tham ái (taṇha), muốn chiếm hữu;
2. tự đồng hóa: ‘đây là tôi’ (eso ’ham asmi), biểu hiện của ngã mạn, ‘đây là bản ngã của tôi’ (eso me attā), biểu hiện của quan điểm sai lạc (diṭṭhi).

Để phá vỡ sự sở hữu năm tập hợp, đức Phật thường dạy ta phải từ bỏ ham muốn, khao khát chúng (S. 22: 137-45), vì chúng hoàn toàn xa lạ như cành, lá trong vườn Jeta (S. 22: 33-34).

Nhưng bám níu khó bị từ bỏ vì hai lý do:

1. bám níu được quan điểm củng cố, các quan điểm này lý luận đồng hóa bản ngã với năm tập hợp, như thế bảo bọc bám níu bằng áo giáp. Ở đáy sâu của các quan điểm này là sakkāyaditṭhi (quan niệm cho thân hiện hữu trường tồn) mà đức Phật ví như sợi xích buộc lấy như chó chạy quanh cột cây (S. 22: 99, 117). Muốn bứt được sợi xích này, phải chứng nghiệm được bản tánh vô ngã của khandha;
2. bám níu được vô minh (avijjā) nuôi dưỡng. Avijjā này dệt thành ba ảo tưởng (coi khandha là trường tồn, là nguồn cội thực sự của hạnh phúc, là thực ngã hay thành phần tạo nên bản ngã) để nuôi dưỡng tham ái. Muốn trừ khử avijjā, cần có paññā (trí tuệ) chứng biết đúng như thực bản chất của khandha, đó là: *anicca* (vô thường) (S. 22: 21; 32; 37; 38), *dukkha* (không thỏa mãn) (S. 22: 22; 31; 79), và *anattā* (không phải là bản ngã) (S. 22: 95...). Đây là ba pháp ấn. Các kinh (S. 22: 9-20) giảng cách tu tập tuệ giác, kinh (S. 22: 59) dùng đặc tính anicca để khai mở tính vô ngã và khổ đau của khandha. Các kinh ấy dạy cách từ bỏ bám níu bằng cách cho thấy rằng: ‘đây không phải là của tôi, đây không phải là tôi, đây không phải là bản ngã của tôi’. Tuệ giác về ba pháp ấn này tạo nên:

(1) nibbidā, tự thâm tâm nhàm chán, muốn buông bỏ kiếp sống do điều kiện tạo thành,

(2) virāga, hết ham muốn, bước lên con đường siêu thế để xóa bỏ hết thảy những mây may dấu tích cuối cùng của tham ái;

(3) vimutti, giải thoát tâm thức khỏi những nhiễm lậu và bám níu, chứng tri kiến giải thoát, loại tuệ giác cho biết chắc chắn rằng sanh tử luân hồi đã chấm dứt, không còn gì cần phải làm nữa.

Công việc loại bỏ bám níu xảy ra qua hai giai đoạn:

1. dẹp bỏ sakkāyadiṭṭhi do nhập giòng bằng cách chứng biết như thật bản chất vô ngã của khandha;
2. dẹp bỏ ý niệm ‘tôi là’ trong đạo lộ arahant. Dưới đây là xuất xứ các bài kinh nói về sự khác biệt giữa thành quả đã đạt được và những gì cần phải làm của các vị còn phải tu học (sekha) và vị đã ‘tốt nghiệp’ (arahant):

Sekha	Asekha (Arahant)	Kinh
chứng được bản tánh vô ngã, từ bỏ thân kiến nhưng tàn dư của ngã mạn vẫn còn; cần tiếp tục quán sự sanh diệt của khandha	hoàn toàn đoạn diệt các khuynh hướng tinh tế nhất cho là có bản ngã	S. 22: 89
chứng hiểu khandha, nguồn gốc sanh khởi, sự tận diệt, con đường đi đến tận diệt	không còn gì nữa để làm	S. 22: 56, 57, 114
có tuệ giác siêu việt (abhiññā) về tham sân si, nhưng chưa đầy đủ	có trọn vẹn tuệ giác siêu việt (abhiññā) về tham sân si	S. 22: 23, 106
từ bỏ năm tập hợp	không còn việc bỏ hay bám níu nữa, mà hoàn toàn sống ở trong trạng thái đã dứt bỏ	S. 22: 79
hiểu rõ sự sanh khởi, sự hủy diệt, sự ngọt ngào, sự nguy hiểm và sự thoát ly khỏi khandha	hiểu rõ sự sanh khởi, sự hủy diệt, sự ngọt ngào, sự nguy hiểm và sự thoát ly khỏi khandha	S. 22: 109; 110

Không sao nói hết được lợi ích của việc học năm tập hợp trong phần giới thiệu sơ lược này. Ānanda ngộ nhập vào được giáo pháp (*Dhammo me abhisameto*), nhập Bốn Sự Thật bằng tuệ trí và chứng quả Nhập Giòng khi nghe Puṇṇa Mantāniputta (vị được Phật khen là tỳ kheo đệ tử thuyết pháp hay nhất) giảng về năm tập hợp (S.22:83). Sāriputta bác bỏ lối giải thích cho Nibbāna là hư vô (S.22:85), Anurādha bối rối về tình trạng của Như Lai sau khi nhập diệt (S.22:86), tỳ kheo Vakkali nhập Nibbāna đang lúc tự tử vì bệnh trầm trọng, đau đớn (S. 22:87). < Nếu tuyệt đối không còn một mảy may bám níu nào, tuyệt đối không còn khao khát trở thành (bhavatañhā), tuyệt đối không còn muốn tái sanh vào bất cứ kiếp sống nào, vào bất cứ cảnh giới nào, gặp lúc thân bị bệnh trầm kha, không giúp ích gì được nữa, nếu kéo dài mạng sống chỉ gây thêm đau đớn không cần thiết, thì tự tử trong trường hợp này, không có gì đáng để khiển trách cả: ‘Sāriputta, khi người ta tự hủy cái thân này và bám níu vào cái thân mới khác, thì Ta nói người ấy đáng trách. Trong tỳ kheo Channa không có bám níu nào; việc tỳ kheo Channa dùng lưỡi dao không thể khiển trách được’>.^[2] Tỳ kheo Khemaka giảng về sự khác biệt giữa sekha và A la hán (S. 22:89). Ương ngành như Channa, khi thay đổi tâm tánh cũng thu gặt kết quả khi nghe giảng về năm tập hợp (S. 22: 90).

[1] số 56: Tương Ứng về Sự Thật (Saccasamyutta) nói về tập hợp.

[2] M. iii, 226.

Chữ viết tắt

Trích dẫn từ kinh điển có xuất xứ được ghi theo quy ước sau: ví dụ: **D. iii, 238** xin hiểu:

D.: Dīghanikāya, Tuyển Tập Kinh Dài [Kinh Trường Bộ]

iii.: quyển thứ ba

238: trang 238 bản tiếng Pāli.

Với kinh Pháp Cú (Dh.), Kinh Tập (Sn.), con số theo sau là số thứ tự câu kệ: **Dh. 156** là câu kệ thứ 156; **Sn. 731** kệ thứ 731.

A.	<i>Āṅguttaranikāya</i>	Tuyển Tập Kinh Xếp Theo Số Tăng Dần [Bộ Kinh Tăng Chi]
Ā.	<i>Manorathapūraṇī</i>	Chú giải Bộ Kinh Xếp Theo Số Tăng Dần
AbhA.	<i>Pañcappakaraṇatthakathā</i>	Chú giải tạng luận ngoại trừ hai quyển Dhs. và Vbh.
AbhK	<i>Abhidharmakośa</i>	Câu Xá Luận
AbhS	<i>Abhidhammattasaṅgha</i>	Thắng Pháp Tập Yếu Luận
D.	<i>Dīghanikāya</i>	Tuyển Tập Kinh Dài [Trường Bộ]
DA.	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>	Chú giải Bộ Kinh Dài
Dh.	<i>Dhammapada</i>	Kinh Pháp Cú
DhA.	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>	Chú giải Kinh Pháp Cú
Dhs.	<i>Dhammasaṅgaṇi</i>	Liệt kê Các Pháp
DhsA.	<i>Atthasālinī</i>	Chú giải Liệt kê Các Pháp
It.	<i>Itivuttaka</i>	Phật Thuyết Như vậy
Kvu.	<i>Kathavāthu</i>	Những Điểm Tranh Luận
M	<i>Majjhimanikāya</i>	Tuyển Tập Kinh Vừa [Trung Bộ]
MA.	<i>Papañcasūdanī</i>	Chú giải Bộ Kinh Vừa
Mil.	<i>Milindapañhapāli</i>	Các Câu Hỏi của Vua Milinda
Net.	<i>Nettipakaraṇa</i>	Hướng Dẫn Giải Thích Kinh
Nid.	<i>Niddesa (Mahā)</i>	(Đại) Nghĩa Thích
Ps.	<i>Paṭisambhidāmagga</i>	Đạo Vô Ngại Giải
PsA.	<i>Saddhammappakāsinī</i>	Chú giải Đạo Vô Ngại Giải
Pug.	<i>Puggalapaññatti</i>	Nhân Chế Định
S.	<i>Saṃyuttanikāya</i>	Tuyển Tập Kinh Liên Kết [Tương Ưng]
SA.	<i>Sāratthappakāsinī</i>	Chú giải Bộ Kinh Liên Kết
Sn.	<i>Suttanipāta</i>	Kinh Tập
SnA.	<i>Paramatthajotikā</i>	Chú giải Kinh Tập
Th.	<i>Thera-Therīgāthā</i>	Trưởng Lão Tăng-Ni Kệ
Ud.	<i>Udāna</i>	Phật Tự Thuyết
Vbh.	<i>Vibhaṅga</i>	Phân Tích
VbhA	<i>Sammohavinodanī</i>	Chú giải bộ Phân Tích
Vin.	<i>Vīṇayapīṭaka</i>	Tạng Luật
Vsm.	<i>Visuddhimagga</i>	Con Đường Thanh Lọc
Ymk.	<i>Yamaka</i>	Song Đối

Giới Thiệu

Bài biên khảo sau đây trình bày tỉ mỉ từng tập hợp trong năm tập hợp (pañcakkhandhā); mục đích đầu tiên là tìm xem Theravāda (Thượng Tọa Bộ) quan niệm ra sao về tác dụng lẫn nhau giữa năm tập hợp ấy. Vì thế, bài này thử minh định tâm lý học Phật Giáo bằng cách phân tích một trong những phân loại đầu tiên về các hiện tượng có điều kiện (saṅkhata dhamma) - nhóm năm tập hợp - tìm xem pañcakkhandhā đóng vai trò gì trong tiến trình nhận thức và giải thích chúng cột trời ta vào bánh xe khổ đau như thế nào. Sau khi giải thích căn cứ ý nghĩa mỗi tập hợp, ta thử tìm hiểu sự liên hệ hỗ tương của từng tập hợp trong nhóm năm này. Mỗi liên hệ này sẽ giải thích tại sao pañcakkhandhā được sắp xếp theo thứ tự thấy trong kinh văn. Bà Rhys Davis cho là ‘thoạt tiên, việc phân chia ra năm nhóm tập hợp vì lý do thực tiễn... chứ không có tính cách khoa học’ [1] và Theodore Stcherbatsky cho rằng ‘trình tự các pañcakkhandhā xuất hiện chỉ là ‘sự tiến dần từ thô trực đến vi tế.’ [2] Các luận cứ bất đồng với hai quan điểm ấy sẽ được nêu ra. Tôi sẽ làm rõ ý nghĩa thứ tự các tập hợp theo lối xưa ấy bằng cách chứng minh rằng sự phân loại rất phổ thông này gián tiếp nói đến tiến

trình tâm-sinh lý trong từng người, và ý nghĩa này lớn hơn hẳn điều mà Th. Stcherbatsky đã đề ra. Bằng cách sử dụng kỹ thuật điện toán,^[3] đã đọc trọn vẹn kinh văn Pāli, tôi cảm thấy rằng các kết quả nghiên cứu này rất đầy đủ. Các kết quả này không những diễn giải sự vận hành tâm sinh lý của từng cá nhân mà còn giải thích theo kinh điển Pāli, tiến trình tâm lý tạo nên nền tảng cho sự tái sinh vào cảnh giới khác.

Bài này không có mục đích tìm xem Đức Phật đã thực sự nói gì về năm tập hợp này, cũng không tìm xem Ngài ngụ ý gì, bởi vì không sao nói chắc được Đức Phật đã đích thân giảng một bài pháp nào. Dù các học giả đã phân loại kinh văn theo niên biểu, nhưng chả đạt được thỏa thuận chung nào. Ví dụ, H. Saddhatissa cho rằng Suttanipāta, một tác phẩm phần lớn gồm các câu kệ là ‘một trong những tuyển tập lâu đời nhất của kinh điển Phật Giáo’,^[4] trong khi đó A. K. Warder cho các bản kinh Dīghanikāya viết theo ngôn ngữ bình dân bảo tồn lời Phật thuyết và diễn giảng còn xác thật, đáng tin cậy hơn.^[5] Hơn nữa, rất có thể là biến hóa trong ngữ học sẽ nêu ra vấn đề nguyên ủy của kinh văn Pāli. Mà kết luận dứt khoát về vấn đề nguyên ủy của kinh văn Pāli chả gần gũi gì! Tôi không quan tâm nhiều đến đức Phật đã nói điều gì nhưng quan tâm nhiều đến quan điểm đã được Theravāda ủng hộ. Tông phái này đã chi phối nếp sống và niềm tin của hàng triệu người trên hai ngàn năm qua, đã đi sâu vào chi tiết truyền thống kinh viện luận giải phức tạp này. Dĩ nhiên là có khoảng trống lớn về niên biểu và địa lý từ lúc Phật thuyết (thế kỷ thứ 5 và 6 tây lịch, bắc Ấn Độ) cho đến khi được viết xuống lần đầu tiên (có lẽ vào thế kỷ thứ nhất ở Sri Lanka). Rất có thể là những điều đức Phật nói ra trong kinh tạng ‘nguyên thủy’ đã bị ‘quên đi’ hay những đoạn không được tự ngài nói ra lại được ‘nhớ’. Rồi có khoảng bảy thế kỷ nữa trôi qua từ lúc kinh tạng được viết xuống lần đầu đến khi các bản chú giải được triển khai thêm. Lại nữa, khoảng cách này cho phép những ai lý luận rằng các sách chú giải ấy không nhất thiết phải trước sau như một với Phật Giáo ‘nguyên thủy’. Vì Phật Giáo ‘nguyên thủy’ là phái chưa tìm ra, ta không thể đưa ra bằng chứng là các kinh văn bình luận này tất phải thích hợp hay không thích hợp với Phật Giáo thời ban sơ.

Tuy nhiên, ta có thể giả thiết rằng chính vì truyền thống luận giải hợp nhất với Theravāda, phái này phải cam đoan truyền thống luận giải phải ăn khớp với từng khía cạnh của học thuyết riêng của mình. Kinh văn Pāli, bộ tạng Luận Abhidhamma, các bản chú giải của Buddhaghosa tất cả đều được chấp thuận là những phần cấu tạo nên toàn thể phái Theravāda này. Kết quả là, tôi đã giả định rằng phái này phải tự bảo đảm phẩm chất đáng tin cậy của kinh văn trước khi chấp nhận nó. Bài khảo cứu về pañcakkhandhā này sẽ dựa hoàn toàn vào kinh văn Pāli, và nếu đoạn kinh nào không rõ ràng chúng tôi sẽ tham khảo đến phần luận giải. Vì thế, quyền này sẽ phân tích trọn vẹn pañcakkhandhā theo Theravāda.

Theo nhà Phật, toàn thể vũ trụ này, kể cả cá nhân, do các hiện tượng (dhamma) khác nhau tạo thành. Dù các hiện tượng này đã được thuyết vô thường (anicca) và vô ngã (anatta) lược gọn thành các thực thể tạm bợ, để giải thích về công ước con người (ngã), đạo Phật chia năm tập hợp này theo các loại khác nhau. Ba khái niệm về căn xứ (āyatana), nguyên tố (dhātu), nhóm tập hợp (khandha) tạo thành các lối sắp xếp khác để phân loại các hiện tượng khác nhau. Dù các hiện tượng ấy chẳng qua là sự ‘phương tiện giả định’,^[6] khi được yêu cầu giải thích về các nguyên tố vận hành trong con người, đức Phật đã thường dùng sự sắp đặt này. Theo cách sắp đặt này, cái mà ta qui ước với nhau gọi là ‘người’ có thể được hiểu theo năm tập hợp, một tổng hợp qua đó không thể bị coi làm là một thực thể trường tồn vì chúng sanh chẳng qua chỉ là hỗn hợp các hiện tượng không ngừng thay đổi. Theo kinh văn Theravāda, tự ngã con người chỉ gồm năm tập hợp,^[7] và nếu cho bất cứ tập hợp nào là tự ngã thì sẽ đưa đến quan niệm sai lạc như ‘chủ trương cho thân hiện hữu [trường tồn]’ (sakkāyaditthi)^[8]. Nếu toàn thể tự ngã chỉ hạn định trong năm tập hợp này, thì thuyết về nhận thức - cũng như thuyết về nhận thức sai lạc - của nhà Phật sẽ trở nên rõ ràng nhờ hiểu rõ mối tương quan của chúng.

Năm tập hợp này là vật thể hay sắc thể (rūpa); cảm giác, cảm xúc hay cảm thọ (vedanā); sự nhận biết hay nhận thức (saññā); hành vi tạo nghiệp, tạo tác, hay lực (saṅkhāra); và thức (viññāna). Hơn bao giờ hết, tôi tin rằng chỉ dựa theo dịch thuật thông thường không thôi sẽ làm người khác hiểu sai, trước hết là vì các tập hợp này có những ý niệm mang ý nghĩa không phù hợp với nội dung đoạn kinh trong đó các tập hợp xuất hiện hiểu theo nghĩa của Phật Giáo được định danh từ lúc khởi thủy. Ví dụ, không thể hiểu hạn hẹp chữ vedanā theo nghĩa cảm giác hay cảm thọ, bởi vì văn hệ Pāli cho ta biết là vedanā có thể khởi lên trên thân thể và cả trong tâm.^[9] Hơn nữa, bộ kinh Samyuttanikāya còn nói rằng chúng ta nên ‘sống quán vô thường của cảm giác dễ chịu trên cơ thể’^[10] như vậy ngụ ý rằng chữ vedanā không những nói đến cảm xúc như bà Rhys Davids đã đề nghị mà còn nói đến cảm giác diễn ra trong

cơ thể. Tuy nhiên, các câu kinh khác như ‘tất cả các đối tượng tâm thức đều hội tụ về vedanā’^[11] nhấn mạnh rằng vedanā không chỉ thuộc thân thể, vì nó bị các tâm phụ tùy gây ảnh hưởng. Nhưng phần nhiều các học giả chấp nhận lối phiên dịch chữ vedanā mà không tỏ rõ sự khác biệt tế nhị, tinh tế về nghĩa của chữ ấy, vì thế làm độc giả nghĩ rằng chữ vedanā hoặc là thuộc về thân hay thuộc về tâm, chỉ một trong hai.

Sự mơ hồ này có thể một phần bắt nguồn từ kinh hệ Sanskrit và Pāli, lắm lúc sơ suất không đưa ra định nghĩa về năm tập hợp, còn nói gì đến việc trình bày hay bàn về mối tương quan giữa năm tập hợp này. Vì thế điều thiết yếu là lập ý nghĩa sâu xa của từng tập hợp trong các nhóm này, rồi giải thích về tác dụng phức tạp lẫn nhau giữa chúng. Vì văn hệ Pāli chứng minh các ý niệm bằng những lời có cùng nguyên ngữ, nếu giải nghĩa năm tập hợp này bằng lối văn khác để rõ ý hơn thì việc xác định ý nghĩa của chúng thêm khó khăn. Ví dụ, Majjhimanikāya giải thích nghĩa của vedanā như vậy: ‘được gọi là cảm giác vì nó cảm nhận’.^[12] Vấn đề này được giải quyết bằng cách hiểu cho rõ định nghĩa của mỗi tập hợp qua việc phân tích có hệ thống đoạn văn đề cập tới tập hợp ấy tìm thấy trong kinh tạng Theravāda. Bằng cách tổng hợp tất cả các đoạn kinh nào đề cập tới tập hợp, tôi làm sáng tỏ ý nghĩa và hệ quả của các tập hợp ấy đối với giáo lý nhà Phật.

Từ việc nghiên cứu thuyết tập hợp nảy ra một vấn đề nữa là có phải thứ tự danh mục các tập hợp chỉ thuần do ngẫu nhiên hay mang ý nghĩa đáng kể nào đó. Sự kiện năm tập hợp này luôn được trình bày theo cùng thứ tự trong toàn văn hệ Pāli không nhất thiết ngụ ý là có thể suy ra bất cứ ý nghĩa đáng kể nào từ trình tự này. Đến cả ba hay bốn thế kỷ sau khi Phật nhập diệt, tạng Pāli mới được viết ra và để dễ nhớ, người ta phát triển ra phương cách luyện trí nhớ. Từ đó, thứ tự xếp đặt các tập hợp trở thành tiêu chuẩn mà ta đã biết vốn chỉ là phương tiện học hỏi để ghi nhớ dễ dàng. Như đã nói trước, Rhys Davids và Stcherbatsky tự hỏi tại sao các tập hợp được xếp đặt theo thứ tự này mà không theo thứ tự khác, và mỗi người đưa ra cách giải thích khác nhau. Rhys Davids đề nghị rằng các tập hợp được xếp đặt theo thứ tự này chỉ thuần tính cách thực tiễn chứ không có tính khoa học; nhưng bà ta không nói rõ thêm ‘thực tiễn’ có nghĩa gì. Mặt khác, Stcherbatsky đã giả định rằng thứ tự ấy phản ảnh trình tự tiệm tiến từ thô trước đến tinh tế. Cho dù đúng là thứ tự xếp đặt đó, bắt đầu từ vật thể và chấm dứt bằng ‘tâm thức’, hình như phản ảnh trình tự tiệm tiến ấy, ta sẽ thấy rằng tập hợp ‘vật thể’ chứa đựng những yếu tố có cùng mức độ tinh tế như các tập hợp tâm.^[13] Tuy thế, tôi không chú tâm bác bỏ lý lẽ của Stcherbatsky, mà để chỉ rõ rằng các tập hợp được xếp đặt theo thứ tự hẳn có lý do vững chắc vào cái gì quan trọng hơn cái ‘trình tự tiệm tiến’ ấy. Thực ra, tôi sẽ chỉ rõ rằng sự chọn lựa thứ tự xếp đặt ấy có nguyên nhân tiềm ẩn của nó: danh mục năm tập hợp này phải hoàn toàn phù hợp với thuyết paṭiccasamuppāda (sinh khởi do tùy thuộc, nghĩa đen là ‘khởi lên vì nguyên nhân có trước’). Dù thuyết sinh khởi tùy thuộc này được coi như chân lý tối hậu (chân đế), và năm tập hợp ấy là sự thật theo công ước (tục đế), tôi sẽ dẫn chứng là hai khía cạnh sự thực này không những có thể đối chiếu nhau được mà còn tương trưng cho cách diễn đạt khác nhau về cùng một trình tự.

Thuyết sinh khởi do tùy thuộc có thể được coi là mẫu số chung cho tất cả tông phái đạo Phật trên thế giới, dù đó là Theravāda, Mahayāna hay Vajrayāna. Kinh điển của Theravāda diễn tả câu của tỳ kheo Sāriputta khi nói rằng ‘ai hiểu sinh khởi do tùy thuộc, người ấy hiểu Pháp Phật; ai hiểu Pháp Phật, người ấy hiểu sinh khởi do tùy thuộc’.^[14] Theo truyền thống Vajrayāna, Dalai Lama đời này cũng phát biểu quan điểm tương tự khi nói rằng ý niệm căn bản của Phật Giáo là luật sinh khởi do tùy thuộc này.^[15] Bất luận truyền thống nào, ta có thể thấy rõ tầm quan trọng do thuyết này tạo nên. Hình như thuyết sinh khởi do tùy thuộc tạo nên giáo lý căn bản của đạo Phật, không thể thiếu được trong việc thực chứng và thấu hiểu những hệ ý của triết lý nhà Phật.

Thuyết sinh khởi do tùy thuộc được chia thành 12 khoen (nidāna), mỗi khoen tạo điều kiện cho khoen kế tiếp. Thứ tự trình bày sau đây: khoen này qui định điều kiện cho khoen kế tiếp (ví dụ: vì vô minh nên các hành vi tâm thức tạo nghiệp khởi lên’: avijjāpaccayā saṅkhārā) được biết đến là theo chiều ‘thuận’, thứ tự ‘thông thường’ (anuloma).^[16] Thuyết sinh khởi do tùy thuộc cũng được trình bày theo chiều ‘ngịch’ (paṭiloma) qua đó nói rằng nếu một khoen bị cắt đứt đi thì khoen kế sẽ bị hủy diệt.^[17]

Chuỗi sinh khởi do tùy thuộc thường được coi là thuyết duyên khởi. Ta thường nói về thuyết nhân quả khi nói ‘vì có cái này, nên có cái kia’. Nhưng phải nhấn mạnh rằng một hệ quả được phát sanh ra từ một nguyên nhân hệ trọng không thể được suy diễn từ sinh khởi do tùy thuộc. Như Stcherbatsky đã nói:

Theo nghĩa này, định lý về Duyên Khởi là sự đảo ngược của luật Duyên Khởi thực thụ. Nguyên nhân không phải là lý do. Nguyên nhân không phải là lý do đủ để đoán chắc (hay tiên đoán) hậu quả. Nhưng hậu quả là nguyên nhân đủ để đoán chắc không thể chối cãi được là có sự hiện hữu của nguyên nhân của nó trước đó.[\[18\]](#)

Bảng 1

12 Khoen trong thuyết Sanh Khởi Do Tùy Thuộc

1. Vô minh (avijjā)
2. Hành vi tâm thức tạo nghiệp saṅkhāra)
3. Thức (viññāṇa)
4. Tâm và vật thể (nāmarūpa)
5. Sáu cửa giác quan (saḷāyatanā)
6. Xúc chạm (phassa)
7. Cảm nhận (vedanā)
8. Khao khát (taṇhā)
9. Bám níu (upādāna)
10. Trở thành (bhava)
11. Sanh (jāti)
12. Già, chết (jaramaraṇa...)

Vì thế, mỗi khoen trong sanh khởi do tùy thuộc cần cho khoen kế tiếp xuất hiện; nhưng hẳn nhiên không có một khoen nào có thể được coi là nguyên nhân đủ để cho khoen kế tiếp khởi lên.

Vì chuỗi duyên khởi luôn được coi là làm sanh khởi khổ đau,[\[19\]](#) nên sự tê liệt hóa bất kỳ khoen nào trong chuỗi này chắc chắn sẽ cắt đứt tiến trình duyên khởi và đoạn diệt khổ đau. Theo tạng Pāli, cả hai chuỗi sanh khởi do tùy thuộc và năm tập hợp chịu trách nhiệm về khổ đau (dukkha). Đức Phật nhiều lần lập lại nguồn gốc của mọi khổ đau nằm trong năm tập hợp làm đối tượng tạo nên sự bám níu[\[20\]](#) vốn đại diện cho thành phần tâm thức-vật thể của con người. Sự liên hệ này được trình bày trong Mahā-vagga (Đại Phẩm) của bộ Aṅguttaranikāya[\[21\]](#) qua đó mối liên hệ mật thiết giữa năm tập hợp và thuyết sanh khởi do tùy thuộc được lập nên.[\[22\]](#) Trong bài giảng này, bốn thánh đế được miêu tả theo sanh khởi do tùy thuộc. Trong đó, tiếp sau phần giải thích thông thường trong kinh tạng, đệ nhất thánh đế được chấm dứt bằng đoạn văn sau: ‘Nói tóm lại, năm tập hợp làm đối tượng tạo nên sự bám níu là khổ.’[\[23\]](#) Nhưng sự diễn giải hai thánh đế sau lại không tương thuận với giải thích theo khuôn mẫu ngữ học. Thay vào đó, hai thánh đế này được trình bày theo sanh khởi do tùy thuộc. Thánh đế về nguồn gốc của khổ được giải thích giản dị bằng sanh khởi do tùy thuộc theo chiều thuận, trong khi thánh đế về diệt khổ lại được sanh khởi do tùy thuộc giải thích theo chiều nghịch. Thế thì, rõ ràng là theo truyền thống, sanh khởi do tùy thuộc, được coi là sự giải thích cho sự sanh khởi và tận diệt khổ đau, có liên hệ mật thiết với thuyết về năm tập hợp.

Sanh khởi do tùy thuộc là thuyết lập mối tương quan của tất cả hiện tượng. Vì nó đề cập tới tất cả hiện tượng của cuộc sống, nên hiển nhiên những bảng xếp hạng khác nhau được dùng để phân loại các hiện tượng có thể thấy dấu tích trong sanh khởi do tùy thuộc. Năm tập hợp chỉ là sự phân loại các hiện tượng khác nhau về hiện hữu, và chính cách phân loại này cũng có thể áp dụng được trong sanh khởi do tùy thuộc. Vì thế, tôi hỗ trợ bằng cách viện dẫn mối tương quan giữa năm tập hợp và các khoen trong sanh khởi do tùy thuộc; sự thiết lập mối tương quan như thế sẽ tỏ rõ ý nghĩa danh mục liệt kê năm tập hợp theo truyền thống.

Theravāda chủ trương rằng một số khoen nào đó trong chuỗi duyên khởi được giới hạn hoặc trong quá khứ, hiện tại hay tương lai. Nói cách khác, như đã giải thích ở bảng 2, các khoen được chia theo thời gian.[\[24\]](#) Dù trong kinh tạng Pāli không đề cập rõ sự phân loại theo ba thời, nhưng được Anuruddha[\[25\]](#) tán thành và đương nhiên được Theravāda nghiêm nhiên chấp thuận. [\[26\]](#)

Bảng 2

Ba phần thời gian của Paṭiccasamuppāda

Quá khứ	1	Vô minh (avijjā)
---------	---	------------------

	2	Hành vi tâm thức tạo nghiệp saṅkhāra)
Hiện tại	3	Thức (viññāṇa)
	4	Tâm và vật thể (nāmarūpa)
	5	Sáu cửa giác quan (saḷāyatanā)
	6	Xúc chạm (phassa)
	7	Cảm nhận (vedanā)
	8	Khao khát (taṇhā)
	9	Bám níu (upādāna)
	10	Trở thành (bhava)
	Tương lai	11
12		Già, chết (jaramaraṇa...)

Tuy nhiên, lý do phân chia theo thời gian và sự khác biệt về lý thuyết giữa ba phần này không được rõ ràng. Bởi vì quá khứ chẳng qua là tuổi già của hiện tại, và hiện tại là sự thực hóa của tương lai, mỗi phần của thời gian phải được coi là sự diễn giải khác đi, hay từ góc độ khác của hai phần kia. Hơn nữa, khi bình luận về sơ đồ tương tự dưới đây, Étienne Lamotte đã nhấn mạnh rằng: ‘Bảng vẽ dưới đây muốn chỉ đến sự phân chia giả tạo ba kiếp sống tiếp nối nhau vô hạn định hợp nhất trong cõi Saṃsāra vốn không có chỗ bắt đầu.’^[27] Vì sự phân chia này chỉ là tự ý, nên các khoen trong sanh khởi do tùy thuộc được phân loại dưới một thời kỳ nào đó có thể được dễ dàng xếp loại dưới một thời khác. Khoen được đặt trong thời ‘quá khứ’ có thể đặt dưới thời ‘tương lai’ hay ‘hiện tại’, và ngược lại. Do vậy, rõ là các yếu tố thuộc vào một thời kỳ nào đó đại diện cho một tiến trình tương tự như tiến trình do các khoen thuộc vào một thời kỳ khác phản ánh. Vô minh và các hành vi tạo nghiệp vận hành theo cùng nguyên tắc như với sanh già và chết, và như với tám khoen ở giữa. Các yếu tố tâm thức và vật thể vận hành trong con người vẫn y nguyên không đổi cho dù có thuộc quá khứ, hiện tại hay tương lai. Nói khác đi, có thể nói thuyết sanh khởi do tùy thuộc như vậy: trong một kiếp đời (khoen số 11-12: sanh, già và chết), vì vô minh (khoen 1), người ta cứ mãi tạo ra các hành vi tạo nghiệp (khoen 2), và có thể hiểu sự phát sanh ra các hành vi tạo nghiệp vì vô minh này bằng cách xét tiến trình do tám khoen ở giữa diễn tả.

Điều ngạc nhiên không kém là sự phân chia chuỗi nhân quả này ra làm ba thời ngụ ý sự hiện hữu của năm tập hợp trong mỗi thời, vì mỗi cá nhân (tự nó gồm 5 tập hợp) đều phải kinh nghiệm tiến trình này trong từng thời một.^[28] Ở đây, cho dù có thể chứng minh mối tương quan giữa sự phân chia ba phần và sự vận hành của năm tập hợp trong mỗi phần, sự khảo cứu của tôi nhắm đến phần giữa (đó là những khoen từ 3 đến 10) vì đây là phần có nhiều chi tiết nhất và là phần trong đó tiến trình đã có thể quan sát được. Qua nghiên cứu này, tôi có thể lập mối tương quan giữa tâm lý học Phật Giáo và thuyết thoát khổ của nhà Phật bằng cách lần lượt trình bày về sanh khởi do tùy thuộc và về năm tập hợp. Bằng cách lập mối tương quan giữa một số khoen trong sanh khởi do tùy thuộc với năm tập hợp ấy, rõ là các khoen này có cùng thứ tự với cách liệt kê theo truyền thống danh mục năm tập hợp, và danh mục này thoả mãn chức năng như của sanh khởi do tùy thuộc.

Từ trước đến nay chưa có nỗ lực nào kết hợp rõ ràng hai thuyết này, không thấy nói khoen nào trong sanh khởi do tùy thuộc chỉ cho tập hợp nào. Thực ra, nói chung là hầu như chỉ có sự khảo cứu về năm tập hợp nào.^[29] Dù nhiều tác phẩm tâm lý học Phật Giáo đã được xuất bản, rất ít nói về truyền thống Theravāda. Về phần năm tập hợp, trong khi tiến trình tâm thức là chìa khóa khai mở của Phật Giáo, nó chưa được phân tích kỹ lưỡng, chưa được đề ý nghiên cứu một tí nào. Hầu hết các tác phẩm viết về Phật Giáo đã liệt kê và đề cập sơ từng tập hợp. David Kalupahana chỉ dành bốn trang bàn về năm tập hợp trong quyển chú giải tựa đề *The Principles of Buddhist Psychology*. Étienne Lamotte (*Histoire du bouddhisme indien*), A. K. Warder (*Indian Buddhism*), Steven Collins (*Selfless Persons*) và E. R. Sarathchandra *Buddhist Theory of Perception* chỉ đề cập qua loa. Ví dụ, Lamotte chỉ giải thích vắn tắt đặc tính không bền và không có tự ngã của năm tập hợp mà không gắng giải thích năm tập hợp thi hành vai trò gì.^[30] Cho đến nay các tác phẩm khảo cứu rộng rãi nhất là của Bhikkhu Bodhi,^[31] Jui-Liang Chjang^[32] và Rupert M. Gethin.^[33] Tuy nhiên, không có bài viết nào khảo cứu triệt để bản chất và tương quan của mỗi tập hợp. Hầu hết các bài của Gethin và của Bodhi dành cho mối liên hệ giữa năm tập hợp và bốn thánh đế, cho sự khác biệt giữa khandha và upādānakkhandha, trong khi đó Jui-Liang Chjang lại quan tâm hàng đầu đến mối liên hệ hỗ tương giữa các khái niệm về tập hợp (khandha), căn xứ (āyatana) và các nguyên tố (dhātu). Sự thiếu sót này tạo nên lỗ hổng trong nghiên cứu Phật học, vì dù năm tập hợp được coi là chịu trách nhiệm cho sanh khởi khổ đau, nhưng không có bài khảo cứu nào lập chức năng của từng tập hợp trong nhóm năm này đã trói buộc sanh

linh vào chu kỳ sanh, tử và tái sanh như thế nào. Tôi tin chắc rằng nếu không hiểu thấu đáo năm tập hợp, ta sẽ không thể nhận ra được tiến trình giải thoát vận hành ra sao trong từng cá nhân, mà nói chung, vốn chẳng là gì ngoài sự hỗn hợp năm tập hợp này.

Trước khi bắt đầu thiết lập nhiệm vụ của từng tập hợp trong năm tập hợp này, bước đầu tiên là làm rõ khái niệm khandha tiếng Pāli có nghĩa là gì, ngụ ý của nó vào thời đức Phật. Vì thế chương đầu tiên nhằm vào việc giải thích khái niệm khandha và vào việc lý giải quan niệm này trong khuôn khổ Phật học và lớn hơn nữa, cả phạm vi Ấn Độ. Chương này cũng làm rõ sự khác biệt giữa năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu (pañcupādānakkhandhā) và năm tập hợp ‘đơn thuần’ (pañcakkhandhā). Năm chương kế đó nói trong tám khoen của paṭiccasamuppāda, mỗi tập hợp chiếm ngụ khoen nào. Tôi theo thứ tự liệt kê danh mục năm tập hợp theo cổ truyền này, bắt đầu bằng vật thể (rūpa) và chấm dứt bằng thức (viññāṇa), bởi vì chủ ý của tôi là chỉ ra rằng thứ tự liệt kê năm tập hợp theo lối cổ này phản ánh tám khoen giữa của sanh khởi do tùy thuộc. Để rút ra được định nghĩa rõ ràng chính xác từng tập hợp trong năm chương này, tôi sẽ phân tích nguyên nghĩa của danh từ và tham chiếu chú giải trong kinh tạng để giải thích nhiệm vụ của từng tập hợp. Chương bảy gồm ba phần. Phần đầu thiết lập tương quan giữa các tập hợp và sanh khởi do tùy thuộc. Sau đó, dùng mối liên hệ này để bác lại chủ trương cho rằng thứ tự liệt kê danh mục năm tập hợp cổ truyền này chỉ thuần tính cách ngẫu nhiên. Ý nghĩa của các khám phá này được phân tích ngắn gọn theo tiến trình thiền quán thực tánh (vipassana) của Theravāda.

-----*-----

[1] C.A.F. Rhys Davis, *Buddhist Psychology: A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (bản dịch quyền Dhammasaṅgaṇi)

[2] Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dhamma*.

[3] Bằng cách sử dụng thư khố chứa trọn tạng Pāli [thư khố BUDSIR do đại học Mahidol, Bangkok thiết lập năm 1989], tôi mới có thể phân tích kỹ lưỡng ý niệm pañcakkhandhā và từng tập hợp ...

[4] H. Saddhatissa, *The Suttanipāta* (London: Curzon Press, 1985).

[5] A. K. Warder, *Introduction to Pāli*. (Delhi: Motilal Banasidass, 1980), p. viii.

[6] Trong quyển *Buddhist Dictionary*, Nyānātiloka nhấn mạnh rằng năm tập hợp này ‘chỉ là sự phân loại trừu tượng do Đức Phật đặt ra, nhưng các tập hợp như thế... không hiện hữu. [Chính vì] thiếu sự hiểu biết đó... nên năm khandhas ấy được biết đến như là cái gì quá khép gọn (‘đông’, ‘lộn’), quá thực, nói như thế, là những thực thể trường tồn, trong khi đó theo thực tại, như đã nói trước, năm tập hợp như thế... không bao giờ hiện hữu; ngay đến biểu hiện của chúng cũng rất ngắn ngủi, thoáng hiện thoáng mất (Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary* [Colombo: Frewin, 1956] trang 77). Vì thế năm tập hợp này được xếp dưới đề mục ‘sự thật quy ước’ (hay tục đế: sammutisacca hay vohārasacca), khác với ‘sự thật tối hậu’ (hay chân đế: paramatthasacca) trong đó có học thuyết sanh khởi do tùy thuộc (paṭiccasamuppāda). Quyển Milindapañha (Những Câu Hỏi của Vua Milinda) làm sáng tỏ sự khác biệt giữa hai sự thật này (Mil. 160).

[7] M. i, 229

[8] M. i, 130; M. i. 140-41 và A. ii, 128

[9] Như ta sẽ biết trong chương 3, bộ kinh Saṃyuttanikāya trình bày năm loại ý niệm về vedanā, trong đó hai phần đầu (sukhindriyā và dukkhindriyā) nói đến vedanā dễ chịu hay khó chịu thuộc cơ thể, hai phần thứ ba và thứ tư (somanass-indriyā và domanassindriyā) nói đến vedanā dễ chịu hay khó chịu thuộc tâm thức, và cuối cùng, phần thứ năm (upekkhindriyā) gồm có vedanā không dễ chịu cũng không khó chịu thuộc cơ thể và thuộc tâm. (S. v. 210).

[10] So kāya ca sukhāya ca vedanāya aniccānupassī viharati (S. iv. 211):

[11] Sabbe dhammā vedanāsamosaṇā (A. iv. 339). <Chú giải của Bộ Kinh Tăng Chi giải thích sabbe dhammā chính là năm tập hợp (AN Aṭṭakathā, PTS iv. 158)>.

[12] Vedeti vedetīti kho āvuso, tasmā vedanā ti vuccati (M. i. 293)

[13] Các yếu tố ấy được kể trong bảng yếu tố vật thể phụ thuộc trang 47

[14] Sau lời tuyên bố này, mối tương quan giữa paṭiccasamuppāda và năm tập hợp được lập nên: ‘Yo paṭiccasamuppāda passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppāda passatīti. Paṭiccasamuppāda kho pan’ ime yadidaṃ pañcupādānakkhandhā’. ‘Thực thể, năm tập hợp làm đối tượng tạo nên sự bám níu khởi lên có điều kiện’ (M i. 190-191)

[15] Gyatso, Tenzin, *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama* (New York: Harper Collins, 1990), trang 10.

[16] Nghĩa đen là [chải] ‘theo chiều tóc’.

[17] Thuyết diễn theo chiều nghịch thường được tả như sau: ‘Do vô minh tận diệt, các hành vi tâm thức tạo nghiệp bị trừ tuyệt’. Avijjā tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho.

[18] Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (New York: Dover Publications, 1962), 1:311

[19] ‘Paṭiccasamuppāda này là nguồn gốc sanh khởi của toàn khối khổ đau’. Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

[20] Năm tập hợp làm đối tượng tạo nên sự bám níu (upādānakkhandhā) đại khái giống như năm tập hợp ngoại trừ việc upādānakkhandhā chịu trách nhiệm cho việc cột trói con người vào chu kỳ sanh tử luân hồi (saṃsāra). Tôi sẽ giải rõ thêm sự khác biệt tinh tế giữa hai nhóm này ở Pañcākhandhā & Upādānakkhandhā, Chương 1.

[21] A. i, 176-77.

[22] Étienne Lamotte đã ghi nhận sự liên hệ này (Étienne Lamotte, ‘*Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment*’, trong O. H. de A. Wijesekera, ed., *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula* [London: Gordon Fraser, 1980], trang 119).

[23] ..saṅkhittena pañc’upādānakkhandhā dukkhā (A. i, 177)

[24] Tattha tayo addhā ... Katham? Avijjā saṅkhārā atīto addhā jāti-jarā-maraṇam anāgato addhā majjhe attha paccuppanno addhā ti tayo addhā. Anuruddha, ‘*Abhidhammatthasaṅgaha*’ (J. P. T. S., 1884, 1-46), trang 36. ‘Có ba thời. Vô minh và hành vi tạo nghiệp thuộc về quá khứ; sanh, già và chết thuộc về tương lai, tám khoen ở giữa thuộc về hiện tại’.

[25] Như bà Rhys Davids chỉ rõ trong dịch bản *Abhidhammatthasaṅgaha* của Shwe Zan Aung được bà tu chính (Shwe Zan Aung, bản dịch ‘*Compendium of Philosophy: Abhidhammatthasaṅgaha*’ [London: P. T. S., 1967] trang 178, chú thích số 4).

[26] Đọc Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 120.

[27] Étienne Lamotte, *Histoire du buddhisme indien: des origines à l’ère Saka* (Louvain: Institut Orientaliste, 1967), trang 43.

[28] Vasubhandhu nêu ra nhận định này trong *Abhidharmakosa*: Ya esa skandha-santāno janmatrayāvastha upadistāḥ / sa pratīyasamutpādo dvādaśāṅgas tri-kāṇḍakāḥ / pūrvāparāntayor dve dve mahdhye’ ṣṭau paripūriṇaḥ // (AbhK. iii. 20). Louis de La Vallée Poussin dịch đoạn này như sau: ‘Như ta đã biết, chuỗi các tập hợp tự diễn biến qua ba thời, đó là Pratīyasamutpāda (thuyết duyên khởi) với 12 khoen trong ba phần: hai khoen ở phần đầu, hai khoen ở phần ba, tám khoen ở phần giữa’. (Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu* [Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1980], 2:60-61).

[29] Ngoài các quyển *Philosophy and Psychology in the Abhidhamma* (Delhi: Motilal Barnarsidass, 1974); *Ecstatic Spontaneity* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1993) và *Wholeness Lost and Wholeness Regained* (Albany: State University of New York Press, 1994) của H. V. Gunther; *Buddhist Theory of Perception* (Colombo: Ceylon University Press, 1958) của E. R. Sarathchandra; *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy* của Anagārika Govinda (London: Rider and Company, 1961); R. N. Reat, *Origins of Indian Psychology* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990); và phần đầu quyển *The Principles of Buddhist Psychology* của David Kalupahana (Albany: State University of New York Press, 1987), bài viết về chủ đề này hầu như không có.

[30] Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, trang 30.

[31] Bhikkhu Bodhi, 'Khandha and Upādānakkhandha', *Pāli Buddhist Review* 1(1) (1976): 91-102.

[32] 'An Analytic Study on Three Concepts of 'Skandha', 'Āyatana' và 'Dhātu' (*Philosophical Review* 8 [January 1975]: 107-21).

[33] 'The Five Khandhas: Their Treatment [sic] in the Nikāyas and Early Abhidhamma', *Journal of Indian Philosophy* 52 (1986): 35-53.

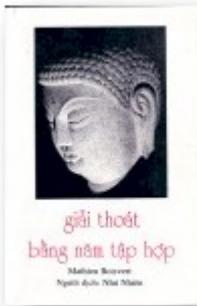
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 06-06-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [VU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Chương 1

Khái niệm về Khandha

Đạo Phật khác với các tôn giáo khác ở điểm không có chỗ nào giành riêng cho thực tại tối hậu tương ứng với khái niệm ‘ngã’. Hầu hết các tông phái đạo Phật cho rằng toàn thể vũ trụ này (kể cả cả nhân con người cũng thế) gồm có các hiện tượng (dhamma) khác biệt nhau, các hiện tượng không thể lược giản nhỏ hơn được nữa mà thành. Cho dù các hiện tượng này có chung mẫu số với các học thuyết khác nhau của nhà Phật, số lượng và cách phân loại thay đổi từ tông phái này sang tông phái khác. Hơn nữa, với mục đích phân tích thực tại, hầu hết các tông phái đã giải thích tỉ mỉ theo nhiều khía cạnh. Một trong những khía cạnh này là chia các yếu tố thành hai loại: chịu điều kiện (hữu vi, saṅkhata) và không chịu điều kiện (vô vi, asaṅkhata). Loại chịu điều kiện có nhiều hơn, chỉ tất cả hiện tượng có điều kiện (có bắt đầu và có chấm dứt) của hiện hữu. Bộ Anguttaranikāya nói là các hiện tượng chịu điều kiện có ba đặc tính: khởi lên, diệt đi, và thay đổi khi đang hiện hữu;^[1] còn các hiện tượng không chịu điều kiện được đề cập tới như không có nguyên nhân^[2] - còn được định nghĩa là nibbāna.^[3] Hai phái Theravāda và Sarvastivāda có khác nhau về thành phần của nhóm không chịu điều kiện; Theravāda chỉ thừa nhận nibbāna trong loại này,^[4] trong khi Sarvastivāda còn chấp nhận thêm yếu tố khoảng không (ākāśa) và hai loại nibbāna (pratisaṃ-khyānirodha và apratisaṃkhyānirodha)^[5] là các trạng thái không được khai sanh ra. Các hiện tượng trong nhóm lớn, là nhóm chịu điều kiện, chịu trách nhiệm cho sự toại ý và bất toại ý^[6] vì các hiện tượng này đưa tới nhận thức không chính xác về thực tại. Nhóm này lại được chia thành năm tập hợp:^[7] rūpa (vật thể), vedanā (cảm nghiệm), saññā (nhận biết), saṅkhāra (hành vi tạo quả) và viññāṇa (thức) - mà chỉ nội năm tập hợp này thôi là các yếu tố tạo nên con người.

Nguồn gốc lịch sử và sự phát triển của chữ Khandha

Danh từ khandha (Sanskrit: skandha) đã được dùng trong văn chương thời tiền Phật và tiền Upaniṣad. Một trong những chú giải lâu đời nhất của Ấn về nguyên ngữ học và ý nghĩa trong ngữ học, bản Nirukta, cho rằng nghĩa thông thường của khandha trong Veda được giới hạn trong ‘các nhánh của thân cây’ bởi vì các nhánh ấy ‘được dính liền với cây.’^[8] Điều chú ý là chữ ‘bọng cây, thân cây’ nơi tất cả các nhánh tụ về, cũng là một trong những ngụ ý của danh từ Pāli khandha.^[9] Tác giả của Nirukta cũng đề cập tới nghĩa thứ hai, đó là ‘vai’ vốn rút từ cùng một ngữ căn (skandh = ‘bị dính liền’) và được dùng theo nghĩa này vì vai ‘dính liền với thân.’^[10] Chúng tôi tìm thấy cách dùng tương tự như thế trong tạng Pāli: bộ Saṃyuttanikāya và Visuddhimagga dùng chữ khandha để chỉ cho chữ vai.^[11] Các tác phẩm thời tiền Phật xuất bản sau này, như Chāndogya Upaniṣad, dùng chữ khandha theo nghĩa ‘nhánh’ liên quan đến ba nhánh nhiệm vụ: trayo dharmaskandhāḥ yajñāḥ adhyayanam dānam.^[12] Ngược lại, quyển Maitrī Upaniṣad dùng chữ khandha để chỉ cho ‘đám’ khói.^[13] Cách dùng tương tự như thế cũng thấy trong tạng Pāli: kinh dùng chữ khandha để chỉ ‘đám’ khói và dòng nước (aggikkhandha và udaka-kkhandha).^[14] Cách dùng này đầy dẫy trong văn chương Pāli, nhiều không biết cơ man nào chữ ‘toàn khói khổ đau’ (dukkhakkhandha).^[15]

Chữ khandha cũng được dùng trong văn học Theravāda để chỉ đến ý niệm ‘phần’ với nghĩa nhiều yếu tố hợp thành. Ví dụ, bộ Dīgha-nikāya, đề cập tới bốn khandhas: giới (sīla), định (samādhi), tuệ

(paññā) và giải thoát (vimutti).^[16] Bộ kinh này đề cập tới một nhóm khác tương ứng với nhóm trước nhưng không có tập hợp giải thoát.^[17]

Trong văn học Phật Giáo và văn học thời tiền Phật, ý nghĩa liên quan đến chữ khandha có số lượng đáng kể. Tuy nhiên, cách dùng quan trọng nhất của danh từ này trong văn hệ Pāli là ý nghĩa của chữ pañcākkhandhā, ‘năm tập hợp’. Bằng chứng về tầm quan trọng của chữ này được nêu trong quyển Buddhist Dictionary của Nyānātiloka chỉ cung ứng định nghĩa liên quan đến năm tập hợp.^[18] Điều cần nhấn mạnh là trong Upaniṣad hay Veda, văn học thời tiền Phật hiện đang lưu hành, riêng loại định nghĩa về danh từ này, không có ý nghĩa ấy.

Năm tập hợp và Dhammacakkappavattanasutta

Số lần xuất hiện của chữ pañcākkhandhā trong kinh điển và sự kiện năm tập hợp được bàn luận tới trong Dhammacakkappavattanasutta - bài giảng pháp đầu tiên của Đức Phật - sẽ chỉ định đặc tính nội tại của Phật Giáo. Đọc kỹ bài pháp giảng đầu tiên ấy sẽ đưa ra nghi hoặc về giả định này. Trước khi giảng bài pháp đầu tiên, con người thời đại ấy không thể lãnh hội được giáo lý nhà Phật. Nhưng Ngài chỉ đề cập pañcākkhandhā qua loa trong bài giảng đó. Điều này ngầm chỉ rằng những người nghe giảng đã hiểu rõ các ngụ ý nội tại phức tạp rồi. Ví dụ, khi tóm tắt các lý do tạo khổ đau lại, đức Phật đã kết luận: ‘nói tóm lại, năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu tạo khổ đau’^[19] mà không giảng thêm về chữ pañcākkhandhā nữa. Cả hai bản chú giải Sāratthappakāsinī hay Samantapasādika về phẩm Dhammacakkappa-vattanasutta cũng chẳng giải thích gì về vấn đề này. Vì thế, hình như chữ pañcupādānakkhandhā (có cùng ngụ ý như chữ pañcākkhandhā như chúng ta sẽ sớm thấy) đã thông dụng.

Sự thiếu vắng định nghĩa của Phật Giáo về chữ khandha trong văn học thời tiền Phật đưa tới ba giả thuyết: (1) danh từ đã có nhưng không được ghi lại trong các bản chú giải thời tiền Phật mà chúng ta hiện có (hoặc có thể đã được hợp nhất trong các tác phẩm suy luận của Ājīvaka lỏa thể, nguồn gốc chưa tìm ra được; (2) hay là chữ khandha có thể là một phát kiến triết học đã được đức Phật giới thiệu nhưng vì lý do văn học, những nhà sưu tập kinh tạng Pāli đã quyết định không đưa lời giải thích chi tiết về chữ ấy vào trong Dhamma-cakkappavattanasutta cho dù đức Phật đạo đó đã có giảng giải; (3) hoặc là, kinh này đã không được tổ chức tăng đoàn thời Phật soạn ra ngay từ đầu, mà được soạn sau này trong sự nghiệp hoằng pháp của Ngài (hay ngay sau lúc Phật nhập diệt) khi ý nghĩa của pañcā-kkhandhā theo Phật Giáo đã được củng cố vững vàng và những người trong cùng một truyền thống đã rất quen thuộc với nghĩa này. Giả thuyết cho rằng một học thuyết sau khi đã được phát triển đầy đủ được trình bày trở lại vào thời nguyên thủy để tạo uy tín ảnh hưởng rất phổ thông trong giới học giả Tây phương. Tuy nhiên, cũng có thể là vì trong các bài giảng sau có vô khối chú dẫn về danh từ này nên khiến cho người sưu tập kinh điển bỏ lời giải thích trong kinh này đi để đóng khuôn bài pháp giảng đầu tiên của Phật vào bản tóm lược chính xác, kỹ lưỡng về toàn thể giáo lý nhà Phật.

Thoạt tiên, hình như giả thuyết đầu có vẻ hợp lý nhất, vì tiền thân của chữ khandha trong Phật học được tìm thấy trong các bộ sách cổ Brāhmaṇa và Upaniṣad, trong đó năm yếu tố cũng tạo nên những phần chính của con người. Taittirīya Upaniṣad^[20] giải thích tỉ mỉ sự phân chia con người (puruṣaḥ) theo năm tự ngã (ātma) khác biệt nhau - tự ngã do thực phẩm tạo thành (annarasamayah), tự ngã do hoạt động hữu cơ tạo thành (ātmāprāṇamayah), tự ngã do tâm ý tạo thành (ātmāmanomayah), tự ngã do nhận thức tạo thành (ātmāvijñāna-mayah), và tự ngã do hỉ tạo thành (ātmānandamayah) - mà tất cả năm phần này tương đối giống như năm khandhas trong tạng Pāli. Tập hợp vật thể (rūpakkhandha) có thể tương ứng với ‘ngã do thực phẩm tạo thành’, vì bộ kinh Dīghanikāya mô tả rūpa là ‘tự ngã do bốn yếu tố chính vốn bao gồm cả (và do) thực phẩm tạo thành.’^[21] Còn saññā-kkhandha và vijñānakkhandha lần lượt được so với ngã do tâm ý tạo thành và ngã do nhận thức tạo thành. Còn saṅkhārakkhandha như K. N. Jayatilleke đã chỉ cho thấy rõ là^[22] có thể liên kết với tự ngã do hoạt động phát xuất từ hoạt động hữu cơ tạo thành vì saṅkhārakkhandha được mô tả trong Majjhimanikāya có luôn cả ‘hoi thở vào và ra’^[23] trong khi tự ngã do hoạt động hữu cơ tạo thành giống như nghĩa của prāṇa trong Upaniṣad, hoi thở thiết yếu.^[24] Chỉ có vedanakkhandha và tự ngã do hoan hỉ tạo thành hình như không có xứng với nhau. Vì với pañcakkhandhā của Phật Giáo, năm yếu tố kể theo Upaniṣad chỉ được hợp nhất trong kiếp đời một người; vào lúc chết, năm yếu tố này rã ra.^[25] Để nhấn mạnh sự tương đồng giữa lời giải thích về các thành tố tạo nên tự ngã này của Phật Giáo và của Upaniṣad, Stcherbatsky nói:

Sự khác biệt này về các tập hợp giữa Phật Giáo và Upaniṣad, xác nhận sự thực là triết học Ấn Độ đã đạt được tiên bộ lớn lao trong khoảng thời gian giữa Upaniṣad thời ban sơ và sự xuất hiện của đạo Phật. Trong Phật học, ta có sự phân chia các khả năng của tâm thức ra thành cảm nghiệm [vedanā], ý niệm [saññā], tác ý [saṅkhāra] và thuần nhận thức [vijñānā], trong đó, khoa tâm lý học hiện đại chỉ có nhiều thay đổi gì. Trong Upaniṣad, lúc đầu đã thử đưa ra các yếu tố: hơi thở, lời nói, nhận thức của mắt, của tai và của ý. Nhưng điểm tương đồng còn lại: nhận thức của ý, yếu tố quan trọng nhất trong cả hai trường hợp là *manas* (ý). Đại vũ trụ, hay Đại Hồn, đã được phân tích ra năm thành tố. Qua số lượng các skandha của nhà Phật và vị trí của *manas* (= vijñānā) trong các skandha này, có lẽ ta có truyền thống cổ xưa còn tồn tại.^[26]

Như Stcherbatsky đã đề nghị, chữ *pañcakkhandhā* có thể là chữ đồng nghĩa với, hay chữ rất phổ thông để đề cập tới năm yếu tố kể theo *brāhma* này. Nhưng đoạn văn trong đó chữ *pañcakkhandhā* được dùng trong *Dhammacakkappavattana Sutta* ngụ ý là không trường tồn và không có tự ngã, và cả hai điều này đều không tương thuận với phái *brāhma*. Nếu ý niệm về khandha đã là một (yếu tố) được đề cập tới trong sự phân chia tự ngã của *brāhma*, thì đức Phật đã không chú ý nhiều đến tầm quan trọng của sự khác biệt về nghĩa ám chỉ trong cách dùng riêng của Ngài. Điều này đưa ta tới việc quan sát đến giả thuyết thứ hai và thứ ba, mà rất có thể, ý nghĩa đặc thù của Phật Giáo về khandha là một phát kiến trong triết học Ấn Độ. Tuy thế, không thể chắc chắn rằng kinh *Dhammacakkappavattana* thoạt tiên có chứa đựng phần bản về *pañcakkhandhā* hay không, rồi sau đó bị bỏ đi vì lý do văn học, hay có phải ý niệm về *pañcakkhandhā* về sau được kể luôn trong lời giảng đầu tiên của đức Phật. Nhưng ta có đủ lý do chắc chắn rằng chữ *pañcakkhandhā* là một phát kiến triết học của những người theo Phật.

Pañcakkhandhā và pañcupādānakkhandhā

Cho đến nay, hai chữ *pañcakkhandhā* và *pañcupādānakkhandhā* hầu như được dùng lẫn cho nhau. Điều khác biệt duy nhất, nhưng rất quan trọng, giữa hai hình thức tập hợp này là nhóm *pañcupādānakkhandhā* không tránh khỏi ảnh hưởng của thành kiến (*āsava*) và bám níu (*upādāna*), trong khi nhóm kia thì không. Để làm rõ nghĩa và mối tương quan của các *pañcakkhandhā* bằng cách thiết lập mối liên hệ hỗ tương với *paṭiccasamuppāda*, chỉ có việc khảo cứu *pañcupādāna-kkhandhā* mới thích hợp; vì *pañcakkhandhā* đó không dính líu đến chuyện tạo ra khổ đau và với việc cột trời vào bánh xe luân hồi không liên hệ tới *paṭiccasamuppāda*. Nhưng bài khảo cứu này nhắm vào cả hai *pañcakkhandhā* và *pañcupādānakkhandhā* với lý do đơn giản là mục đích đầu tiên của chúng tôi là xây dựng, thiết lập nhiệm vụ và làm rõ mối liên hệ giữa từng tập hợp. Vì các tập hợp của một nhóm vận hành theo cùng một cách thức y như của nhóm khác - với khác biệt tế nhị là các tập hợp của *pañcupādānakkhandhā* - nhóm vẫn còn là đối tượng của bám níu - khảo hướng hàm xúc này thích hợp nhất để hoàn thành mục đích của chúng ta.

Tuy nhiên, phải làm sáng tỏ sự khác biệt giữa hai bộ khandha này. Quyển *Atthasālinī* giải thích chữ *ādāna* (*pañca + upa + ādāna + khandhā*) bằng cách đề nghị rằng nó có nghĩa ‘nắm giữ rất chặt’ và tiền trí từ *upa* chỉ nhấn mạnh thêm như trong những chữ *upāyasa* (đau lòng) và bị quở mắng (*upakkuṭṭha*).^[27] Phẩm *Khandha* trong *Saṃyutta-nikāya* định nghĩa rõ hai bộ tập hợp này mà không so sánh chúng với nhau:

‘Các tỳ kheo, cái gì là năm tập hợp? Bất cứ vật thể, cảm nghiệm, nhận thức, hành vi tác ý, và thức, dù thuộc về quá khứ, hiện tại hay trong tương lai, trong hay ngoài, thô trực hay vi tế, thấp kém hay cao quý, gần hay xa, những nhóm này được gọi là vật thể, cảm nghiệm, nhận thức, hành vi tác ý, và thức... Nay các tỳ kheo, cái gì là năm tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu? Bất cứ vật thể, cảm nghiệm, nhận thức, hành vi tác ý, và thức, dù thuộc về quá khứ, hiện tại hay trong tương lai, trong hay ngoài, thô trực hay vi tế, thấp kém hay cao quý, gần hay xa, chịu ảnh hưởng của thành kiến, bị bám níu, những nhóm này được gọi là những tập hợp vật thể, cảm nghiệm, nhận thức, hành vi tác ý, và thức tạo đối tượng cho sự bám níu.^[28]

Tỳ kheo Bodhi trong bài ‘*Khandha và Upādānakkhandha*’, chỉ rõ rằng sự khác biệt giữa hai nhóm này với tập ngữ *sāsava upādāniya* được nêu ra ngụ ý là có khác biệt thực sự về phạm vi: nói cách khác, có các tập hợp là *ansāsava anupādāniya*.^[29] Điều này ngụ ý là có những tập hợp không chịu ảnh hưởng của thành kiến (*āsava*), và của bám níu (*upādāna*). Tôi sẽ mượn lối diễn đạt này của tỳ kheo Bodhi khi đề cập đến nhóm tập hợp này và ‘nhóm tập hợp đơn thuần’. Bhikkhu Bodhi cũng chỉ

ra rằng, vì mỗi tập hợp trong nhóm pañcupādānakkhandhā hoặc là trường hợp riêng của vật thể, cảm giác, nhận biết, hành vi tác ý hay thức, ta có thể qui định rằng tất cả các tập hợp ấy được bao gồm trong các pañcakkhandhā ấy.^[30] Ví dụ, bất cứ vật thể (rūpa) nào thuộc nhóm pañcupādānakkhandhā cũng tự động thuộc pañcakkhandhā. Vì thế pañcakkhandhā là danh từ chung bao gồm cả hai nhóm pañcu-pādānakkhandhā và ‘nhóm tập hợp đơn thuần’ là nhóm không chịu ảnh hưởng của bám níu.

Chữ pañcakkhandhā thường được dịch là ‘tập hợp bám níu’ theo nghĩa ‘tập hợp gây sự bám níu’. Tuy nhiên, theo kinh vẫn có thể chia ‘bám níu’ thành bốn loại: bám níu lấy khoái lạc giác quan, bám níu lấy quan điểm sai lầm, bám níu lấy lễ nghi, nghi thức, và bám níu lấy quan điểm về ngã.^[31] Thực ra, bám níu lấy khoái lạc giác quan được xếp vào loại tâm phụ tùy tham (lobha); ba hình thức bám níu còn lại được xếp vào loại quan điểm sai lạc (diṭṭhi);^[32] và cả hai loại tâm phụ tùy này thuộc nhóm sañkhārakkhandha. Cứ vào đó, ta không thể nói rằng cả năm tập hợp đều ‘tạo ra sự bám níu’ cả bởi vì chỉ có sañkhārakkhandha trực tiếp chịu trách nhiệm cho hành vi bám níu này. Vì thế, nếu dịch chữ pañcupādānakkhandhā là ‘năm tập hợp tạo sự bám níu’ sẽ gây hiểu lầm.

Cách dịch chữ pañcupādānakkhandhā chính xác hơn là ‘những tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu’. Vì, theo định nghĩa, một vị hoàn toàn giải thoát (Arahant hay Phật) không còn tạo ra bất cứ hình thức bám níu nào, ta có thể nói rộng ra rằng định nghĩa về pañcu-pādānakkhandhā gián tiếp liên kết năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu với những người phạm tục (puthujjana) trôi buộc trong bánh xe saṃsāra, và ‘năm tập hợp thuần’ là cho những người đã thoát ra khỏi luân hồi và đã chứng ngộ. Điều quan trọng để nhấn mạnh ở đây là các vị đã hoàn toàn giải thoát không còn tạo ra ‘tham ái’ hay ‘sân hận’ nữa.

Vì thế, về lý thuyết mà nói, với các bậc giải thoát, hình như khái niệm về pañcupādānakkhandhā không còn áp dụng được nữa vì với các vị ấy không có tập hợp nào của các vị này có thể là đối tượng cho sự bám níu cả. Khi định nghĩa về ‘pañcupādānakkhandhā’ này là những gì mà con người bám níu lấy làm tự ngã của mình,^[33] David Kalu-pahana tán thành quan điểm này. Hiển nhiên, nhờ chứng giai đoạn nhập giòng (sotāpanna), vị tỳ kheo đoạn trừ được tất cả các quan điểm khác biệt nhau về ngã (sakkāyadiṭṭhi) và không còn cho các tập hợp là tự ngã của mình nữa. Theo cách lý luận này, các vị đã giác ngộ còn hiện diện trên cõi đời trần tục này không có đặc tính của pañcu-pādānakkhandhā nữa, nhưng đúng ra còn mang đặc tính của ‘năm tập hợp thuần’ vốn ngoài tất cả nhiễm lậu và bám níu, và không còn được coi là ‘cái gì của riêng mình’.

Tuy thế, nếu lập nên bảng đối chiếu giữa ‘năm tập hợp đơn thuần’ của các tập hợp của arahant và của các vị Phật thì sẽ sai, vì rõ ràng Saṃyuttanikāya bác bỏ mối liên hệ hỗ tương ấy:

Này hiền hữu Kotṭhita, vị arahant cần xem xét ‘năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu’ là vô thường, khổ đau, bịnh hoạn, là mụt nhọt, là mũi tên, là khốn khổ, là ốm yếu, là kẻ xa lạ, là tạm bợ, trống không và không có tự ngã. Này hiền hữu, vì với vị arahant, không có gì nữa để làm, và việc vị ấy đã làm không cần phải lập lại nữa. Tuy nhiên, khi các việc này được tu tập và trau giồi, thì sẽ đưa đến cuộc sống an lạc [diṭṭhadhammasukhāvihāra] ngay trong kiếp này và đưa đến chánh niệm và sự hiểu biết rõ ràng tương tận.^[34]

Đoạn này nói rằng dù arahant có ‘pañcupādānakkhandhā’, hiển nhiên là các vị ấy không còn tạo ra bám níu hay nắm giữ ‘quandiêm về ngã’ dưới bất cứ hình thức nào. Vì thế, nó mâu thuẫn với định nghĩa của Kalupahana về pañcupādānakkhandhā là những gì con người bám lấy làm tự ngã của mình.

Vậy ta có thể tìm thấy những ‘tập hợp đơn thuần’ này ở đâu? Trong bài viết của Bodhi, tỳ kheo này nói rằng các ‘tập hợp đơn thuần’ này chỉ được tìm thấy trong trạng thái an lạc [diṭṭhadhammasukhāvihāra] mà Bodhi giải thích đó là ‘quả vị arahant trong đó thế giới này biến mất và chỉ còn lại Nibbāna.^[35] Như nhiều chữ Pāli khác, chữ diṭṭhadhammasukhāvihāra có nhiều nghĩa. Theo nghĩa đen, nó có nghĩa là ‘sống trong an lạc do tuân theo giáo pháp’, nhưng chữ này thường được dịch là ‘sự sống trong an lạc ngay đây và bây giờ’. Trong phẩm Devadahasutta của Saṃyuttanikāya, chẳng hạn, rất khó mà tìm thấy nghĩa nào khác của chữ này ngoài sự sống an lạc ngay trong kiếp này. Nhưng ở kinh khác, chữ này được dùng để chỉ cho các tầng thiền (jhāna),^[36] cũng như sự chứng đắc quả vị arahant (arahatta-phalasamāpatti).^[37] Trong lá thư riêng, tỳ kheo Bodhi giải thích rằng mối tương quan giữa diṭṭhadhammasukhāvihāra và arahattaphala-samāpatti được duy trì bằng sự kiện ‘tuệ giác’ thấy các tập hợp là không thường còn, khổ đau... không cần được đòi hỏi để nhập vào cõi thiền, trong khi tuệ giác ấy dẫn đến việc chứng đắc quả vị.^[38] Vì thế, trong

trường hợp đó, hình như lời giải thích của tỳ kheo Bodhi về *ditṭhadhammasukhāvihāra* là những quả vị arahant có thể rất tin cậy được, đặc biệt là vì trong *Visuddhimagga* nói rằng những vị thánh tăng chứng đạt quả vị vì mục đích ‘sống trong an lạc ở ngay đây và bây giờ’.[39] Tuy nhiên, trước khi đi sâu hơn, ta cần làm rõ nghĩa của ‘quả vị arahant’ để thấy được sự khác biệt giữa ‘*pañcupādāna-kkhandhā*’ và các ‘tập hợp đơn thuần’.

Phật Giáo Theravāda cho rằng bốn tầng chứng đắc (‘quả vị của đạo lộ’, *maggaphala*) đạt được trước khi thành tựu *nibbāna* cuối cùng: quả vị nhập giòng (*sotāpanna*) hay quả của những vị nhập lưu - người chứng quả vị này sẽ thành tựu được *nibbāna* cuối cùng trong vòng tối đa bảy kiếp sống tới; quả vị trở lại một lần (*sakādagāmi*); quả vị không trở lại (*anāgāmi*); và quả vị A la hán (*arahant*). Ngay trong khoảnh khắc nhập vào bất kỳ đạo lộ nào của một trong bốn giai đoạn này, vị ấy đã bỏ lại những nhiễm lậu và năm tập hợp vốn là hậu quả của các quan điểm sai lạc.[40] Ngay khoảnh khắc đó, ngoại trừ vật thể do tâm tạo (*cittasamuṭṭhānaṃ rūpaṃ*) ra, tất cả các hiện tượng đều là thiện (*kusala*). [41] Điều này muốn nói rằng năm tập hợp ấy chỉ là sự phân loại các nguyên tố (*dhamma*) khác nhau của người đang thể nghiệm trạng thái này, và vào khoảnh khắc đó, năm tập hợp ấy không còn nhiễm lậu và bám níu nữa; không có tập hợp nào hiện đang có mặt là kết quả của quan điểm sai lạc.[42] Hình như khi hành giả gạt hái bất cứ thành quả nào của một trong bốn đạo lộ này, vị ấy tạm thời ‘thấm nhiễm’ *nibbāna*. Theo *Buddhaghosa*, vào cuối quả vị, tâm thức trở lại trạng thái miên viễn thường tình,[43] và hành giả tiến hành việc hồi tưởng *nibbāna* theo cách thức sau đây: ‘đây là trạng thái mà tôi đã quán sát như một đối tượng’[44]. Giai đoạn từ mức độ thực chứng này đến mức độ thực chứng khác được gọi là *gotrabhū* (chuyển tánh), bởi vì hành giả đã (tạm thời) đoạn bỏ các dấu hiệu của hành vi tác ý (*saṅkharā*) bên ngoài và trở nên chuyên chú theo dõi *nibbāna*. [45] Dù có trải qua giai đoạn chuyển tánh và quán sát *nibbāna*, một khi quả vị arahant chưa đạt được, hành giả chưa đạt được mục đích cuối cùng. Như *Atṭhasālinī* có nói:

Cho dù *gotrabhū* (người đang chuyển tánh) đã thấy *nibbāna*, vị ấy như người gặp vua vì một mục đích nào đó. Sau khi đã thấy vua đang cười voi trên đường, và khi được hỏi là có gặp nhà vua hay không, vị ấy trả lời là không vì vị ấy không gặp được vua theo đúng mục đích nào đó. Cùng cách thức đó, cho dù hành giả có thấy *nibbāna*, vị ấy không thể được coi là có tuệ giác (*dassana*) bởi vì các nhiễm lậu đáng bị loại bỏ chưa được diệt trừ[46].

Những ai đã thể nghiệm bốn quả vị trên đường giải thoát đang quán sát *nibbāna* như một đối tượng, và ở vào trạng thái mà những người còn nhiễm lậu và bám níu không thể nhận biết được bốn tập hợp thuộc tâm của họ. Đó là trạng thái trong đó ‘các tập hợp đơn thuần’ có thể được tìm thấy, với người trú trong trạng thái ấy, cho dù là người mới nhập giòng hay là arahant, tạm thời không còn nhiễm lậu và bám níu[47] miễn là kinh nghiệm ‘siêu thế ấy’ còn tồn tại. Sau đó, các vị đó sẽ ‘tiếp nhận’ *pañcupādānakkhandhā* này trở lại. Tuy nhiên, bậc arahant có thể làm cho trạng thái quán sát này khởi lên bằng cách chỉ quán *pañcupādānakkhandhā* này là khổ đau, không trường tồn và vô ngã và v... v... Chính một đoạn kinh trong *Samyuttanikāya* nói rằng arahant thực hành việc quán hơi thở (*ānāpānasati*) cũng có thể chứng được trạng thái *ditṭhe dhamme sukhāvihāra* (sống an lạc ngay trong kiếp này),[48] quả vị arahant.

Đoạn kinh vừa nêu trong *Samyuttanikāya* nói tới sự kiện arahant có thể vẫn còn đặc tính của *pañcupādānakkhandhā*. Trong *Atṭhasālinī*, chú giải quyển *Dhammasaṅgani*, *Buddhaghosa* nêu rõ sự khác biệt giữa *pañcupādānakkhandhā* và ‘các tập hợp đơn thuần’:

Cho dù các tập hợp của bậc arahat [sic] là bậc đã đoạn diệt tất cả các thành kiến [*āsavas*] là điều kiện cho sự bám níu trong người khác, khi họ nói, ví dụ, ‘*Sư Bác!*, *Sư Chú!*’ các thánh đạo, các quả vị, và *Nibbāna* [các *navalokuttara-dhammā*; xem đoạn thứ 5 tiếp sau đó, Chương 1] không được nắm lấy, bị hiểu sai, hay bám lấy. Như viên sắt nóng đỏ không tạo chỗ cho ruồi an cư lập nghiệp, các thánh đạo, các quả vị, và *Nibbāna* [các *navalokuttaradhammā*] vì sự siêu việt tâm linh phong phú cũng không cung ứng điều kiện cho tham ái, ngã mạn và quan điểm sai lạc có điều kiện để bám níu.[49]

Điều này ngụ ý rằng, dù không tạo ra bám níu nữa, các (arahant) đã hoàn toàn tận diệt những nhiễm lậu, các vị ấy vẫn có năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu theo nghĩa *pañcupādānakkhandhā* của họ vẫn tạo thành nền tảng cho sự bám níu ở người khác. Kết quả là, các tập hợp này vẫn là *pañcupādānakkhandhā*. Tuy nhiên, có thể các vị arahant sống trong trạng thái tâm cõi siêu thế mà tâm

của kẻ bị các nhiễm lậu và bám níu làm cho ô nhiễm không thể nhận biết được, trạng thái có được do sự thanh tịnh vô thượng, sự thanh tịnh tuôn chảy từ sự trong sạch tuyệt đối của nibbāna,^[50] đối tượng của các vị ấy. Vì thế, các tập hợp chỉ có thể hiện hữu là ‘các tập hợp đơn thuần’ trong những vị sống an trú trong trạng thái mà những người còn để cho bám níu chỉ phôi không thể tới gần được, cũng không thể nhận biết được.

Để có thể giải thích về trạng thái tâm thức nơi ‘các tập hợp đơn thuần’ hiện hữu, ta cần duyệt lại các phần nào đó trong kinh điển Theravāda: ba mươi một cảnh giới và cõi siêu thế (lokuttara). Sự duyệt xét này sẽ giải thích tại sao không thể liệt tập hợp vật thể vào trong nhóm ‘các tập hợp đơn thuần’. Theo Saratthappakāsinī, chú giải của Saṃyuttanikāya, thì tập hợp vật thể chỉ hiện hữu trong cõi dục giới (kāma-vacara), bốn tập hợp còn lại (vedanā, saññā, saṅkharā và viññāṇa) có thể được tìm thấy trong bất cứ cõi nào (kāma-vacara, rūpa-vacara, arūpa-vacara, lokuttara).^[51] Ba cõi đầu tiên (āvacara) gồm có ba mươi một cảnh giới tạo thành cõi thế tục, trong khi đó cõi thứ tư (lokuttara) có cả cõi siêu thế (nibbāna). Cõi kāma-vacara có đặc tính là tham luyến đến các đối tượng như hình sắc, âm thanh, hương vị, mùi vị, xúc chạm và tâm ý. Cõi này có 11 cảnh giới: 6 cảnh trời dục giới (sagga),^[52] cõi người (manussaloka), 4 cảnh khổ (apāya).^[53] Cõi sắc giới (rūpa-vacara) có đặc tính của bốn cõi thiên (jhāna) và tương ứng với 16 cảnh của các chư thiên, trong khi đó cõi vô sắc giới (arūpa-vacara) mang đặc tính chứng đắc bốn tầng thiên (samāpatti) và tương ứng với bốn cảnh cõi vô sắc giới.^[54] Chỉ trong hai cõi cuối cùng bốn tập hợp thuộc tâm thức có thể hiện hữu - chư thiên không có thân hình vật thể.

Mặt khác, cõi siêu thế (lokuttara) chỉ cho cảnh giới vượt ra ngoài và đứng trên cõi thế tục (loka) và cả ba cõi dục giới, sắc giới, vô sắc giới; nói cách khác, nó muốn nói tới nibbāna. Tuy nhiên, chữ lokuttara thường được dùng để chỉ chín yếu tố siêu thế (navalokuttara-dhammā). Theo tinh thần đó, chữ này dùng để chỉ bốn đạo lộ và bốn quả cũng như nibbāna.^[55] Bốn đạo lộ dẫn đến sự chứng ngộ quả vị nhập giòng, trở lại một lần, không trở lại và arahant; và bốn quả là sự chứng đắc từng giai đoạn ấy trong đó cũng ngụ ý tới sự chứng thấy nibbāna. Theo Paṭisambhidāmagga, dù chữ lokuttara ngụ ý tách bỏ và vượt qua thế gian này, hình như chữ này không nói tới kinh nghiệm hoàn toàn siêu thế, bởi vì các cá nhân chỉ tạm thời trú vào trong các trạng thái quả vị, và những trạng thái này vẫn có đặc tính của bốn tập hợp tâm thức này. Tuy nhiên, không thể tìm ra bất kỳ tập hợp nào trong năm tập hợp trong nirupādisesa nibbāna (niết bàn không có tập hợp nào còn sót lại) bởi vì trạng thái ấy được định nghĩa là sự hoàn toàn tịch diệt của năm tập hợp (khandhaparinnibbāna).^[56] Khi chữ lokuttara được dành riêng cho niết bàn không có tập hợp nào còn sót lại chứ không cho bốn đạo lộ và bốn quả, chữ *loka* có nghĩa là năm tập hợp, trong khi đó chữ *uttara* có nghĩa là vượt qua hay đứng trên.^[57]

Quyển chú giải Saratthappakāsinī nói rằng tập hợp vật thể chỉ có trong cõi dục giới, trong khi bốn tập hợp còn lại có thể được tìm thấy trong bất cứ một trong bốn cõi nào. Cho dù cõi thứ tư bao gồm cõi siêu thế (lokuttara), cần phải hiểu là tám yếu tố đầu tiên trong chín yếu tố siêu thế (navalokuttaradhammā), ở đây, không kể tới niết bàn không có tập hợp nào còn sót lại, vì không có tập hợp nào có thể có mặt trong trạng thái siêu thế ấy. Trong cõi siêu thế, bốn tập hợp tâm này (vedanā, saññā, saṅkharā và viññāṇa) không thể được coi là các đối tượng cho sự bám níu (hay pañcupādānakkhandhā). Sở dĩ như vậy là vì, một mặt, các vị đã được giải thoát đã hoàn toàn tự tại khỏi nhiễm lậu và bám níu, mặt khác, bốn tập hợp tâm của các vị này vận hành ở mức độ tâm thức khác với mức độ của người phạm tục, vì bốn tập hợp tâm của các vị ấy có nibbāna làm đối tượng cho các tập hợp đó (nibbānārammaṇā).^[58] Vì thế, người phạm tục không thể hiểu được mức độ tâm thức này.

Vì tập hợp vật thể chỉ hiện hữu dưới hình thức thô trực hơn của nó trong cõi dục giới, nó luôn là tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu theo nghĩa nó là đối tượng tiềm ẩn cho sự bám níu cho chúng sanh cõi dục giới. Do đó, tập hợp vật thể không bao giờ được phân loại dưới thuật ngữ ‘tập hợp đơn thuần’, vì nó luôn kết hợp với (ít nhất là tiềm ẩn) bám níu. Như Buddhaghosa nói trong Visuddhimagga, bốn tập hợp thuộc tâm thức (vedanā, saññā, saṅkharā và viññāṇa) có thể không còn nhiễm lậu, nhưng với tập hợp vật thể (rūpa) thì không.^[59] Nói theo thuật ngữ chuyên môn, vật thể luôn thuộc vào loại tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu (pañcupādānakkhandhā), nhưng khi được nhìn chung với bốn ‘tập hợp đơn thuần’ kia, nó được kể là một phần của pañcakkhandhā ‘đơn thuần’ để tiện phân loại (rāsattṭhena).^[60]

Vì thế, chữ ‘năm tập hợp’ (pañcakkhandhā) bao gồm hết thảy. Trong khi chữ pañcupādānakkhandhā là những tập hợp là đối tượng tiềm ẩn cho bám níu, còn chữ ‘tập hợp đơn thuần’ thì không thể nói là đối tượng tiềm ẩn cho bám níu như thế. Sau khi nêu ra sự khác biệt giữa hai nhóm tập hợp này, ta sẽ phân tích từng tập hợp để tìm ra nhiệm vụ riêng của chúng, và xem chúng liên hệ ra sao với thuyết sanh khởi do tùy thuộc.

-----*-----

[1] A. i. 152.

[2] Katame dhammā asaṅkhatā? Yo eva so dhammo appaccayo - so eva so dhammo asaṅkhato (Dhs. 193)

[3] Katame dhammā asaṅkhatā? Nibbanam - ime dhammā asaṅkhatā (Dhs. 244)

[4] Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, trang 675.

[5] Loại nibbāna trước đề cập tới sự đoạn diệt các ô nhiễm đã sẵn có bằng trí tuệ, trong khi loại nibbāna thứ hai đề cập tới trở ngại trong thiền định (dhyāna) của các ô nhiễm trong tương lai.

[6] M. iii, 299. <nguyên văn: ‘hân hoan và chán nản’, tôi dịch theo bản của Bhikkhu Bodhi>

[7] Saṅkhatam rūpam saṅkhatamrūpan ti yathābhūtam na pajānāti. Saṅkhatam vedanam. Saṅkhatamsaññam. Saṅkhate saṅkhāre. Saṅkhatam viññānam saṅkhatamviññānanti yathābhūtam na pajānāti (S. iii, 114).

[8] Skandho vrksasya samāskanno bhavati. Ayamapītaraskandha etasmādeva. Āskannam kāyo (Laksman Sarup, ed. and trans., *The Nighaṇṭu and the Nirukta: The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philosophy and Semantics: by Yakṣa* [Delhi: Motilal Banarsidass, 1977], vi. 18).

[9] S. i, 207; D. ii. 171-172; Sn. 282, vân vân.

[10] Skandho vrksasya samāskanno bhavati. Athamapītaraskandha itasmād eva. Āskannam kāye Ahiḥ āyataupaparcanaḥ prthivyāḥ (Sarup, ed. & trans., *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, vi. 18).

[11] Atha kho māro pāpimā kassaka vaṇṇam abhinimminivā mahantam naṅgalam khandhe karitvā... ‘Nên Mārā, ác ma, biến thành người nông dân, mang lưới cây lớn trên vai (S. i. 115). Tasmā pathamam sisam makkhetvā khandhādīni makkhetabbāni. ‘Vì thế, sau khi xoa đầu xong trước đã, vị ấy nên xoa hai vai’... (Vsm. 100).

[12] Có ba nhánh nhiệm vụ. Một là tế thần, học hỏi Vedas và thí thực. Hai là khổ hạnh. Ba: ‘học dharma’ (brahmacārin) sống trong nhà đạo sư, tự an cư thường trực trong nhà đạo sư’. Trayo dharmaskandhā yajñodhyayanam dānamiti prathamam tapa eko dvitīyam, brahmacāryācāryakulavāsī trtīyoty-antamātmāna-mācāryakulevasādayan (Siromani Uttamur T. Viraraghavach-arya, ed., *Chandhogyopanishadbhashya* [Tirupati: Sri Venkatesvara Oriental Institue, 1952], ii. 23)

[13] J. A. B. Buitenen, trans., *Maitrī Upanisad: A Critical Essay. With Text, Translation and Commentary* (The Hague: Moulton, 1962), vi, 11.

[14] (M. ii. 34) cho chữ trước; (S. iv. 179) cho chữ sau.

[15] Vin. i. 1; S. ii. 95; S. iii. 14; A. i. 77; A. v. 184 vân vân.

[16] D. iii. 229.

[17] D. i. 206.

[18] Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 76-80.

[19] Saṅkhittena pañcūpādānakkhandhā dukkhā (S. v. 421)

[20] Swāmī Gambhīrānanda, trans., *Eight Upaniśad; With the Commentary of Ēaṅkharācārya* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1986), 1:223-397)

[21] Tiṭṭhat' evāyaṃ Poṭṭhapāda oḷāriko attā rūpi cātummahābhūṭiko kabaliṅ-kārāhārabhakkho (D. i., 186).

[22] K. N. Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1980), trang 221.

[23] Assāsapassāsā... kāyasaṅkhāro (M. i, 301).

[24] Brihadāraṇyaka Upanisad 3.9.26; Kaṭha Upanisad 2.2.5. Trích từ R. E. Robert Ernest, trans. *The Thirtēn Principal Upanishads* (Delhi: Oxford University Press, 1985).

[25] Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1970), trang 61.

[26] Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, trang 61.

[27] Upādānaṃ ti daḷhagaṇaṃ, daḷhattho hi ettha upasaddo upāyāsupak-kuṭṭhādīsu viya (Dhs. 385)

[28] Yaṃ kiñci bhikkhave rūpaṃ (vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāṇaṃ) atītānāga-tappaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukku-maṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā ayaṃ vuccati rūpa-khandho--vedanākkhandha, saññākkhandha, saṅkhārakkhandha, viññāṇakkhandha... Yaṃ kiñci bhikkhave rūpaṃ (vedanā, saññā, saṅkhārā, viññā-ṇaṃ) atītānāgatappaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukku-humanṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho--vedanupādānakkhandha, saññupādānakkhandha, saṅkhārupādānakkhandha, viññāṇupādānakkhandha...(S. iii. 47-48)

[29] Bhikkhu Bodhi, 'Khandha và Upādānakkhandha', Pali Buddhist Review 1(1) (1976): 94. Nên ghi chú rằng dấu nối giữa tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu (clinging-aggregates) được dùng để chỉ cho pañcupādānakkhandha vì chữ này giữ lại sự diễn tả trong hình thức danh từ kép nguyên thủy của nó; trong khi 'tập hợp bám níu' dùng để diễn tả sự giải thích đặc biệt nào đó (karmadhāraya) về danh từ kép có nghĩa là 'các tập hợp tạo sự bám níu'.

[30] Bhikkhu Bodhi, 'Khandha và Upādānakkhandha', trang 94.

[31] Cattāro 'me āvuso upādānā: kāmupādānaṃ diṭṭhupādānaṃ silabbat-upādānaṃ attavādupādānaṃ (M. i, 51; M. i. 66; D. ii. 58; iii. 230; S. ii. 3)

[32] Dhs. 212-13.

[33] David Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology* (Albany: State University of New York Press, 1987) trang 17.

[34] Arahatā pi kho āvuso Koṭṭhita ime pañcupādānakkhandhe aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato saññato anattato yoniso manasikattabbā. Natthi khvāsuso arahato uttarikaraṇīyaṃ katassa vā paṭiccayo. Api ca kho ime dhammā bhāvitā bahulīkatā diṭṭha-dhammasukhāvihārāya ceva saṃcattanti satisampajaññāya cāti (S. iii. 168; translation inspired by F. L. Wōdward, trans., *The Book of Kindred Sayings* [Saṃyutta Nikāya], [London: PTS. 1917-1922), 3: 144).

[35] Bhikkhu Bodhi, 'Khandha và Upādānakkhandha', trang 94.

[36] M. i, 40-41; iii. 4.

[37] SA. ii. 239.

[38] Để có giải thích đầy đủ các pháp môn cần thiết để nhập vào cõi thiền (jhāna), đọc chương 23 quyển *Visuddhimagga*. Muốn có thêm bản luận chi tiết về jhāna, hãy đọc *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga* (University Park: Pennsylvania University Press, 1980) của Winston Lē King.

[39] Kasmā samāpajjanti ti diṭṭhadhammasukhavihāratthaṃ (Vsm. 700) .

[40] Sotāpattimaggakkhaṇe [sakadāgāmimaggakkhaṇe, anāgāmimaggakkhaṇe, arahattamaggakkhaṇe] dassanattāna sammādiṭṭhi micchādiṭṭhi vuṭṭhāti, tadanuvattakakilesehi ca khandhehi ca vuṭṭhāti (Ps. i, 71).

[41] Sotāpattimaggakkhaṇe jātā dhammā ṭhapetvā cittasamuṭṭhānaṃ rūpaṃ sabbe ‘va kusalā honti (Ps. i, 116).

[42] Ps. i. 71. Nói nghiêm chỉnh, cả hai đạo lộ (magga) và quả vị (phala) là citta (trạng thái của tâm) riêng biệt nào đó. Trong chuỗi nhận biết về đạo lộ, tâm đạo (maggacitta) xảy ra trong một khoảnh khắc để hủy diệt những nhiễm lậu sẽ chỉ được đạo lộ đó loại trừ. Tâm đạo đó (maggacitta) được kể tục ngay trong hai hay ba khoảnh khắc của phalacitta (tâm quả) mà tâm quả này thể nghiệm trạng thái hạnh phúc giải thoát do magga thành tựu. Sau đó, tiến trình tâm trở lại trạng thái bhavaṅga (thường tịnh). Để biết thêm chi tiết về sự hiện hữu của bốn tập hợp thuộc tâm trong khi hành giả đang chứng nghiệm quả vị của đạo lộ, xin đọc *Visuddhimagga*, chương 14 và 23.

[43] Phalapariyosāne pan’assa cittaṃ bhavaṅgaṃ otarati (Vsm. 676).

[44] Ayaṃ me dhammo ārammaṇato paṭividdho ti amantaṃ nibbānaṃ paccavekkhati (Vsm. 676) thường được phân loại thành một trong năm đối tượng của ý (dhammārammaṇa). Đọc Shwe Zan Aung, trans. *Compendium of Philosophy* (Abhidhammatthasangha) (London, PTS., 1967) trang 3.

[45] Bahiddhāsaṅkhāranimittaṃ abhibhuyyitvā nirodhaṃ nibbānaṃ pakkhandatīti gotrabhū (Ps. i. 66).

[46] So hi paṭhamaṃ nibbānaṃ dassanato dassanaṃ ti vutto. Gotrabhū pana kim cāpi paṭhamataraṃ nibbānaṃ passati? Yathā pana rañño santikaṃ kenacid eva karaṇiyena āgato puriso dūrato va rathikāya carantaṃ hitthi-kkhandhagataṃ rājānaṃ disvā pi ‘diṭṭho te rājā ti’ puṭṭho disvā kattabbakiccassa akatattā ‘na passāmī ti’ āha, evameva nibbānaṃ disvā kattabbassa kiccassa kilesappahā-nassābhāvā na dassanaṃ ti vuccati (DhsA. i, 43)

[47] Sabbe [dhammā] ‘va kusalā honti (Ps. i. 116).

[48] Ye ca kho te bhikkhave bhikkhū arahanto khīṇāsavā vusitavanto kataka-raṇīyā ohitabhārā anuppattasadaṭṭhā parikkhīṇabhavasānyujanā samma-daṇṇā vimuttā. Tesam ānāpānasatisamādhī bhāvito bahulīkato diṭṭheva dhamme sukhavihārāya ceva saṃvattati satisampajaññāya ca (S. v, 326).

[49] ... khīṇāsavassa khandhā amhākam Mālutathero amhākam Cullapituthero ti vadantānaṃ paresaṃ upādānassa paccayā honti, maggaphalanibbānāni pana agahitāni aparāmatṭhiāni anupādiṇṇān’ eva. Tāni hi yathā divasasan-tatto ayoguḷo makkhikānaṃ abhinisīdanassa paccayo na hoti evam evaṃ tejjussadattā taṇhāmānadiṭṭhivasena gahaṇassa paccayā na hontī ti. Tena vuttaṃ: ime dham-mā anupādiṇṇa-anupādānīyā ti (DhsA. 347). Bản dịch lấy từ ‘*Khandha và Upādānakkhandha*’, của Bhikkhu Bodhi trang 96.

[50] Bodhi ‘*Khandha và Upādānakkhandha*’, trang 96; đọc Dhs. 196, 213, 248, 258.

[51] Rūpakkhandho kāmāvacaro cattāro khandhā catubhūmakā [sic] (SA. ii, 270). Chữ catubhūmakā nên được viết là catubhūmikā; quyển *Visuddhi-magga* của Buddhaghosa liệt kê ra bốn bhūmikā này (Vsm. 452, 475, 493).

[52] Sáu cảnh trời dục giới là: catumahārājikadeva <tứ đại thiên vương>, tāvatimsa <33 thiên>, yāma <các vị diệt trừ đau khổ>, tusita <cảnh an lạc hạnh phúc, chờ cơ hội tái sinh làm người lần cuối>. Bà Mayā mẹ của thái tử Siddhata Gotama sau khi sinh hạ thái tử xong, chết và sanh về cõi này>.

nimmānarati <chư thiên vui hưởng sự sáng tạo của mình>, paranim-mitavasavatti <chư thiên kiểm soát sự sáng tạo ra vị khác>.

[53] Bốn cảnh khổ là địa ngục (nirayaloka), ngục quỷ (asuranikāyaloka), quỷ đói (petaloka) và súc sanh (tiracchāna yoniloka).

[54] Các cõi ấy là: ākāśānañcayatanūpagadeva <chư thiên cõi không biên xứ>, viññānacāyatanūpagadeva <chư thiên cõi thức không biên xứ>, ākiñcaññ-āyatanūpagadeva <chư thiên cõi không xứ>, nevasaññānāsaṇṇāyatanūpaga-deva <chư thiên cõi không có nhận thức cũng không phải không có nhận thức>. Chỉ có những ai chứng nghiệm được bốn thành tựu này mới có thể được sanh trở lại các cõi này.

[55] Katamo lokuttaro vimokkho? Cattāro ca ariyamaggā cattāri ca sāmāñña-phalāni nibbāna ca. Ayaṃ lokuttaro vimokkho (Ps. ii, 40).

[56] It. 41. Đọc "Sự Đoạn Diệt Vedanā", đoạn cuối cùng, Chương 3, về Niết bàn không còn sót lại tập hợp nào.

[57] Mahā Thera Nārada, trans., *A Manual of Abhidhamma: Abhidhammattha-saṅgaha* by Anuruddha (Rangōn: Printed by the Buddha Sasana Council, 1970), trang 11.

[58] Ps. i, 116.

[59] Ettha ca yātha vedanādayo anāsavā pi atthi, na evaṃ rūpaṃ (Vsm. 478).

[60] Yasmā pan'assa rāsattḥena khandhabhāvo yujjati, tasmā khandhesu vuttaṃ; yasmā rāsattḥena ca sāsavattḥena ca upādānakkhandhabhāvo yuj-jati; tasmā upādānakkhandhesu vuttaṃ. Vedanādayo pana anāsavā va khandhesu vuttā, sāsava upādānakkhandhesu. Upādānakkhandhā ti c'ettha upādānagocarā khandhā upādānakkhandhā ti evaṃ attho daṭṭhabbo. Idha panna sabbe p'ete ekajjham katvā khandhā ti adhippetā (Vsm. 478). 'Vì rūpa có thể được coi là tập hợp [đơn thuần] do 'tính chung' của nó, nó là một trong các tập hợp [đơn thuần]. Vì nó có thể được coi là tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu (pañcupādānakkhandhā) do 'tính chung' của nó và do sự liên kết của nó với bám níu, nó được kể là một trong các tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu ấy. Nhưng vedanā, saññā, saṅkharā và viññāṇa được coi là tập hợp [đơn thuần] khi chúng không còn nhiễm lậu, và là tập hợp tạo đối tượng cho bám níu (pañcupādānakkhandhā) khi làm đối tượng cho bám níu. Chữ pañcupādānakkhandhā nên được hiểu là các tập hợp tạo đối tượng cho bám níu. Mặt khác, tất cả các tập hợp (tập hợp 'đơn thuần' và các tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu) được bao gồm trong 'năm tập hợp' (pañcakkhandhā).

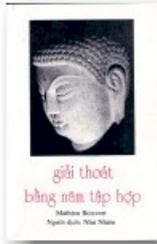
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[[Trở về trang Thư Mục](#)]

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ YU Times (Viet-Pali Unicode)

Chương 2

Rūpakkhanda

Thoạt trông, kinh văn định nghĩa chính xác rõ ràng rūpakkhanda: tập hợp vật thể. ‘Tập hợp vật thể tạo đối tượng cho sự bám níu này là gì?’ Bốn yếu tố chính (mahābhūta) và các vật thể phụ thuộc (upādā-rūpa). Bốn yếu tố chính là đất nước gió lửa.^[1] Văn đề là trong nikāya không có chỗ nào nói rõ bản chất của vật thể phụ thuộc (upādārūpa). Kinh điển chỉ giản dị đưa ra định nghĩa tổng quát rằng tất cả vật thể hoặc thuộc về quá khứ, hiện tại hay trong tương lai, trong hay ngoài, thô trước hay vi tế, thấp kém hay cao quý, gần hay xa.^[2]

Trong chương này, tôi sẽ xét ý niệm chung về rūpa có thể có liên hệ hỗ tương đến rūpakkhanda rồi lập mối tương quan giữa rūpa-kkhandha với các khoen trong paṭiccasamuppāda. Các tác phẩm về abhidhamma và chú giải sẽ giúp sáng tỏ bốn yếu tố chính và các yếu tố phụ có nghĩa gì. Tất cả các yếu tố bao gồm trong rūpa sẽ được phân loại để giúp ta hiểu sâu hơn các loại vật thể (đó là: trong hay ngoài, thô hay tế, gần hay xa...). Với hiểu biết về phân loại này cùng với phân loại ba phần đề cập trong kinh điển, ta sẽ phân loại được tất cả các yếu tố vật chất và có được hiểu biết sâu sắc chính xác về ý nghĩa của ‘vật thể’, cũng như để lập mối tương quan giữa rūpa-kkhandha với các khoen trong paṭiccasamuppāda.

Theo nghiên cứu của Y. Karunadasa, quyển *Buddhist Analysis of Matter*, rūpa mang bốn nghĩa chính: rūpa có nghĩa vật thể nói chung, rūpa có nghĩa là cái gì nhìn thấy được, rūpa có nghĩa rūpadhātu (rūpaloka hay rūpāvacara; xem trang 34), và cuối cùng rūpa có nghĩa là rūpajjhāna hay bốn cõi thiền (jhāna). Như Karunadasa đã nêu, ‘bốn nghĩa này có thể được đưa ra là nghĩa chung, riêng, thuộc về vũ trụ, và tâm lý của chữ này’^[3]. Bà Carolyn Rhys Davids,^[4] Surendranath Dasgupta^[5] và S. Z. Aung^[6] tranh luận rằng không phải tất cả các yếu tố tạo nên ‘vật thể nói chung’ là một phần của rūpakkhanda. Tuy nhiên, Karunadasa quả quyết rằng các vị ấy đã giải thích sai đoạn văn trong Yamaka^[7]. Đoạn ấy viết:

Có phải vật thể là tập hợp vật thể? Các vật thể khả ái dễ chịu (piyarūpaṃ) và vật thể khả ý (sātarūpaṃ) là rūpa, nhưng không thuộc về tập hợp vật thể; trong khi đó, tập hợp vật thể vừa là vật thể vừa là tập hợp vật thể. Cái gì vừa không phải là tập hợp vật thể cũng không là vật thể? Các vật thể khả ái (piyarūpaṃ) và vật thể khả ý (sātarūpaṃ) không thuộc tập hợp vật thể; nhưng là vật thể; ngoại trừ vật thể và tập hợp vật thể ra, tất cả mọi thứ vừa không phải là vật thể cũng không là tập hợp vật thể.^[8]

Theo đoạn này, bất cứ cái gì dưới đề mục rūpa, ngoại trừ vật thể khả ái (piyarūpaṃ) và vật thể khả ý (sātarūpaṃ), đều thuộc vào rūpa-kkhandha. Cả Rhys Davids và Dasgupta đều đồng ý với sự giải thích của Aung về đoạn văn này, trong đó Aung giải thích các chữ piyarūpaṃ và sātarūpaṃ là tám mươi một loại tâm thể tục và các tâm phụ tùy của chúng đều hấp dẫn và khả ái dễ chịu.^[9] Theo Aung, tám mươi một loại tâm này không thuộc vào rūpakkhanda, vốn do hai mươi bảy đặc tính của vật thể tạo thành (bốn yếu tố chính và hai mươi ba yếu tố phụ). Sự giải thích này đã đề nghị rằng định nghĩa về rūpa trong Yamaka không chỉ thuộc về vật chất, mà còn bao hàm luôn các trạng thái tâm (tám mươi một loại tâm). Tuy thế, hình như lối giải thích này dựa trên tư duy vì không có kinh điển nào tán trợ cả. Karunadasa đã chỉ cho thấy^[10] thêm một yếu điểm nữa của các giải thích này, vì trong các tác phẩm về abhidhamma, ta thấy định nghĩa về piyarūpaṃ và sātarūpaṃ bao hàm luôn cả sáu cửa giác quan bên trong và bên ngoài.^[11] Tất cả đều thuộc về rūpakkhanda.^[12] Hình như ở đây có mâu thuẫn giữa bộ Yamaka, cả quyết rằng piyarūpaṃ và sātarūpaṃ không thuộc vào rūpakkhanda và bộ Vibhaṅga rõ ràng kể piyarūpaṃ và sātarūpaṃ thuộc vào rūpakkhanda vì sáu cửa giác quan, vốn là một phần của rūpakkhanda, được gồm luôn trong định nghĩa của hai danh từ này. Tuy nhiên, Karunadasa chứng minh rằng hai câu trong Yamaka và trong Vibhaṅga hình như có vẻ mâu thuẫn này không loại trừ lẫn nhau bởi vì câu trước thuộc phương pháp giải thích riêng của bộ Yamaka- một phương pháp không thể được dùng để định nghĩa rūpakkhanda.^[13] Vì thế, đoạn trong Yamaka không thích hợp để bàn về sự tương đồng giữa rūpa và rūpakkhanda.

Trong Visuddhimagga, Buddhaghosa định nghĩa rūpa (theo nghĩa ‘vật thể nói chung’ của Karunadasa) là bốn yếu tố chính và yếu tố thể phụ.^[14] Như đã thấy ở đoạn 1, Chương 2, đây là định nghĩa thông thường về rūpakkhanda. Ở đây, không những Buddhaghosa áp dụng định nghĩa về rūpakkhanda vào ý niệm rūpa, nhưng ngài cũng yêu cầu độc giả của ngài hãy tham khảo đến phân bình luận trước đó về rūpakkhanda của ngài để làm sáng tỏ ý nghĩa của rūpa.^[15] Dựa trên câu nói của người có thẩm quyền như Buddhaghosa, ta tiếp tục đi sâu thêm với giả định rằng, ít ra theo truyền thống, rūpakkhanda không được coi là khác với rūpa theo nghĩa ‘vật thể nói chung’.

Trong khi hầu hết các hệ thống triết học Ấn Độ quả quyết rằng có năm yếu tố chính, chỉ có Phật Giáo và đạo Jain quy định là có bốn thôi. Hai hệ thống này đều không coi ākāśas (không gian) là yếu tố chính. Tuy nhiên, Theravāda đưa không gian vào trong danh mục các vật thể phụ thuộc (upādārūpa).^[16]

Bốn yếu tố chính (mahārūpa)

Trong buổi bàn luận với Rāhula,^[17] đức Phật giải thích rõ ràng vấn đề bốn yếu tố chính và các đặc tính riêng của chúng. Yếu tố đất (pathavī-dhātu) là bất cứ cái gì cứng và đặc (kakkhalaṃ kharigattaṃ), như tóc, móng tay chân, răng, và các bộ phận khác của cơ thể. Yếu tố nước (āpodhātu) có đặc tính lỏng (āpogattaṃ) như máu, nước mắt và nước dãi. Đức Phật diễn tả yếu tố lửa (tejodhātu) là cái gì nóng như nhiệt tiêu hóa thức ăn. Và cuối cùng là yếu tố gió (vāyadhātu) có đặc tính chuyển động như hơi trong bao tử và trong bụng dưới.^[18] Theo nguồn tài liệu khác, ba yếu tố chính đầu tiên (đất, nước, lửa) cũng cùng chung tính chất rắn đặc (paṭigha)^[19] theo nghĩa khi có hai vật thể va phải nhau, chắc chắn sẽ có tác động mạnh, chấn động. Tính chất rắn đặc này (Skr. pratighāta) được định nghĩa trong Abhidharmakośa là ‘tính không thể xâm nhập được, đung độ hay chống lại (pratighāta), một chướng ngại mà rūpa không cho phép rūpa khác xâm chiếm.’^[20]

Trong bản chú giải của Dhammasaṅgaṇi và Visuddhimagga, Buddha-ghosa đưa ra định nghĩa rộng rãi hơn về bốn yếu tố chính. Theo nhà luận giải này, yếu tố đất được gọi như thế vì nó ‘bị dàn trải ra’^[21] và là nền tảng nuôi dưỡng ba yếu tố chính kia.^[22] Trong các tác phẩm luận giải, yếu tố đất được hiểu theo nghĩa đen là yếu tố trợ dưỡng cho ba yếu tố chính kia như đất với núi đồi và cho cây cối.^[23] Theo Buddha-ghosa, yếu tố nước được gọi như thế vì nó có đặc tính ‘chảy’ (appoti), trôi (āpiyati) và thoả mãn (appāyati). Có thể nghi vấn giá trị của định nghĩa này, tuy nhiên, vì các tác phẩm chú giải của Theravāda thường định nghĩa danh từ qua cách dùng chữ có cùng gốc. Ví dụ, yếu tố đất (Paṭthaṭṭā pathavī) được nói là paṭthaṭṭā, và vật thể (rūpa) mang đặc tính của động từ ruppati.^[24] Sự giải thích theo nguyên ngữ học thoạt trông có vẻ sai lạc này thực ra chỉ là cách luyện trí nhớ mà không bao giờ có ý diễn đạt chính xác theo ngữ học. Tuy nhiên, về phần định nghĩa yếu tố nước, ta biết rằng động từ appoti được rút ra từ ngữ gốc āp, trong khi hai chữ āpiyati và appāyati hình như liên quan đến gốc ṛ của Sanskrit vốn không có liên hệ ngữ học gì với āpo. Tuy nhiên, quyển Dhammasaṅgaṇi dùng chữ sineha và chữ bhandana (hiển nhiên hay thực sự không có liên hệ ngữ học gì với āpo) để định nghĩa yếu tố nước.^[25] Hai chữ này hỗ trợ cho định nghĩa trước kia của Buddhaghosa bằng cách ngụ ý rằng yếu tố nước có đặc tính lỏng (sineha) và dính kết (bhandana). Yếu tố nước được Buddha-ghosa định nghĩa là có đặc tính về nhiệt (teja)^[26] nhưng, như yếu tố nước, hai quyển Dhammasaṅgaṇi và Aṭṭhasālinī đưa ra định nghĩa mà không tự giới hạn nó trong việc cung cấp một chữ cùng gốc: ‘yếu tố lửa có đặc tính nóng (usmā hay uṇhā).’^[27] Yếu tố gió trình bày yếu tố năng động nhất trong các yếu tố chính vì nó có đặc tính di chuyển và thay đổi.^[28]

Điều quan trọng cốt yếu là không một yếu tố chính nào có thể hiện hữu ngoài ba yếu tố chính kia. Ví dụ, lửa, không những chỉ do yếu tố lửa tạo thành; nước cũng không chỉ có yếu tố nước tạo nên. Các yếu tố chính không thể nào hiện hữu độc lập ngoài ba yếu tố chính kia;^[29] cả bốn yếu tố cùng hiện hữu trong một hạt vật chất. Quyển Paramatthamañjūsā, bản chú giải của Visuddhimagga, nói rộng thêm về điểm này:

... cũng như tính cách không biểu lộ rõ của chúng (bốn yếu tố chính), vì các yếu tố ấy không tìm thấy được bên trong hay bên ngoài của mỗi yếu tố kia để trợ giúp nhau. Vì nếu các yếu tố ấy được tìm thấy bên trong nhau, các yếu tố ấy sẽ không thi hành nhiệm vụ riêng của nó vì cản trở lẫn nhau. Và nếu các yếu tố ấy được tìm thấy bên ngoài nhau, các yếu tố ấy đã tách biệt rồi, vì thế, bất cứ lời diễn đạt nào về tính bất khả phân ly của chúng sẽ trở nên vô nghĩa. Nên, dù cho vị trí nhất định của chúng không thể biểu lộ rõ được, mỗi yếu tố trợ giúp các yếu tố bằng cách thi hành chức năng riêng của nó - nhiệm vụ thiết lập, vân vân... bằng cách mỗi yếu tố trở thành điều kiện cho các yếu tố khác cùng hiện hữu và cứ thế....^[30]

Karunadasa nhấn mạnh rằng tất cả bốn yếu tố chính đều có mặt đồng đều theo số lượng trong mỗi biểu hiện của vật thể.^[31] Điều khác biệt về biểu hiện không phải ở số lượng mà ở tỷ lệ phẩm tính hay ở khả năng (samāthiya) của các yếu tố chính ấy. Sự khác biệt giữa nước và lửa không nằm trong số lượng yếu tố nước hay yếu tố lửa được tìm thấy ở trong, nhưng ở cường độ của hai yếu tố này.

Khía cạnh cuối cùng về các yếu tố chính tôi muốn đề cập ở đây là sự gây hiểu lầm. Theo Theravāda, bốn yếu tố chính và bốn đặc tính tương ứng tự nhiên của chúng có sẵn trong mỗi hạt vật thể. Vật thể không còn do cái gì khác tạo thành, nhưng ta không những nhận biết các hạt vật thể nóng hay lạnh, bất động hay đang di chuyển, cứng hay mềm, trải ra hay bị đông đặc lại mà còn đượm các đặc tính khác như màu sắc chẳng hạn. Do vậy, bốn yếu tố chính xuất hiện dưới các hình thức khác nhau trông có vẻ không liên hệ gì đến đặc tính riêng của chúng. Để giải thích điều này, Buddhaghosa thích lối chơi chữ mahā-bhūta bằng cách so sánh nó với nhà ảo thuật đại tài:

Như nhà ảo thuật (mahābhūta) biến nước vốn không phải là pha lê thành pha lê, biến đất vốn không phải là vàng thành vàng, và biểu diễn cho họ thấy, và nhà ảo thuật không phải là ma hay chim, tự mình biến thành ma hay chim, và biểu diễn cho thấy như thế, các yếu tố chính (mahābhūta) tự chúng không phải màu xanh-đen, các yếu tố ấy tự biến thành [yếu tố vật thể phụ] màu xanh-đen, các yếu tố chính tự chúng không phải màu vàng..., đỏ..., trắng..., các yếu tố ấy tự biến thành màu vàng, đỏ..., trắng... [yếu tố vật thể phụ] và biểu hiện cho thấy như thế. Theo cách này, chúng là các yếu tố chính (mahābhūta) trong chúng sanh, như các tạo vật lớn (mahā-bhūta) của nhà ảo thuật^[32].

Như thế, các yếu tố chính là nền tảng nuôi dưỡng các yếu tố phụ.

Các yếu tố vật thể phụ (upādārūpa)

Sự khác biệt giữa các yếu tố chính và các yếu tố vật thể phụ được nói phớt qua trong kinh tạng,^[33] nhưng trong các bộ nikāya, không tìm thấy lời miêu tả cụ thể nào về các yếu tố phụ này. Dù tạng Luận (Abhidhammapiṭaka) đã khai triển tỉ mỉ bản liệt kê có hệ thống hai mươi ba yếu tố này,^[34] tôi không tìm thấy sự khai triển tỉ mỉ như thế hay chi đề cập sơ qua ý nghĩa chính xác của chúng trong sutta. Tuy nhiên trong vài nơi của sutta, tìm thấy một đoạn cho ta biết chút ít dấu hiệu về bản chất của yếu tố phụ này: ‘bốn yếu tố chính và các vật thể được tạo ra (upādāyaya rūpaṃ) từ các yếu tố chính ấy được gọi là rūpa.’^[35] Từ điển P. T. S.^[36] giải thích upādāya là ‘được tạo ra’ và ‘phụ thuộc’ và theo đó ngụ ý có trước một nền tảng từ đó nó ‘được tạo ra’ (các yếu tố chính). Quyển Atṭhasālinī giải thích rằng ‘các vật thể được tạo ra’ từ bốn yếu tố chính có nghĩa là: ‘vật thể tùy thuộc vào, ‘được tạo ra từ’, và vẫn còn bị dính líu đến bốn yếu tố chính. Các vật thể gồm có bốn yếu tố chính và hai mươi ba yếu tố được tạo thành đều được trình bày theo thứ tự thích hợp.^[37] Hai nguồn tham khảo này chỉ rằng các yếu tố thứ yếu này luôn luôn phụ thuộc vào, và vì thế thứ yếu, các yếu tố chính.

Danh mục hai mươi ba yếu tố thứ yếu này được kê trong Vibhaṅga^[38] và Dhammasaṅgaṇi. Có thể nhóm các yếu tố ấy theo bảy loại, như trong bảng 3.

Bàn về mỗi yếu tố của hai mươi ba yếu tố phụ thuộc này sẽ rất tẻ nhạt. Có hai điểm liên quan đến chúng đáng được nói tới. Điểm thứ nhất là sự loại bỏ phoṭṭhabbāyatana (thể giới vật thể nhận biết được nhờ xúc chạm với thân) ra khỏi danh sách các yếu tố tạo thành vật thể phụ thuộc. Vì xúc là một trong các giác quan, điều mong đợi tự nhiên là đối tượng giác quan riêng của nó cũng được kê vào trong danh sách. Lý do loại bỏ nó ra là vì đối tượng giác quan riêng của nó do ba yếu tố chính đất, lửa và gió tạo thành.^[39] Theo Theravāda, ba yếu tố chính này được biết tới nhờ xúc giác.^[40]

Ta không thể nói rằng Theravāda loại bỏ sự xúc chạm với thân thể ra khỏi danh sách các yếu tố tạo thành vật thể phụ thuộc bởi vì vật thể phụ thuộc này hiển nhiên đã được kê tới bằng sự hiện hữu của ba yếu tố chính đầu tiên.

Bảng 3

Hai mươi ba yếu tố vật thể phụ thuộc (upādārūpa)

- Năm giác quan bên trong
 - 1- Mắt (cakkhāyatana)
 - 2- Tai (sotāyatana)
 - 3- Mũi (ghāṇāyatana)
 - 4- Lưỡi (jihvāyatana)
 - 5- Thân (kāyāyatana)
- Bốn đối tượng bên ngoài
 - 6- Vật thể hữu hình (rūpāyatana)
 - 7- Âm thanh (saddāyatana)
 - 8- Mùi (gandhāyatana)
 - 9- Vị (rasāyatana)
- Ba biểu hiện
 - 10- Nữ tính (itthindriya)
 - 11- Nam tính (purisindriya)
 - 12- Mạng sống (rūpajīvitindriya)
- Hai lối diễn đạt
 - 13- Qua thân (kāyaviññatti)
 - 14- Qua lời nói (vacīviññatti)
- Ba đặc tính vật thể
 - 15- Nhẹ nhàng (lahutā)
 - 16- Mềm dẻo (mudutā)
 - 17- Thích ứng (kammaññatā)
- Bốn giai đoạn vật thể
 - 18- Sanh khởi (upacaya)
 - 19- Liên tục (santati)
 - 20- Già yếu (jaratā)
 - 21- Đoạn diệt hay vô thường (aniccatā)
- Hai yếu tố không được phân loại
 - 22- Không gian (ākāśadhātu)
 - 23- Thực phẩm (āhara)

Vấn đề thứ hai liên quan đến sự liệt kê này là Phật Giáo thừa nhận sáu giác quan, giác quan thứ sáu là tâm ý (mano). Tuy vậy, ta đã thấy chỉ có năm giác quan đầu tiên được bàn tới còn giác quan thứ sáu và các đối tượng riêng của nó (dhammāyatana) bị loại ra, không được kê trong danh sách các yếu tố tạo nên vật thể thứ yếu. Lý do loại bỏ này không như David Kalupahana đã đề nghị là giác quan thứ sáu và các đối tượng riêng của nó (dhammāyatana) thuộc tập hợp thức (viññāṇa-kkhandha) chứ không thuộc tập hợp vật thể (rūpakkhandha).^[41] Bất nguồn từ học thuyết của các phái Sarvāstivāda, Sautrāntika và Yogā-cāra, Kalupahana giải thích rằng tâm ý không phải là một phần của rūpaskandha (Pāli: rūpakkhandha). Tuy nhiên, theo Theravāda, dù cho tâm ý thuộc về viññāṇakkhandha^[42] nhưng đối tượng riêng của nó thuộc về rūpakkhandha. Vì phạm vi của đối tượng tâm ý rất rộng lớn, nó không tự giới hạn trong vật thể phụ thuộc. Đối tượng tâm ý bao gồm một yếu tố chính và mười lăm yếu tố tạo nên vật thể phụ thuộc (đánh số từ 10 đến 23 trong bảng 3), cả bảy được gọi chung là dhammāyatana-pariyāpannarūpa^[43] (vật thể thuộc pháp

giới). Từ đó, vì đối tượng tâm ý do mười sáu yếu tố vật thể tạo thành nên rõ ràng nó thuộc về rūpakkhanda hơn là viññānakkhandha.

Ba loại vật thể

Theo kinh Saṅgīti trong Dīghanikāya, vật thể được chia thành ba cặp: nhìn thấy được và ‘chống đối lại’, không nhìn thấy được và ‘chống đối lại’ và cuối cùng là không nhìn thấy được và ‘không chống đối lại’.^[44] Sự phân loại này tìm thấy trong kinh tạng có một lần và không có sự giải thích nào. Chú giải kinh này cũng không giải thích nhiều về vấn đề này.^[45] Tuy nhiên, quyển Dhammasaṅgaṇi giải thích rõ các chữ này. Qua đó, chữ ‘nhìn thấy được’ (sanidassanaṃ) để chỉ cho cái gì nhìn thấy được (rūpāyatana) - yếu tố vật thể duy nhất nhận biết được bằng mắt.^[46] Tất cả yếu tố vật thể còn lại (chính hay phụ) được coi là anidassanaṃ vì chúng không nhìn thấy được.^[47] Hình như câu này có vẻ mâu thuẫn với định nghĩa của sutta về các vật thể chính (xem Bốn yếu tố chính, Đoạn 1; Ch. 2) theo đó yếu tố đất tìm thấy trong tóc, móng... và yếu tố nước trong máu, nước mắt... - tất cả đều nhìn thấy được. Quyển *Abhidharmakośa* giải quyết điều trông có vẻ mâu thuẫn này bằng cách quả quyết rằng cho dù không trông thấy được cả bốn yếu tố chính này, ta có thể thực sự thấy chúng qua sự biểu hiện từng phần, vì tính nhìn thấy được của chúng được hiểu theo lối phổ thông. Trong thực tại, các yếu tố ấy tự chúng không trông thấy được:

Theo cách dùng thông dụng, cái người ta ngụ ý qua chữ ‘đất’ là màu sắc và hình dáng; cũng như thế với nước và lửa; gió hoặc là yếu tố gió hay là màu sắc và hình dáng. Thực ra, người ta nói ‘gió bụi’, ‘gió thổi’ nhưng thực ra cái người ta gọi là ‘gió’ trong thế giới này, cũng là yếu tố gió.

^[48]

Các yếu tố được liệt kê dưới loại ‘chống đối lại’ (sappaṭighaṃ) là năm giác quan và năm đối tượng tương ứng của chúng, vì chúng có thể thực sự hay có tiềm năng gặp gỡ không đối tượng này thì đối tượng khác.^[49] Chúng ta hãy ghi chú rằng phoṭṭhabbāyatana (thế giới vật thể nhận biết được nhờ xúc chạm với thân) để kể trong nhóm các yếu tố chống đối lại trong khi đó không hẳn là một phần của 27 thành tố của rūpa - bốn yếu tố chính và hai mươi ba yếu tố tạo thành vật thể thứ yếu. Cho dù thân xúc không là một yếu tố trong danh sách ấy, nhưng được ngầm kể vào, vì ba yếu tố chính: đất, lửa và gió thực ra tạo nên thân xúc. Thân xúc bị loại ra có lẽ để tránh sự lặp lại: ba yếu tố chính đầu tiên tạo nên thân xúc nên không cần kể lại yếu tố này trong danh sách. Vì thế, khi quyển Dhammasaṅgaṇi nói vật thể nhận biết được nhờ xúc chạm với thân là ‘chống đối lại’ (sappaṭighaṃ) ngụ ý muốn nói ba yếu tố chính đầu tiên: đất, lửa và gió. Mặt khác, các yếu tố không ‘chống đối lại’ (appaṭighaṃ) là tất cả những gì không chống đối:^[50] nước và mười bốn yếu tố theo sau kể cả itthindriya (tính nữ). Vì thế, loại ‘nhìn thấy được và chống đối lại’ (sanidassanaṃ; sappaṭighaṃ) chỉ đề cập tới cái gì nhìn thấy được, trong khi đó cái gì nhìn thấy được và chống đối lại (anidassanaṃ; sappaṭighaṃ) để chỉ cho các giác quan và các đối tượng của chúng (ngoại trừ rūpāyatana và sự thêm vào ba yếu tố chính đầu tiên nhận biết được nhờ xúc chạm với thân). Và cuối cùng là loại ‘không nhìn thấy được và không chống đối lại’ (anidassanaṃ; appaṭighaṃ) đại diện cho tất cả các yếu tố còn lại; đó là nước, nữ tính, nam tính, mạng sống, biểu hiện qua thân, biểu hiện qua lời nói, nhẹ nhàng, mềm dẻo, thích ứng, sanh khởi, tăng trưởng, già yếu, đoạn diệt hay vô thường, khoảng không và thực phẩm.

Để tóm lược ý nghĩa việc phân loại theo kinh Saṅgīti, ta có thể nói rằng hai mươi bảy yếu tố vật thể không nhìn thấy được (anidassanaṃ), dĩ nhiên, ngoại trừ rūpāyatana (vật thể giới xứ, sắc xứ) hiển nhiên là nhìn thấy được (sanidassanaṃ). Năm giác quan đầu tiên và các đối tượng của chúng vốn kể luôn ba yếu tố chính đầu tiên làm thân xúc, đều là chống đối lại (sappaṭighaṃ) và không nhìn thấy được (anidassanaṃ) trong khi tất cả các yếu tố còn lại khác thì không chống đối lại (appaṭighaṃ) và không nhìn thấy được (anidassanaṃ). Lý do cho lối phân loại thứ nhất các yếu tố vật thể sẽ trở nên rõ hơn ở khi kết luận phân bàn về các loại vật thể khác nhau.

Sự phân loại chi tiết hơn về vật thể

Như đã thấy, tất cả các yếu tố vật thể có thể được chia theo các loại khác nhau như quá khứ/hiện tại/tương lai, trong/ngoài, thô/tế, nhỏ/lớn và xa/gần. Trong phần này, chúng ta sẽ xét xem sơ qua hậu quả của ba loại sau trong/ngoài (ajjhatta/bahiddhā), thô/tế (oḷārika/sukhuma) và xa/gần (dūra/santike).

Loại thứ nhất tạo nên yếu tố bên trong hay thuộc riêng cá nhân và bên ngoài hay xa lạ. Điều khác biệt đầu tiên có ý nghĩa quan trọng cho mối liên hệ hỗ tương giữa năm tập hợp với paṭiccasamuppāda. Sự phân loại này không thuộc vào tập hợp vật thể không thô, mà còn được áp dụng luôn cho bốn tập hợp kia,^[51] bởi vì sự khác biệt giữa bên trong và bên ngoài chỉ gián dị ở chỗ các yếu tố bên trong là những yếu tố ‘thuộc về’ một cá nhân còn các yếu tố bên ngoài là những yếu tố ‘thuộc về’ người khác.^[52] Năm giác quan đầu tiên chỉ là yếu tố vật thể bên trong.^[53] Cũng theo quyển Dhammasaṅgaṇi các yếu tố vật thể bên ngoài (xem bảng 4) bao gồm bốn yếu tố chính (nghĩa đen là thế giới vật thể nhận biết được nhờ xúc chạm [phoṭṭhabbāyatana] và yếu tố nước), bốn đối tượng giác quan đã được kể ra dưới hai mươi bảy yếu tố rūpa, và tất cả các yếu tố sau tạo nên vật thể phụ thuộc.

Bảng 4

Các yếu tố vật thể bên ngoài

<i>paṭhavī</i>	nguyên tố đất (nhận biết được nhờ xúc chạm)
<i>tejo</i>	nguyên tố lửa (nhận biết được nhờ xúc chạm)
<i>vājo</i>	nguyên tố gió (nhận biết được nhờ xúc chạm)
<i>āpo</i>	nguyên tố nước
<i>rūpa</i>	vật nhìn thấy được

<i>sadda</i>	âm thanh
<i>gandha</i>	mùi
<i>rasa</i>	vị
<i>itthindriya</i>	biểu hiện nữ tính
<i>purisindriya</i>	biểu hiện nam tính
<i>rūpajīvitindriya</i>	biểu hiện mạng sống
<i>kāyaviññāti</i>	diễn đạt qua thân
<i>vacīviññāti</i>	diễn đạt qua lời nói
<i>lahutā</i>	nhẹ nhàng
<i>mudutā</i>	mềm dẻo
<i>kammaññatā</i>	thích ứng
<i>upacaya</i>	sanh khởi
<i>santati</i>	liên tục
<i>jaratā</i>	già yếu
<i>aniccatā</i>	vô thường
<i>ākāsadhātu</i>	yếu tố không gian
<i>āhāra</i>	thực phẩm

Bảng 5

Bảng phân loại 27 yếu tố vật thể

Chỉ liệt kê ở đây năm loại đầu tiên đã được bàn tới. Chữ Y để chỉ cho yếu tố có đặc tính nào đó, nếu không, chữ N sẽ được dùng để chỉ đặc tính đối nghịch với yếu tố đó.

	<i>có đặc tính đối ngược với</i>	
mahābhūta	→	upādārūpa
paṭigha (sappaṭigha)	→	appaṭigha
ajjhatta	→	bahiddhā
oḷārika	→	sukhuma
santike	→	dūre

	<i>Các yếu tố</i>	<i>mahābhūta (chính)</i>	<i>paṭigha (chống đối)</i>	<i>ajjhatta (trong)</i>	<i>oḷārika (thô)</i>	<i>santike (gần)</i>
1.	<i>paṭhavī</i>	Y	Y	N	Y	Y
2.	<i>tejo</i>	Y	Y	N	Y	Y
3.	<i>vāyo</i>	Y	Y	N	Y	Y
4.	<i>āpo</i>	Y	N	N	N	N
5.	<i>cakkhu</i>	N	Y	Y	Y	Y
6.	<i>sota</i>	N	Y	Y	Y	Y
7.	<i>ghāna</i>	N	Y	Y	Y	Y
8.	<i>jivhā</i>	N	Y	Y	Y	Y
9.	<i>kāya</i>	N	Y	Y	Y	Y
10.	<i>rūpa</i>	N	Y	N	Y	Y
11.	<i>sadda</i>	N	Y	N	Y	Y
12.	<i>gandha</i>	N	Y	N	Y	Y
13.	<i>rasa</i>	N	Y	N	Y	Y
14.	<i>itthindriya</i>	N	N	N	N	N
15.	<i>purisindriya</i>	N	N	N	N	N
16.	<i>rūpajīvitindriya</i>	N	N	N	N	N
17.	<i>kāyaviññatti</i>	N	N	N	N	N
18.	<i>vacīviññatti</i>	N	N	N	N	N
19.	<i>lahutā</i>	N	N	N	N	N
20.	<i>mudutā</i>	N	N	N	N	N
21.	<i>kammaññatā</i>	N	N	N	N	N
22.	<i>upacaya</i>	N	N	N	N	N
23.	<i>santati</i>	N	N	N	N	N
24.	<i>jaratā</i>	N	N	N	N	N
25.	<i>aniccatā</i>	N	N	N	N	N
26.	<i>ākāsadhātu</i>	N	N	N	N	N
27.	<i>āhāra</i>	N	N	N	N	N

Như Karunadasa^[54] đã chỉ cho thấy, hai loại sau thô/té và xa/gần đã được dùng để phân biệt các yếu tố cấu tạo nên đối tượng tâm thức^[55] từ những yếu tố vật thể khác. Như chúng ta nghĩ, theo Buddhaghosa, các ý nghĩa ‘gần’ ‘xa’ thấy đều không liên kết đến ý niệm không gian xa gần, mà đến khả năng được nhận biết đến.

Thô [oḷārikam] nghĩa là dày cộm, là cái có thể biết được vì va chạm [ghaṭṭana] tới bề ngoài nhạy cảm, vì nó trở thành căn bản và là đối tượng suy nghĩ. Vì té [sukhuma] nên được hiểu ngược lại với những gì vừa nói. Xa: (một đối tượng có thể xa [dūre] cho dù nó đứng gần. Đây là trường hợp khó nhận biết được, bởi vì nó không thể biết được vì va chạm [ghaṭṭana]. Còn chữ gần [santike] có thể áp dụng tới một đối tượng) cho dù nó đứng đằng xa. Đây là lúc dễ nhận biết được, bởi vì nó có thể biết được vì va chạm [ghaṭṭana].

Kể đó, Karunadasa bình luận rằng:

vì đặc tính dễ nhận ra chúng như vậy (gahanassa sukarattā), nên gọi là gần, cũng cùng lý do đó nên gọi chúng là oḷārikam (thô). Còn dhammāyatanarūpa (các yếu tố tạo nên đối tượng tâm thức) thì không thể nhận biết bằng năm giác quan đầu tiên; nhận biết được các yếu tố ấy hiện hữu nhờ tiến trình suy luận. Theo nghĩa này, chúng không dễ nhận biết được (duppariññeyya). Vì vậy chúng được gọi là dūre (xa). Cũng lý do đó chúng được gọi là sukhuma (vi tế).^[56]

Vì thế, các yếu tố vật thể tạo nên đối tượng tâm ý được coi là xa và vi tế vì chúng không dễ gì nhận biết được. Định nghĩa của Buddhaghosa về xa và vi tế có liên quan đến ý niệm không có ghaṭṭana (va chạm) vì không có trực tiếp xúc chạm giữa năm giác quan đầu tiên và các đối tượng tâm ý. Ý niệm không có va chạm này tương tự như ý niệm không chồng chéo lại (apptigham) xem Ba loại vật thể, đoạn 3, Ch. 2) và vì thế chẳng ngạc nhiên gì khi biết rằng mười lăm yếu tố vật thể được phân loại thành xa và vi tế chỉ đúng cho các yếu tố không chồng chéo lại, đó là các đối tượng tâm ý.

Hậu ý của các sự phân loại ấy

Nhiều học giả, kể cả F. L. Wōdward,^[57] S. Z. Aung^[58] và S. Dasgupta^[59] đã bối rối về định nghĩa trong kinh là rūpa có yếu tố ‘chủ thể’ rõ ràng: rūpam ruppati (nghĩa đen: rūpa tạo ảnh hưởng). Dù có đồng ý với Wōdward là chữ ruppati không thể được coi là nguyên ngữ thích hợp với chữ rūpa, tôi cảm thấy rằng định nghĩa này giải thích được bản chất của vật thể, vì vật thể không giản dị là thực tại khách quan độc lập với tri giác con người.

Sự khác biệt giữa các loại ‘vật thể’ ta đã nêu ra cho đến đây nhấn mạnh ý nghĩa thực nghiệm sâu xa nói lên đặc trưng của Phật Giáo. Hình như Theravāda nhấn mạnh rằng để có cái gì hiện hữu cho ai, cái đó cần được nhận biết tới. Nếu không có nhận thức về đối tượng (dù đó có là nhận thức về đối tượng tự nó hay nhận thức thuần khái niệm hoá về đối tượng), cái đó tuyệt đối không có ý nghĩa gì cả đến với người đó - đối tượng không có mặt. Sự vắng mặt không bác bỏ thực tại tuyệt đối của đối tượng khi không có chủ thể nhận thức, nhưng muốn nhấn mạnh rằng đối tượng không có ý nghĩa đáng kể gì đến chủ thể như thế. Sau khi hiểu rõ điều này, bây giờ ta có thể tìm ra sự khác biệt giữa các loại vật thể có ý nghĩa gì.

Sự phân chia vật thể thành ‘trong’ và ‘ngoài’ có hậu ý mạnh mẽ cho bài khảo cứu này, vì nó cũng tạo nên sự khác biệt giữa vật thể có thực tại siêu hình về bản tánh của sự vật độc lập với sự nhận thức về nó, và vật thể mà thực tại của nó phụ thuộc vào tiềm năng nhận thức. Các yếu tố vật thể thuộc loại bên trong là năm giác quan (mắt tai mũi lưỡi và thân), và dù có được nhận biết tới hay không, năm giác quan này có trong hiện thực. Năm giác quan này cũng phụ thuộc vào các yếu tố chính vốn tạo thành nền tảng cho các giác quan này. Vì thế, các yếu tố chính có trong hiện thực. Còn loại ‘bên ngoài’ đề cập tới các yếu tố vật thể mà thực tại của chúng phụ thuộc vào tiềm năng nhận thức. Thật dễ hiểu tại sao bốn đối tượng giác quan (hình sắc, âm thanh, mùi và vị) được bao gồm trong sự phân loại này, vì chúng thay đều có thể được con người có tiềm năng nhận biết đến.

Thoạt tiên, hình như việc kể luôn bốn yếu tố chính và mười bốn yếu tố phụ thuộc cuối cùng vào trong sự phân loại này tạo ra vấn đề. Hơn nữa, sự loại bỏ các yếu tố vật thể biết được do xúc chạm và các dhammāyatana (các yếu tố tạo nên đối tượng tâm thức) từ loại ‘bên ngoài’ cũng kỳ lạ không kém. Tuy nhiên ta phải nhớ lại rằng các yếu tố vật thể biết được vì xúc chạm do ba yếu tố chính đầu tiên (đất, lửa và gió) tạo thành. Cho dù tất cả bốn yếu tố chính có thực tại độc lập với tiềm năng nhận thức, chúng chỉ trở thành các yếu tố xúc chạm với thân khi chúng được con người nhận biết đến, đó là lúc thực sự có xúc chạm giữa con người và ba yếu tố đầu tiên. Nói cách khác, do ba yếu tố chính này không phải lúc nào cũng là yếu tố xúc chạm với thân, dù yếu tố xúc chạm luôn luôn gồm ba yếu tố ấy tạo thành.

Còn về các đối tượng tâm thức, hiển nhiên chúng chỉ bị gạt ra vì mười lăm yếu tố đã được nói đến: yếu tố chính thứ tư (nước), và mười bốn yếu tố cuối cùng tạo thành yếu tố phụ thuộc (nước, nữ tính, nam tính, mạng sống, biểu hiện qua thân, biểu hiện qua lời nói, nhẹ nhàng, mềm dẻo, thích ứng, tăng trưởng, tương tục, già suy, vô thường, không gian và thực phẩm). Cùng lối lý luận dùng trong xúc chạm với thân vừa nói trên đem áp dụng vào đối tượng tâm thức, đối tượng tâm thức luôn luôn gồm có một hay nhiều trong mười lăm yếu tố vừa nêu.

Còn về paṭiccasamuppāda, điều quan trọng nhất trong việc phân chia vật thể nằm ở giữa bên trong (chủ quan) và bên ngoài (khách quan). Vật thể bên trong đề cập tới thực tại vật tính (cũng như năm giác quan của ta) hiện hữu độc lập với bất cứ quan niệm có thể có được về nó và vật thể bên ngoài đề cập tới hình thức mà các giác quan nhận biết được. Nói cách khác, sự chia hai này có thể diễn đạt thành (1) năm giác quan và bốn yếu tố chính, (2) đối tượng của sáu giác quan. Bốn đối tượng giác quan được rõ ràng liệt kê trong tạng Pāli là các loại vật thể, trong khi hai loại đối tượng giác quan kia là thân xúc và các đối tượng của tâm được ngầm kể là do (1) ba yếu tố chính đầu tiên (đất, lửa và gió) và (2) yếu tố nước và mười bốn yếu tố cuối cùng của vật thể thứ yếu tạo thành. Chính là các đối tượng của sáu giác quan tạo nên khía cạnh ‘chủ quan’ của vật thể - chủ quan theo nghĩa chúng có thể được nhận thức theo chủ quan của cá nhân và ảnh hưởng (ruppati) đến con người ấy.

Mối tương quan giữa Rūpakkhanda và Paṭiccasamuppāda

Có mối liên hệ trực tiếp giữa rūpakkhanda và hai khoen thứ năm, thứ sáu của paṭiccasamuppāda: sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) và xúc (phassa). Sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) này thường được hiểu theo ‘bên trong’: sáu cửa giác quan và ‘bên ngoài’: các đối tượng riêng của chúng. Tuy thế, nội trong công thức paṭiccasamuppāda thôi, danh từ saḷāyatanā được hiểu rộng rãi là chỉ gồm có sáu cửa giác quan chứ không có

các đối tượng riêng của chúng.^[60] Các kinh điển, chú giải và tác phẩm trong tạng luận tán thành quan điểm này.^[61] Vì thế, có tương quan trực tiếp giữa sáu cửa giác quan của paṭiccasamuppāda và năm giác quan tạo thành rūpakkhanda. Tuy nhiên vấn đề ta đối diện ở đây là sáu cửa giác quan gồm có sáu giác quan, trong khi đó rūpakkhanda chỉ chấp nhận năm giác quan bằng cách loại bỏ giác quan tâm ý, giác quan thứ sáu này thuộc viññānakkhandha. Tuy vậy, giác quan tâm ý đã được ngầm giới thiệu trong paṭiccasamuppāda bằng hai khoen trước đó: khoen viññāṇa và nāmarūpa,^[62] và như ta sẽ biết, xúc (phassa) rõ ràng đòi hỏi sự hiện hữu của giác quan tâm ý này.

Xúc thường được định nghĩa là sự gặp gỡ giữa thức (viññāṇa), giác quan (indriya) và yếu tố kích thích bên ngoài (visaya).^[63] Để thích hợp với hiểu biết này, xúc (phassa) không những đòi hỏi sự có mặt của thức^[64] mà còn đòi hỏi sự hiện hữu của các giác quan và các đối tượng giác quan. Các đối tượng giác quan được giả định là bị loại ra khỏi khoen sáu cửa giác quan vì hình như sự loại bỏ này giải thích sự ràng buộc đến khổ đau của riêng mình; vì các đối tượng giác quan khi không được nhận biết đến không có một ảnh hưởng nào đến sự trói buộc ta vào cõi saṃsāra, nên chúng bị loại ra là điều có thể hiểu được. Tuy nhiên, chúng được bao gồm trong khoen xúc, vì ở đây, do được thực sự nhận biết đến, chúng có ảnh hưởng trực tiếp đến cá nhân con người. Có mối liên hệ hỗ tương sâu hơn nữa giữa các đối tượng giác quan đã được bàn đến trong rūpakkhanda với các đối tượng của xúc. Trong rūpakkhanda, các đối tượng giác quan là các đối tượng tiềm ẩn của nhận thức trong khi ở đây, vì sự gặp gỡ giữa thức, các giác quan và các đối tượng của chúng, chúng thực sự là đối tượng của nhận thức. Sự phối hợp giữa thức, các giác quan và các đối tượng của chúng này ngụ ý rằng xúc chỉ là kinh nghiệm giác quan đơn thuần, chẳng có xu hướng chủ quan nào cả. Xúc vì thế ngụ ý tới nhận biết đơn thuần. Tuy nhiên, điều quan trọng là biết sự khác biệt giữa xúc và các đối tượng giác quan. Trong khi các đối tượng giác quan có thể được ngầm biết tới, còn xúc được thực sự nhận biết đến.

Trong phần bàn về rūpakkhanda ta đã thấy rằng khi được chia ra thành loại các giác quan và các đối tượng của chúng, vật thể có thể có liên hệ hỗ tương đến hai khoen trong Paṭiccasamuppāda đó là sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) và xúc (phassa). Các giác quan (ngoại trừ tâm ý) thuộc về sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) trong khi các đối tượng giác quan cùng với tâm ý nằm trong xúc. Khi các đối tượng giác quan này được thực sự nhận biết đến, chúng cùng với thức và các giác quan tạo thành ‘xúc’ - mà tôi đã gọi là kinh nghiệm giác quan đơn thuần, chẳng có xu hướng chủ quan nào cả. Kinh nghiệm này có tiềm năng trở thành cảm giác (vedanā),^[65] một tập hợp chúng ta sẽ bàn trong chương kế tiếp.

-----*

[1] Katamo c’āvuso rūpupādānakkhandho: cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāna rūpaṃ. Katame c’āvuso cattāro mahābhūta: paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātu (M. i, 185; đoạn tương tự như thể tìm thấy trong M. i. 53 và S. ii. 3-4; iii. 59).

[2] Atītanāgatapaccuoannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhu-maṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ (S. iv. 382).

[3] Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter* (Colombo: Department of Cultural Affairs, 1967) trang 1.

[4] Ymk. i, xi.

[5] Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), 1:94.

[6] Shwe Zan Aung, trans., *Compendium of Philosophy* (Abhidhammatthasaṅ-gaha) (London: PTS., 1967), trang 273.

[7] Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 4-5.

[8] Rūpaṃ rūpakkhando ti? Piyarūpaṃ sātārūpaṃ rūpaṃ, na rūpakkhando; rūpakkhando rūpaṃ ceva rūpakkhando ca... Na rūpaṃ na rūpakkhando ti?... Piyarūpaṃ sātārūpaṃ na rūpakkhando, rūpaṃ; rūpaṃ ca rūpakkhandañ ca ṭhapetvā avasesā na ceva rūpaṃ na ca rūpakkhando (Ymk. i, 16-17).

[9] Aung, *Compendium of Philosophy*, trang 273.

[10] Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 4-5.

[11] Để tránh nhầm lẫn, từ giờ trở đi, chúng tôi sẽ gọi ‘sáu cửa giác quan bên trong’ là các giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý), và ‘sáu cửa giác quan bên ngoài’ là các đối tượng giác quan’ (hình sắc, âm thanh, hương, mùi, xúc chạm, ý tưởng).

[12] Kiñ ca loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ? Cakkhum loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ etth’esā tañhā uppajjamānā uppajjati, ettha nivasamānā nivasati. Sotaṃ... pe... ghānaṃ... jhīvā... kāyo... mano... rūpā... saddā... gandhā... rasā... phoṭṭhabbā... dhammā loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ etth’esā tañhā uppajjamānā uppajjati, ettha nivasamānā nivasati. (Vbh. 101-102).

[13] Không cần phải giải thích lập luận của Karunadasa. Tuy nhiên, ai cần sáng tỏ thêm, hãy đọc Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 5-8.

[14] Rūpaṃ ti cattāri mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ (Vsm. 558).

[15] Tesāṃ vibhāgo Khandhaniddesa vutto yevā ti (Vsm. 558).

[16] Xem bảng 3.

[17] Mahārāhulovādasuttam (M. i, 420); lời giảng trong tự tìm thấy trong Mahāhatthipadopamasutta (M. i, 185).

[18] Lạ thay, phần bàn về ākāsadhātu theo ngay sau bốn yếu tố chính này như thể nó thuộc vào bốn yếu tố chính. Tuy nhiên, như đã đề cập, ākāsadhātu không được kể trong danh mục bốn yếu tố chính của Phật Giáo, nhưng thuộc vào nhóm thứ yếu.

[19] Dhs. 147 ngụ ý như thế. Các Yếu Tố Vật Thể Phụ, đoạn thứ 3, 4 bàn sâu hơn về paṭiḡha.

[20] La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, 1:24-25.

[21] Patthaṭṭā pathavī [sic] (Vsm. 364). Chữ pathavī có thể bị viết sai; hơn nữa, ‘lỗi chính tả’ này có thể do Buddhaghosa chú ý nêu ra để chỉ rằng chữ pathavī rút ra từ nguyên ngữ patthata.

[22] Tattha kakkhaḷattalakkhaṇā pathavīdhātu paṭiṭṭhānaraṣā sampatiṭṭhāna-paccupaṭṭhānā (DhsA. 332).

[23] Tarupabbatādīnaṃ pakatipaṭavī viya sahaḡātarūpānaṃ paṭiṭṭhānabhāvena pakkhāyati, upaṭṭhāti ti vuttaṃ hoti. Anuruddha, *Abhidhammatthasaṅgaha*, trang 110.

[24] Độc giả có thể đọc thêm phần bàn luận này ở Hậu Ý Của Sự Phân Loại Ấy, Đoạn 1; Ch. 2

[25] Kataman taṃ rūpaṃ āpodhātu? Yaṃ āpo āpogataṃ sineho sinehagataṃ bandhanattaṃ (Dhs. 177).

[26] ‘Nó làm cho nóng vì thế nên được gọi là yếu tố lửa’. Tejatī ti tejo (Vsm. 364).

[27] Yaṃ tejo tejogataṃ uama uamāgataṃ usama usumāgataṃ (Dhs. 177); một định nghĩa tương tự như thế được tìm thấy trong DhsA. 332.

[28] Yaṃ vāyo vāyogataṃ chambhitattaṃ thambhitattaṃ (Dhs. 177).

[29] Na ca taṃ nissāya na tiṭṭhantī ti (Vsm. 367).

[30] Paramatthamaṅḡsā, 363. Trích từ chú thích số 38 trong bản dịch của Ñāṇamoli, *The Path of Purification* [Vissudhimagga] của Bhadantācariya Buddhaghosa [Kandy, BPS., 1979] trang 400).

[31] Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 26. Quyển *Abhidharma-kośa* tán thành đề nghị này bằng cách chú trương rằng ‘các yếu tố chính (mahābhūtas) này đều là, ‘cùng sanh khởi trong nhau’ (sahabhūhetu). (La Vallée Poussin 1:248-49).

[32] Yathā māyākāro amaṇiṃ yeva udakaṃ maṇiṃ katvā dasseti, asuvaṇṇaṃ yeva leḡḡuṃ suvaṇṇaṃ katvā dasseti;- yathā ca, sayama neva yakkho na yakkhī samāno, yakkhabhāvaṃ pi yakkhibhāvaṃ pi dasseti, evama eva sayama aṇīlan’ eva hutvā nilaṃ upādārūpaṃ dassenti, apīṭāni alohitāni ano-dātān’ eva hutvā odātān upādārūpaṃ dassenti ti māyākāramahābhūta-sāmaṇṇo mahābhūti., Vsm. 366-67. Bản dịch của Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 98). Đoạn tương tự tìm thấy trong Dhs. 299.

[33] Chẳng hạn như trong M. i, 53, 185; S. ii, 3-4, 59.

[34] Dhs. 167. Vài bản chú giải thừa nhận yếu tố phụ thứ hai mươi tư là tâm cơ (hadayavatthu). Yếu tố này hình như được triển khai sau thời kết tập kinh tạng vì nó chỉ được đề cập trong các tác phẩm thời Buddhaghosa và sau đó. Theo tôi hiểu, yếu tố này không được đề cập tới trong kinh điển. Vì các kinh phẩm thịnh hành không liệt kê yếu tố cuối cùng này nên tôi sẽ không kể nó trong sự thảo luận về vật thể.

[35] Cattāri ca mahābhūtāni catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccat’ āvuso rūpaṃ. Được tìm thấy ở M. i, 53, 185; S. ii, 3-4, 59.

[36] T. W. Rhys Davids và William Stede, The Pāli Text Society, *Pāli-English Dictionary* (London: P.T.S., 1979)

[37] Cattāri mahābhūtāni upādāya nissāya amuṇcitvā pavattarūpan ti attho. Idaṃ vuccati sabbaṃ rūpaṃ ti, idaṃ cattāri mahābhūtāni padapaṭiṣṭhāyā niddiṭṭhāni tevisati upadārūpāni ti sattvīsati pabhedaṃ sabbaṃ rūpaṃ nāma (DhsA. 300).

[38] Vbh. 1ff.

[39] Phoṭṭhabbhadhātu pana pathavī-tejo-vasena tayo dhammā ti sankhamaṃ gacchati (Vsm. 488). Đoạn tương tự tìm thấy trong Dhs. 143, 179; Vbh 72.

[40] Không phải tất cả tông phái đạo Phật đều đồng ý với quan điểm này. Ví dụ, *Abhidharmakośa* chú trương rằng tất cả bốn yếu tố chính đều nhận biết được qua xúc chạm: ‘các thứ nhận biết được qua xúc chạm có 11 loại: bốn yếu tố chính (mahābhūta), sự mềm, cứng, nặng, nhẹ, lạnh, đói và khát’ (La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, 1:18)

[41] Karunadasa, *The Principles of Buddhist Psychology*, trang 29.

[42] Tuy nhiên, như đã nói ở phụ chú số 34, các tác phẩm sau thời kết tập đã nhập yếu tố thứ hai mươi bốn vào trong danh mục các yếu tố tạo nên vật thể thứ yếu: tâm cơ (hadayavatthu). Yếu tố thứ hai mươi bốn này được truyền thống giáo dục Phật học viện Theravāda thừa nhận là căn cứ vật thể cho giác quan tâm ý này (VsmA. 449-50). Danh từ *hadaya* không thuộc loại vật thể thứ yếu, thỉnh thoảng được dùng như chữ đồng nghĩa với *mano* và *manoviññāṇa* (Vbh. 87, 88, 144).

[43] Dhs. 179; Vbh. 14, 72.

[44] Tividhena rūpa-saṅgaho. Sanidassana-sappaṭighaṃ rūpaṃ, anidassana-sappaṭighaṃ rūpaṃ, anidassana-appaṭighaṃ rūpaṃ (D. iii. 217).

[45] DA. 997.

[46] Kataman taṃ rūpaṃ sanidassanaṃ? Rūpāyatanaṃ - idan taṃ rūpaṃ sani-dassanaṃ (Dhs. 146).

[47] Katamaṃ taṃ rūpaṃ anidassanaṃ? Cakkhāyatanaṃ... pe ... kabaḷīnkāro āhara - idan taṃ rūpaṃ anidassanaṃ (Dhs. 146. Đọc thêm Kvu. 331ff.).

[48] La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* 1:23-24

[49] Kataman taṃ rūpaṃ sappaṭighaṃ? Cakkhāyatanaṃ, sotāyatanaṃ, ghānā-yatanaṃ, jivhāyatanaṃ, kāyāyatanaṃ, rūpāyatanaṃ, saddāyatanaṃ, gandhāyatanaṃ, rasāyatanaṃ, phoṭṭhabbāyatanaṃ - idan taṃ rūpaṃ sappaṭighaṃ (Dhs. 147).

[50] chúng ta càng hiểu rõ thêm về sự lập lại tự nhiên trong các định nghĩa căn cứ vào ngữ gốc.

[51] Dhs. 187.

[52] Katame dhammā ajjhataṃ? Ye dhammā tesam tesam sattānaṃ ajjhataṃ paccattaṃ niyatā paṭipuggalikā upādiṇṇā rūpā vedanā saññā saṅkhārā viññāṇaṃ - ime dhammā ajjhataṃ. Katame dhammā bahiddhā? Ye dhammā tesam tesam parasattānaṃ parapuggalaṇaṃ ajjhataṃ paccattaṃ niyatā paṭi-puggalikā... pe.. viññāṇaṃ - ime dhammā bahiddhā (Dhs. 187-88).

[53] Dhs. 154ff.

[54] Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 38.

[55] Xem đoạn 1, Chương 2.

[56] Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 38.

[57] F. L. Wōdward, *The Book of the Kindred Sayings* (Saṃyuttanikāya) (London: PṬṢ., 1917-22), 3:73.

[58] Aung, *Compendium of Philosophy*, trang 273.

[59] Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 1:94.

[60] Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, trang 79; Bhikkhu Ñāṇamoli, trans. *The Guide* (Nettipakaraṇaṃ) (London: PṬṢ., 1977), trang 48, note 164/5; Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 25, 123.

[61] Katamaṅca bhikkhave saḷāyatanaṃ. Cakkhāyatanaṃ sotāyatanaṃ ghānāyatanaṃ jivhāyatanaṃ kāyāyatanaṃ manāyatanaṃ. Idam vuccati bhikkhave saḷāyatanaṃ (S. ii, 3). Tattha katamaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ? Cakkhāyatanaṃ... pe... manāyatanaṃ; idam vuccati nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ (Vbh. 164. Lời giải thích tương tự ở Vsm. 565).

[62] Cũng mối liên hệ như thế giữa viññāṇa, nāmarūpa, mano và các giác quan kia và các khoen kế tiếp trong chuỗi duyên hệ sẽ được giải thích trong chương về viññāṇa.

[63] Cakkhuṃ c'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhaviññāṇaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso (M. i, 111. Đoạn tương tự tìm thấy ở S. iv. 32).

[64] Như ta sẽ thấy trong chương về viññāṇa, có sáu loại thức, một trong sáu thức ấy là manoviññāṇa.

[65] Phassapaccayā vedanā (M. ii, 32); nói hơi khác trong M. iii. 242. Đọc thêm M. iii. 17 và phần chú giải của đoạn này MA. iv, 78.

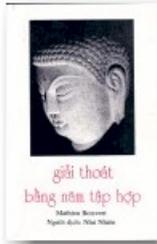
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Nhu Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [YU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Chương 3

Vedanākkhandha

Như đã biết trong chương trước, toàn thể rūpakkhanda gồm có sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) và xúc (phassa). Theo công thức paṭicca-samuppāda, xúc là điều kiện cần thiết để cảm giác khởi lên. Sự khác biệt chính yếu giữa xúc và vedanā nên được cẩn thận chú ý: xúc chỉ là sự nhận biết về cái kích thích bên ngoài - cái nhận biết không có nhận định chủ quan nào cả; còn vedanā có yếu tố chủ quan trong đó, vì cảm giác phải là dễ chịu, khó chịu và không dễ chịu cũng chẳng khó chịu.^[1]

Theo bộ *Yamaka* (bộ thứ sáu trong tạng luận), không có sự khác biệt giữa vedanā và vedanākkhandha,^[2] và trong toàn bộ tam tạng không tìm thấy chỗ nào giải thích thêm sự khác biệt ấy. Bộ *Majjhimanikāya* giải thích nghĩa của chữ vedanā bằng câu sau: ‘vedeti vedetīti kho āvuso, tasmā vedanā ti vuccati’^[3] ‘được gọi là cảm giác bởi vì nó cảm nhận’. Ở đây, bản Pāli định nghĩa một danh từ qua cách dùng theo nguyên ngữ của nó, như thể làm giảm đi sự rõ ràng của danh từ. Tuy nhiên, tự điển Pāli Text Society đồng ý với kinh tạng cho rằng chữ vedanā bắt nguồn từ gốc ‘ved’ hay động từ ‘vedeti’, cả hai có nghĩa là ‘biết’ hay ‘kinh nghiệm, thể nghiệm’. Nếu chữ vedanā thực sự có liên hệ tới ‘vedeti’, hệ quả sau đó là vedanā có nghĩa là kinh nghiệm hoặc về thân hay về tâm.

Trong kinh tạng Pāli, vedanā được chia từ hai cho đến một trăm lẻ tám loại.^[4] Trong các cách phân loại này, sự phân nhóm vedanā thành ra ba, năm và sáu quan trọng nhất. *Majjhimanikāya* giải thích rõ vedanā thành ra ba phần: lạc, khổ và không lạc không khổ. Bằng cách phân biệt thêm ba loại vedanā kinh nghiệm được qua thân và qua tâm, chúng ta có được sáu loại vedanā.^[5] Bộ *Saṃyuttanikāya* giải thích tỉ mỉ sự phân loại tương tự^[6] bằng cách xem bản chất của vedanā thuộc thân hay thuộc tâm. Sự phân loại này thường được biết tới là pañcīndriyā trong đó năm indriya đề cập tới năm loại; đừng lẫn lộn năm indriya này với năm lực (pañcabalā) có cùng tên với pañcīndriyā.^[7] Như pañcīndriyā và vedanā được chia thành năm nhóm: hai nhóm đầu nói về sự an lạc dễ chịu (sukhindriyā) và khó chịu (dukkhīndriyā) của thân, hai nhóm kế nói về sự an lạc dễ chịu (soma-nassīndriyā) và khó chịu (domanassīndriyā) của tâm, và cuối cùng nhóm thứ năm gồm có các vedanā không lạc không khổ (upekkhīndriyā) thuộc thân hay thuộc tâm.^[8] Vedanā cũng được nhóm thành sáu loại dựa vào giác quan qua đó vedanā được nhận biết tới.^[9] Năm giác quan đầu tiên - mắt tai mũi lưỡi và thân - và thuộc thân, trong khi giác quan thứ sáu - ý - thuộc tâm. Cho dù có sự khác biệt rõ ràng giữa vedanā thuộc thân và thuộc tâm, sự xếp đặt theo *Majjhima-nikāya* - với sự chú trọng vào cảm giác - ngấm nhấn mạnh đến khía cạnh cơ thể của năm tập hợp. Bởi vì chỉ có vedanā được giác quan thứ sáu khơi động - ý - phần thuộc tâm mạnh hơn, thật hợp lý khi giả định rằng vedanā phần lớn dựa trên thân xác. Tuy nhiên, thật quan trọng để nhấn mạnh rằng tuy liên hệ tới năm giác quan, vedanā có nhiệm vụ tâm thức, vì vedanā khác hẳn với thứ thuần đối tượng qua đó sự diễn giải về kích thích dẫn động hẳn phải xảy ra. Như đã nói trước, vedanā luôn luôn là dễ chịu hay khó chịu hay trung tính, một đặc tính làm cho chúng khác hẳn với đối tượng khách quan. Vì thế cần nhấn mạnh là tôi dùng chữ cảm giác để dịch vedanā là không để chỉ nói tới một thứ cảm tính không thuần tính cách lý giải lãnh hội hay trừ tượng, hay thuần một kinh nghiệm không chịu thành kiến chủ quan.

Để hiểu vai trò vedanā đóng trong paṭiccasamuppāda, điều quan trọng chí cốt là xem xét các trạng thái trong đó cảm thọ không còn nữa, vì sự chứng đắc các trạng thái siêu thế này là mục tiêu của hầu hết các người học Phật hành trì theo Theravāda. Các trạng thái ấy cũng là các trạng thái chứng đạt được khi bất cứ khoen nào trong paṭiccasamuppāda bị vô hiệu hóa. Ta sẽ làm sáng tỏ sự khác biệt giữa hai loại nibbāna và giữa trạng thái giống với nó - saññāvedayitani-rodha diệt thọ tưởng định trong những trang tới.

Sự đoạn diệt Vedanā

Kinh văn Pāli nhiều lần đề cập trạng thái vượt ra ngoài cảm giác, hay, nói trắng ra, trạng thái mang đặc tính diệt tận của saññā và vedanā (saññāvedayitanirodha) được Buddhaghosa và Dhammapāla đã ví với nibbāna. Thấu hiểu bản tánh của trạng thái này sẽ ảnh hưởng trực tiếp đến sự hiểu biết về thoát khổ của Phật Giáo và về nibbāna. Tôi bắt đầu tìm hiểu về saññāvedayitanirodha bằng cách xem kinh nói gì, rồi xem giải thích của thời đại về trạng thái ấy.

Vì theo Theravāda, nibbāna chỉ có một bản tánh thuần nhất, không có phân chia,^[10] nên chắc chắn là có lời trái ngược nhau đến các cuộc tranh luận sôi nổi giữa các học giả về thực chất của nó. Một số vị cho nibbāna tương đồng với trạng thái tâm thức do Siddhattha Gotama chứng được vào tuổi ba mươi lăm dưới gốc cây

Bodhi (bồ đề); trạng thái này được thể nghiệm vào lúc chứng quả arahant.^[11] Vị khác quan niệm nibbāna là trạng thái chỉ chứng đạt được vào lúc chết,^[12] vì nó thường được nói là trạng thái vượt ra ngoài tâm thức và vật thể (nāmarūpa), vượt qua khỏi năm tập hợp. Nhóm thứ ba giải thích nibbāna giống như saññavedayitanirodha (nghĩa đen: sự diệt tận nhận thức và cảm giác). Lời giải thích thứ ba này nằm giữa hai quan niệm trên, vì nó rõ ràng diễn tả trạng thái vượt ra ngoài tâm thức và vật thể nhưng hành giả vẫn tiếp tục sống sau khi xuất ra khỏi trạng thái đó. (Tuy nhiên, điều đáng chú ý là về mặt triệu chứng chẩn nghiệm, hành giả đã được coi như đã chết khi ở trong trạng thái đó).

Bà la môn Bhāradvāja đã một lần hỏi Thế Tôn: ‘Làm sao người ta có thể thoát khỏi mớ boong bong này?’^[13] Hãy xem các quan điểm hình như gây ra tranh luận của tông phái này về sự giải thích đích thực về nibbāna, đây cũng là câu hỏi để ta tự hỏi! Tôi sẽ xem xét đến những khác biệt tinh tế về các trạng thái *hẩn là* khác biệt nhau này. Sự khảo sát về đức Phật chứng nibbāna vào tuổi ba mươi lăm và ngài nhập nibbāna vào lúc tịch diệt, kể đến là sự khảo sát về các tranh biện cổ xưa và lý thuyết liên quan đến saññavedayitanirodha sẽ làm sáng tỏ vấn đề giải thích về saññavedayitanirodha có nhất quán trong toàn giáo phái hay không, và vấn đề vedanā đóng vai trò gì trong việc thực chứng lý tưởng tối thượng <niết bàn> của người học Phật.

Hầu hết các tông phái đạo Phật chủ trương rằng đức Phật đã đắc quả giác ngộ dưới cây bồ đề vào tuổi ba mươi lăm, và theo một số học giả,^[14] cùng lúc ấy ngài chứng nibbāna. Tuy nhiên theo các học giả khác, ngài chỉ nhập nibbāna khi tịch diệt vào tuổi tám mươi. Dù thế, hai quan điểm về nibbāna này không loại trừ hỗ tương nhau; vì có hai loại nibbāna đó là sopādisesa (còn sót lại, hữu dư y) và nirupādisesa hay anupādisesa (không còn sót lại, vô dư y).

Theo kinh văn Pāli, nibbāna chỉ có một đặc tính duy nhất và như vậy không có phân chia hay khác biệt gì. Nhưng vì lý do phân tích, và để diễn đạt sự thành tựu nibbāna, ý niệm này có thể được chia thành hai loại: còn sót lại và không còn sót lại.^[15] Điều trông mâu thuẫn này được Buddhaghosa giải thích trong Visuddhimagga:

Trước hết, [mục tiêu duy nhất này, nibbāna] được gọi là *với bám níu còn sót lại* (sopādisesa) bởi vì nó được công bố cùng lúc với [các tập hợp tạo ra từ quá khứ] sự bám níu còn sót lại trong cuộc đời vị arahant, được công bố như thế theo nghĩa ô nhiễm vẫn còn và sự bám níu còn sót lại [kết quả từ quá khứ] vẫn hiện hữu trong người đã chứng đắc nhờ tu tập. Nhưng [sau đó, nó được gọi là *không có bám níu còn sót lại* (niru-pādisesa) bởi vì sau tâm thức cuối cùng của arahant, người đã không còn làm cho [các tập hợp tương lai] sanh khởi nữa và như thế ngăn không cho các *kamma* tạo quả trong [kiếp] tương lai, sẽ không còn làm các tập hợp sanh khởi nữa, và những tập hợp nào đã sanh khởi rồi thì biến mất đi. Nên kết quả của bám níu trong quá khứ còn tồn tại sẽ không hiện hữu nữa; và sự không hiện hữu này có nghĩa ‘ở đây không còn kết quả của bám níu [trong quá khứ] nữa, và [cùng mục tiêu ấy được gọi là] *không bám níu còn sót lại*.’^[16]

Đoạn vừa nêu trên trong Visuddhimagga có lẽ dựa vào lời giải thích trong Itivuttaka - quyển Itivuttaka này đề cập tới người chứng nibbāna với bám níu còn sót lại vẫn có năm giác quan và tiếp tục kinh nghiệm cảm giác an lạc và cảm giác đau khổ.^[17] trong khi chứng nibbāna không có bám níu còn sót lại có đặc điểm là tất cả các mầm mống tạo nên trở thành (bhava)^[18] đều bị tận diệt, ngụ ý rằng sau trạng thái nibbāna không có bám níu này sẽ không còn bất cứ trạng thái sanh tử nào có thể khởi lên nữa.

Mặt khác, trạng thái sopādisesa nibbāna, như tên gọi ngầm ngụ ý, là nibbāna với tàn dư còn sót lại theo nghĩa kamma vi tế vẫn còn có đấy. Nhưng kamma này không còn đủ mạnh để đẩy vị arahant tái sanh vào một cảnh giới nào khác nữa, nhưng chỉ đủ để duy trì mạng sống. Các bậc đã được giải thoát thì không còn tạo ra kamma nữa, vì tiến trình tạo nghiệp (kammabhava) đã bị đoạn diệt. Các vị ấy đã tận diệt tất cả các nghiệp quả (kammavipāka) có thể dẫn tới một kiếp sống khác, nhưng vẫn phải gặt lấy những quả báo vi tế trong kiếp hiện tiền. Chính những nghiệp quả này tự nó tiếp tục duy trì cả hai tiến trình tái tạo năm tập hợp và tạo nghiệp. Vì thế, nibbāna với tàn dư có thể có liên kết hỗ tương với trạng thái tâm thức làm thay đổi nhận thức về thế gian này, hay, ít ra cho phép ta nhận biết thế gian này đúng như thực tánh của nó (yathābhūta).

Mặt khác, nirupādisesa nibbāna, là ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại’ theo nghĩa tất cả các kamma đã bị tận diệt, và kết quả là không còn nhiên liệu nào để mãi mãi duy trì kiếp sống. ‘Nibbāna với tàn dư không còn sót lại’ thường được nói tới như là sự tuyệt diệt hoàn toàn năm tập hợp (khandhaparinihbāna). Trạng thái ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại’ vượt ra ngoài tâm thức và vật thể và không khác gì với trạng thái nibbāna đức Phật chứng nhập vào lúc tịch diệt.

Các mối tương quan thường được lập nên giữa nirupādisesa nibbāna và parinibbāna, giữa sopādisesa nibbāna và nibbāna đơn thuần. Tuy nhiên không có biện minh vững chắc nào dựa theo kinh điển cho sự nhận dạng ấy cả. Trong kinh văn danh từ parinibbāna được giới hạn vào cho sự tịch diệt của arahant - nhập ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại’. Nhưng danh từ ấy trong những đoạn văn này là danh từ lịch sự, tạo nhà để chỉ cho cái chết của arahant hơn là nhập vào trạng thái ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại’. Chúng ta thường gặp động từ pari-nibbāyati được dùng để chỉ sự chứng đắc quả arahant mà không ám chỉ sự tịch diệt của arahant vào một khoảnh khắc nào đấy.^[19] Hơn nữa, các tác phẩm chú giải đề cập tới hai loại parinibbāna: (1) kilesaparinihbāna, sự tuyệt diệt các ô nhiễm tương đương với ‘nibbāna với tàn dư còn sót lại’, và (2) khandhaparinihbāna, sự tuyệt diệt các tập hợp - sự tịch diệt của arahant, ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại’. Như Peter Mansfield đã chỉ rõ trong ‘Tranh luận về Nibbāna-Parinibbāna’^[20], ngay cả quá khứ phân tự *parinibbuta* chỉ đề nói riêng đến trạng thái ‘nibbāna với tàn dư không còn sót lại.’^[21] Vì ý nghĩa mơ hồ của nó, tôi không thích dùng chữ parinibbāna. Ý niệm ‘tàn dư không còn sót lại’ (nirupādisesa) và ‘tàn dư còn sót lại’ (sopādisesa) là những thuật ngữ chuyên môn chính xác tuân tự đề cập tới sự hoàn

toàn diệt tận của các tập hợp vào lúc chết của arahant, và tới trạng thái chứng đạt được của vị A la hán lúc còn sống.

Trạng thái Saññavedayitanirodha

Tuy sự khác biệt giữa hai loại nibbāna đã rõ ràng, vấn đề liên quan tới trạng thái saññavedayitanirodha không đơn giản đến thế. Kinh văn Pāli nhiều lần đề cập tới trạng thái vượt ra khỏi cảm giác này - trạng thái mang đặc tính diệt tận của nhận thức và cảm giác (sañña và vedanā) mà Buddhaghosa và Dhammapāla so sánh với nibbāna. Để hiểu rõ hơn trạng thái huyền bí này, tôi sẽ xem xét chứng cứ thích hợp với kinh điển và ứng đáp về lời giải thích của các học giả thời đại.

Cuộc đời của Siddhattha Gotama ngay trước khi giác ngộ đã được tả lại trong kinh *Ariyapariyesana Sutta* đưa ra một số các chủ dẫn các trạng thái giống như nhập định này. Theo kinh ấy, vị *bodhisattva* (bồ tát) này, đã tìm gặp nhiều vị đạo sư đã thực hành các loại khổ hạnh, nổi tiếng nhất là Ālāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta. Gotama tìm gặp Ālāra Kālāma trước và thông thạo tầng thiền thứ ba (giai đoạn *ākārañcāyatanasamādhī* vô sở hữu xứ) là tầng cao nhất mà vị này biết được. Khi biết trạng thái này không đưa đến giai đoạn giải thoát cuối cùng, ngài từ giã Ālārakālāma và tìm học Uddaka Rāmaputta. Rồi nhanh chóng tinh thông tầng thiền thứ tư (*nevasaññānāsaññāsamādhī* không còn tri giác cũng không phải là không có không tri giác) là tầng cao nhất có thể học được từ vị này. Vị *bodhisattva* này cũng không coi tình trạng này là mục tiêu giải thoát cuối cùng nên từ bỏ vị thầy này và một mình theo đuổi mục đích tối hậu.^[22] Cuối cùng ngài chứng nghiệm nibbāna^[23] và trở thành một *buddha*. Bản kinh ấy nói rõ rằng đức Phật Gotama đã chứng tất cả tám giai đoạn - bốn cõi thiền và bốn cảnh giới <vô biên không xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ> và ngài chứng luôn trạng thái cao hơn: nibbāna. Cũng trong kinh này, Gotama được kể lại là chỉ dạy các tỷ kheo cách không những chứng tám cõi thiền này mà còn chứng cõi cao hơn tám cõi ấy. Trạng thái ấy là saññavedayitanirodha.^[24] Cõi diệt tận tri giác và cảm giác. Thoạt nhìn, trạng thái này có vẻ giống như nibbāna. Như La Vallée Poussin nói:

Các người học Phật cho là tầng [thiền] thứ chín do đức Phật tìm ra; họ không gọi đó là cõi không còn tri giác (không có saññā), mà gọi là cõi tri giác và cảm giác diệt tận (saññā-vedayitanirodha), hay đơn giản hơn, cõi diệt tận định (*niro-dhasamāpatti*); họ cho đây rõ là hoàn toàn đặc trưng của đạo Phật bằng cách chỉ rõ nó như trạng thái tiếp xúc sơ khởi với Nirvāṇa (hay thực tại tương tự như Nirvāṇa).^[25]

Nhưng các học giả hiện đại như Rune Johansson cho rằng saññā-vedayitanirodha khác với nibbāna:

Trong kinh văn Pāli, saññavedayitanirodha không được kể vào và không được coi giống như nibbāna. Có những kinh hình như ngụ ý mối liên hệ mật thiết, nhưng đây là những trường hợp ngoại lệ. Nirodha thường được đề cập tới là thứ cần để chứng nibbāna; nhưng nibbāna có thể chứng được ở các tầng lớp khác, ngay cả không có thiền định [tác giả này có lẽ muốn nói tới sự thực hành jhāna và samāpatti]; điều quan trọng là sự diệt tận vọng tưởng.^[26]

Nhưng kinh *Ariyapariyesana Sutta* tả lại lời Phật dạy các đệ tử cách chứng tám cõi định trên, cũng cùng tám cõi tự ngài đã chứng và dạy cách làm sao thể nghiệm được saññavedayita-nirodha. Theo kinh này, đức Phật đối chiếu các tầng giải thoát do các đệ tử và của ngài chứng đắc. Từ giác độ tu từ học, thì quả là lạ nếu diễn tả sự chứng đắc tầng thứ chín của đức Phật - nibbāna - có khác biệt căn bản với sự chứng đắc tầng thứ chín của đệ tử của ngài, saññavedayitanirodha. Về lý thuyết mà nói, không có sự khác biệt lớn lao nào giữa hai quả vị giải thoát này, đặc biệt là khi saññavedayitanirodha được diễn tả cùng một cách thức như nibbāna. Cả hai đều được diễn tả như ‘vượt qua khỏi hệ lụy của cuộc đời’, và ‘ra khỏi tâm của Ma Vương (Māra)’.^[27]

Nếu tương quan giữa saññavedayitanirodha và nibbāna chỉ dựa trên giải thuyết này thôi, dĩ nhiên sẽ không đứng vững. Tuy nhiên, sự liên hệ này được các sách chú giải tán trợ mạnh mẽ nhưng có thể Johansson đã sơ xuất bỏ qua. Ví dụ, trong chương bản về saññā-vedayitanirodha, quyển *Visuddhimagga* nói rằng một số các tỷ kheo nhập vào ‘trạng thái’ này nghĩ rằng: ‘Chúng ta hãy trú trong an lạc bằng cách không còn tâm thức ở ngay đây và ngay bây giờ và bằng cách chứng nhập diệt tận vốn là nibbāna.’^[28] Trong vài trang sau, quyển này lập lại rằng saññavedayitanirodha là sự thành tựu mà bậc hiền nhân trau dồi; là ‘sự an lạc do trạng thái này mang lại được coi như là nibbāna ở ngay đây và ngay bây giờ.’^[29] Sách chú giải của *Visuddhimagga* còn đi xa hơn bằng cách lập mối liên hệ mơ hồ giữa saññavedayitanirodha với nibbāna không còn tàn dư: *Nibbānam patvā ti anupādisesanibbānam patvā viya.*^[30] Điều đáng chú ý là lời giới thiệu của luận sư về phân tự viya đề nghị sự tương đồng chứ không phải là sự cá biệt. Câu này vì thế nên được dịch là: ‘[theo ý của *Visuddhimagga*, câu] ‘chúng nhập nibbāna có nghĩa là chứng nhập nibbāna không còn tàn dư’. *Dhammapāla* không lập mối tương quan theo từng điểm giữa saññavedayitanirodha và nibbāna không còn tàn dư (*anupādisesanibbāna*); nhưng chỉ nói là chúng ‘tương tự như nhau.’^[31] Tuy nhiên, Buddhaghosa đề cập tới tâm của người xuất ra khỏi saññavedayitanirodha có khuynh hướng tiến đến nibbāna.^[32] Điều này đề nghị rằng saññavedayitanirodha là báo hiệu của nibbāna vốn hướng tâm đến việc chứng đắc niết bàn hơn là một trạng thái tương tự với nibbāna.

Cho dù các sách chú giải rất lờ mờ trong việc đặt mối liên hệ giữa saññavedayitanirodha và nibbāna không còn tàn dư, các học giả thường đặt câu hỏi về vấn đề tương đương giữa hai trạng thái này. Ví dụ, Kalupahana nói rằng ‘các học giả biết rành [hon William James] về tông phái Phật Giáo tới mức coi trạng thái diệt tận (saññavedayita-nirodha) tương đương với giải thoát (nibbāna).^[33] Theo Kalupahana, hai trạng thái này không thể tương đương với nhau được về bất cứ phương diện nào. Tuy nhiên hình như có điểm bất toàn trong lý luận của Kalupahana về mối liên hệ hỗ tương giữa saññavedayitanirodha và nibbāna. Kalupahana đã đúng khi chỉ rõ rằng saññavedayitani-rodha phải được thể nghiệm bằng thân (*kāyena sacchikaraṇīyā*),^[34] nhưng lời tuyên bố vừa nói trên có thể gây ngộ nhận; Kalupahana lập luận rằng trong

Ariyapariyesana Sutta, đức Phật đã từ khước không coi giải thoát tương đương với trạng thái diệt tận, nên được dùng để sửa cho đúng nhận định sai lạc của James và của các vị khác.^[35] Tuy nhiên, nếu cẩn thận đọc kinh Ariyapariyesana này, ta thấy rằng đức Phật không bao giờ bác khước sự tương đương giữa nibbāna và saññāvedayitanirodha. Điều ta tìm thấy được trong bản kinh này chỉ là trong số tám cõi thiên định <đó là: 4 cõi thiên, 4 xứ> không có cõi nào tương đương với nibbāna cả:

Giáo pháp này [của Ālāra Kālāma] không đưa đến xả bỏ, không đưa đến ly tham, không đưa đến đoạn diệt, không đưa đến an tịnh, không đưa đến trí tuệ siêu việt, không đưa đến giác ngộ toàn triệt, không đưa đến nibbāna, chỉ đưa đến chứng đạt cõi ‘không có gì hết’^[36].

Hình như Kalupahana đã lầm lẫn liên kết saññāvedayitanirodha với bốn cõi thiên và bốn xứ, có lẽ vì saññāvedayitanirodha đôi lúc được diễn tả là cõi thiên thứ chín^[37] hay vì nó là một trong tám giải thoát (vimokkhā).^[38] Tuy nhiên, điều quan trọng cần nhớ lại rằng saññā-vedayitanirodha thường không được đề cập cùng với tám cõi-xứ trừ khi được coi là cao hơn tám cõi ấy. Hơn nữa, kinh Ariyapariyesana không đề cập tới sự chứng đạt saññāvedayitanirodha trong đoạn văn này,^[39] và nếu cứ giả thiết đương nhiên cho đây là đúng thì thật nguy hiểm. Vì thế, quả là mơ hồ khi nói đức Phật bác bỏ sự tương đương giữa nibbāna và saññāvedayitanirodha.

Saññāvedayitanirodha là trạng thái vượt ra ngoài tâm thức và vật thể, như nibbāna không còn tàn dư. Tuy nhiên điều khác biệt đáng chú ý giữa hai trạng thái này là trạng thái nibbāna không còn tàn dư chỉ có thể được chứng nghiệm sau khi chết, trong khi trạng thái saññāvedayitanirodha đòi hỏi người hành thiền phải còn sống. Còn sống, phải đây, nhưng trông không phải thế. Hành giả trú trong saññāvedayitanirodha biểu lộ ra những sắc thái của người coi như đã chết, ngoại trừ thọ mạng (āya) và thân nhiệt vẫn còn, các giác quan trở nên trong sáng.^[40] Nói thẳng, thực ra hành giả tuy không chết nhưng coi như đã chết.

Như đã thấy từ trước nirupādisesa nibbāna đôi khi được định nghĩa là sự hoàn toàn tuyệt diệt của năm tập hợp. Nibbāna không còn tàn dư có thể được sánh với saññāvedayitanirodha trong đó năm tập hợp hầu như bị vô hiệu hóa và tạm thời trở nên tiềm ẩn. Như cái tên saññā-vedayitanirodha muốn nói, trạng thái này không có saññā và vedanā. Không có sự hiện hữu của hai tập hợp tâm thức này, hai tập hợp tâm thức còn lại kia (saṅkhāra và viññāṇa) có thể hiện hữu trong hình thái tích cực của nó. Theo paṭiccasamuppāda, saṅkhāra cần thiết cho sự sanh khởi của viññāṇa, vốn có tiềm năng chuyển thành vedanā. Như vậy, nếu vedanā bị tận diệt, sẽ không còn saṅkhāra vì ba khoen tiếp sau vedanā (taṇhā, upādāna và bhava) của paṭiccasamuppāda là những thành tố của saṅkhārakkhandha.^[41] Hơn nữa, khi không có saṅkhāra, viññāṇa không thể khởi lên. Visuddhimagga ngầm hỗ trợ lập luận này qua định nghĩa về saññāvedayitanirodha: ‘Chúng đắc diệt thọ tướng [saññāvedayitanirodha] là gì?’ Đó là không còn sanh khởi của tâm (citta) và của tâm phụ tùy (cetasika) nhờ việc diệt tận tiệp tăng.^[42] Điều đáng chú ý là các tác phẩm trong Abhidhamma sử dụng đồng nghĩa nhau không phân biệt hai chữ citta và viññāṇa.^[43] trong khi cetasika không những gồm có vedanā và saññā, như ta mong đợi từ saññāvedayitanirodha, mà còn có năm mươi yếu tố tạo thành saṅkhāra. Bởi vì saññāvedayitanirodha không có citta và cetasika, nên saññāvedayitanirodha cũng không có viññāṇa, vedanā, saññā và saṅkhāra luôn. Chỉ có tập hợp còn lại, rūpakkhandha, phải tiếp tục hiện hữu, vì cơ thể còn sống và phải được yếu tố tạo sinh khí cho thân (rūpajīvitindriya) nuôi dưỡng, một trong hai mươi ba yếu tố tạo thành vật thể thứ yếu. Vì thế, saññāvedayitanirodha không chỉ giản dị là ‘sự phủ định tận nền tảng về tri giác [saññā]’ như Tilmann Vetter đã đề ra^[44] nhưng là sự phủ định tận nền tảng của cả bốn tập hợp tâm thức. Theo nghĩa này, như Winston King đi sâu thêm,^[45] trạng thái này không tương đương với các quả vị của đạo lộ giải thoát, vì chúng vẫn còn mang đặc tính của bốn tập hợp tâm thức, trong khi đó saññāvedayitanirodha hoàn toàn không có một tập hợp nào.

Sách nói rằng khi ở trong trạng thái saññāvedayitanirodha, cơ thể được hoàn toàn bảo vệ khỏi bị thương tổn. Kinh văn Pāli đưa ra thí dụ gây kinh ngạc về Mahānāga đang trú trong trạng thái định này khi căn nhà của người ấy ở tạm bị bốc cháy. Các người trong làng dập tắt ngọn lửa, trong khi Mahānāga không hay biết gì hết. Nói cho cùng, ngoài bốn tập hợp tâm thức này ra, Mahānāga nào có biết gì! Sách kể rằng chỉ có căn nhà bị thiêu rụi; nhưng tỷ kheo này không hề hấn gì. Điều thú vị đáng chú ý là khi nói đến nỗ lực dùng nước chữa cháy của dân làng, Buddhaghosa đã dùng ở hình thức chỉ duyên có (nibbā-petvā) vốn cùng ngữ gốc với nibbāna. Xuất thiên ra khỏi trạng thái saññāvedayitanirodha, Mahānāga chơi chữ: ‘Họ thấy ta rồi!’. Khi ở trong trạng thái đó, ngọn lửa riêng của Mahānāga (đó là năm tập hợp của vị tỷ kheo này) tạm thời bị dập tắt; sau khi vị này xuất ra khỏi saññāvedayitanirodha và nhận thấy dân làng cố dập tắt ngọn lửa, vị tỷ kheo kêu lên "Họ thấy ta (có nghĩa năm tập hợp [ví von] liên kết với ngọn lửa) rồi!" như vậy nhấn mạnh đến sự phân cực trái nghịch giữa nước và lửa, giữa năm tập hợp và nibbāna. Rồi vị ấy thẳng đi.

Bất hạnh thay, trạng thái cảm tính saññāvedayitanirodha này (cho dù không có cảm giác) không sẵn đây cho bất cứ ai. Theo Visuddhi-magga, chỉ có những vị *không trở lại* và *arahant* nào vượt qua tám tầng định này mới có thể nhập vào được.^[46] Điều này cực kỳ quan trọng, vì nhiều học giả lý luận rằng không thể coi saññāvedayitanirodha ngang hàng với nibbāna được vì theo Theravāda, nibbāna chỉ có thể được kinh nghiệm bằng trí tuệ (paññā) và bằng tuệ quán thực tánh (vipassanā), trong khi tám cõi xứ kia có thể chứng được chỉ nhờ thực hành định (samatha). Tuy nhiên, để kinh nghiệm được saññā-vedayitanirodha, điều tiên quyết phải là vị *không trở lại* và *arahant*, ngụ ý đòi hỏi phải có một số lượng trí tuệ và tuệ quán thực tánh nào đó. Thực ra, chỉ những vị nào kiện toàn hai phẩm tính này mới có thể kinh nghiệm được saññāvedayitanirodha.^[47] Như Winston King nhấn mạnh ‘chỉ có ai chứng Đạo mới có thể chứng diệt tận. Không thể lập lại hoài là trạng thái diệt tận là phần trộn lẫn của cả hai [tuệ quán thực tánh (vipassanā) và định (samatha)]^[48]. Vì thế, các vị *không trở lại* và *arahant* nào đã đạt được mục tiêu (sopādhisesanibbāna) nhưng không theo đuổi đạo lộ các cõi thiên không thể đạt được trạng thái này.

Paul J. Griffiths bắt đầu lập luận này đến nỗi viết cả một quyển sách để bác lại. Theo Griffiths, chỉ có con đường của tuệ quán thực tánh mới dẫn tới nibbāna, và chỉ có con đường định mới dẫn tới các cõi thiên và

tới saññavedayitanirodha. Cả hai con đường này đều rất khác biệt, chứng mục tiêu riêng, như vậy không thể nào trộn lẫn được như King đã đề nghị. Griffiths quả quyết rằng Buddhaghosa và các luận sư khác đã làm lạc giải quyết sự khác biệt của hai đạo lộ này bằng cách lập mối tương quan giữa saññavedayitanirodha với nibbāna không có tàn dư và bằng cách tuyên bố rằng để có thể chứng nghiệm sự diệt tận, hành giả phải toàn thiện trí tuệ qua tuệ quán thực tánh ở trình độ của vị không trở lại. Sự bất đồng ý kiến với Buddhaghosa căng thẳng đến nỗi gần như Griffiths muốn kết án vị này theo tà giáo.[49] Lời kết án của Griffiths hơi tàn nhẫn, và tôi cảm thấy rằng lý luận của Griffiths không đủ vững cho lời kết án ấy.

Để chống lại sự đồng hóa saññavedayitanirodha với nibbāna, Griffiths đưa ra hai lý luận chính. Lý luận thứ nhất dựa vào câu sau đây trong Visuddhimagga: ‘Tại sao họ chứng *nirodha*?... họ chứng trạng thái diệt tận đó nghĩ rằng: ‘Chúng ta hãy sống trong an lạc [sukharin] bằng cách không còn tâm thức ở ngay khoảnh khắc này và bằng cách chứng nhập diệt tận nibbāna’[50]. Theo Griffiths,

thật không rõ làm sao mà một trạng thái trong đó không có một hoạt động tâm thức lại có thể có ảnh hưởng tốt đẹp [như Buddhaghosa] đã nói. Nói cho đúng hơn, quả là hợp lý khi giả thiết rằng, chứng đạt trạng thái diệt tận là chứng đạt trạng thái trong đó không còn hạnh phúc hay khổ đau và thực ra không còn bất cứ ảnh hưởng tốt đẹp nào nữa cả.[51]

Lời phê bình thật chính xác; saññavedayitanirodha là trạng thái trong đó không có tập hợp tâm thức nào hoạt động, làm cho nó không thể nào kinh nghiệm được cảm giác dễ chịu hay khó chịu. Tuy nhiên, câu dẫn chứng của Griffiths không xem xét xác đáng đến lời bình của Dhammapāla về Visuddhimagga. Theo Dhammapāla, nghĩa của chữ sukharin [hạnh phúc an lạc] trong đoạn văn này chỉ giản dị là vắng bóng khổ đau.[52] Bậc luận sư này tin rằng đây là chủ ý của Buddha-ghosa khi nói ai ao ước muốn chứng đạt trạng thái này là để sống một cách an lạc’. Thánh đề thứ nhất về khổ đề cập đến tính chung khắp của khổ đau. Khổ đau không chỉ bắt nguồn từ các cảm giác khó chịu, thuộc về cơ thể hay về tâm lý, nhưng tự nhiên sẵn có trong tất cả các hiện tượng do điều kiện tạo thành (saṅkhāra) - tất cả các hiện tượng tâm lý vật lý của kiếp sống, của tất cả năm tập hợp. Tất cả đều có đặc tính thay đổi không ngừng. Tất cả các hiện tượng ấy khởi lên rồi diệt đi; không bền (anicca). Vì tự tánh không bền này, các hiện tượng ấy đều phải chịu khổ đau.[53] Hơn nữa, khổ đau thường có liên hệ hỗ tương với năm tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu (saṅkhittena pañc’upādānakkhandhā pi dukkhā: Nói tóm lại, năm tập hợp tạo đối tượng cho sự bám níu là khổ (A. i, 177). Cho dù trạng thái saññā-vedayitanirodha được định nghĩa là trạng thái vượt ra ngoài cả bốn tập hợp tâm thức, chắc chắn trạng thái ấy không thể có đặc tính của cảm giác dễ chịu hay khó chịu, nó chỉ được hiểu là kinh nghiệm ‘dễ chịu’ theo nghĩa của Dhammapāla, bởi vì nó đã vượt qua mọi khổ đau sẵn có trong tất cả mọi cảm giác.

Lý luận thứ hai của Griffiths về sự đồng hóa saññavedayitanirodha với nibbāna của Buddhaghosa ‘hình như đưa đến dị giáo trái với Phật Giáo thông thường... bởi vì sự đồng hóa ấy khuyến khích một thứ quan điểm hư vô.[54] Theo Theravāda, quan điểm hư vô được định nghĩa là tin (dĩ nhiên là do những người không theo Phật Giáo chủ trương) có một tự ngã không thay đổi trong suốt cuộc đời và vào lúc chết, tự ngã ấy biến mất. Dĩ nhiên, Phật Giáo đương nhiên bác bỏ quan điểm cho rằng có một tự ngã trường tồn được đồng hóa với năm tập hợp,[55] phái này bác hẳn toàn thể giả thuyết này bằng cách xác nhận rằng chỉ có chuỗi tuần tự các biến cố tương tự có liên hệ với nhau theo điều kiện, nhưng sự tương tự này không thể nào được coi là bản ngã. Hơn nữa, đạo Phật cũng bác bỏ quan điểm cho rằng sau khi chết tuyệt đối không còn kiếp đời nào, chết là hết,[56] nhưng thay vào đó có một giòng sống miên man từ kiếp này sang kiếp khác, ở đó tâm cuối cùng của kiếp đời hiện tại (cuticitta: cận tử thức) làm cho tâm của kiếp sau khởi lên (paṭisandhiviññāna: kết sanh thức). Chỉ một cách duy nhất có thể thoát ra khỏi chu kỳ sanh tử và tái sanh này là sự diệt tận tất cả các hành vi tạo nghiệp (saṅkhāra) lúc còn sống và chứng nibbāna; nếu không chu kỳ luân hồi samsāra cứ vẫn tiếp diễn không dứt đoạn. Với học thuyết căn bản của Phật Giáo này, tôi không hiểu nổi tại sao Griffiths lại có thể tuyên bố những câu như ‘nhiều tác phẩm Phật Giáo, đặc biệt những quyển bản về tự tánh của nibbāna, thực ra đọc ra chỉ để tán dương quan điểm hư vô này.[57] Đúng là nibbāna thường được diễn tả nhiều qua các danh từ phù đĩnh, nhưng chúng được mục tiêu này thường đòi hỏi nhiều kiếp hành trì;[58] chính quan điểm này chỉ rõ rằng có một giòng sống miên man từ kiếp này sang kiếp khác, một quan điểm mà những người chủ trương hư vô sẽ khước từ. Griffiths tiếp thêm, ‘Dù thế nào đi nữa, chắc là quyền của Buddhaghosa đồng hóa sự chứng diệt tận với nibbāna, là một trong những sự tán dương chủ nghĩa hư vô.[59] Không phải là sự liên kết giữa saññavedayitanirodha và nibbāna đáng được xét đến, nhưng *chính tự nibbāna ấy* (nibbāna per se), vì nibbāna (hay ít ra nibbāna không còn tàn dư) được coi là vượt ra ngoài năm tập hợp[60] - một câu tương tự như quan điểm hư vô theo nghĩa tất cả các thành tố tạo nên con người đều bị hủy diệt, nhưng trái lại trong câu đó vẫn có cái gì còn lưu lại (sự an lạc triệt để; paramaṃ sukharin), và cái gì đáng nói đó đã hiện hữu trước khi chứng đạt.

Truyền thống luận giải của Theravāda đã lập mối liên hệ giữa saññavedayitanirodha và nibbāna không còn tàn dư, theo nghĩa đoạn văn đã trích trong Visuddhimagga trước đây, Buddhaghosa hình như đã không nói thẳng theo kinh điển saññavedayitanirodha là nibbāna. Buddhaghosa chỉ nói rằng một số tỳ kheo nhập vào cõi này nghĩ rằng: ‘Chúng ta hãy sống trong an lạc bằng cách không còn tâm thức ở ngay đây và ngay bây giờ và bằng cách chứng nhập diệt tận nibbāna.’[61] Khi phân tích triệt để và khi hỗ trợ một quan điểm về chủ thuyết chính của tông phái, gán ghép cho ai nói một điều gì không phải là con người Buddhaghosa điển hình. Có lẽ câu nói ấy được hiểu một cách ví von. Vì vậy, để tránh ngộ nhận, luận sư Dhammapāla đã vội giải thích là ‘chứng nhập diệt tận vốn là nibbāna’ có nghĩa là chứng ‘nibbāna không còn tàn dư’.

Tuy nhiên theo tạng Pāli, có sự khác biệt lớn lao giữa saññā-vedayitanirodha và nibbāna. Một mặt, nibbāna không những chỉ là một trạng thái thiên định, nó còn là một hiện tượng tự nó hiện hữu (sabhādhamma). Là một hiện tượng siêu hình về bản tánh của sự vật, nibbāna khác hẳn với các dhamma (hiện tượng) khác ở chỗ nó không chịu điều kiện, không được sanh ra,[62] không chết đi [63]... Nó được các tỳ kheo thể nghiệm khi chứng các đạo lộ và các quả vị, nhưng sự hiện hữu của nó không hề phụ thuộc vào sự chứng đạt của ai cả.

Có được thể nghiệm hay không, nibbāna hiện hữu và tồn tại như thế. Mặt khác, saññāvedayitanirodha không phải là một hiện tượng tự nó hiện hữu bởi vì nó không có tự tánh riêng và nó được tạo thành (nipphanna). Vì lý do đơn giản là nó không có tự tánh, theo Visud-dhimagga, nó không thể được xếp vào loại được tạo thành hay không được tạo thành, thể tục hay siêu thể.^[64] Theo văn hệ Pāli, nibbāna là hiện tượng có thực (dhamma), là căn cứ (āyatana), và là yếu tố (dhātu) còn saññāvedayitanirodha thì không. Saññāvedayitanirodha chỉ giản dị là sự diệt tận của các yếu tố tâm thức chứng được qua phương thức nói trong Visuddhimagga.^[65] Cứ theo định nghĩa về saññāvedayitanirodha và nibbāna trong kinh tạng, hai trạng thái này không thể tương đương nhau được.

Cuối cùng, vài lời cần có về giả thuyết cuối cùng do Louis de Vallée Poussin đưa ra về saññāvedayitanirodha và vị trí của nó trong đạo Phật. Trong bài viết của mình, Poussin đã dò dẫm về sự vay mượn của đạo Phật đối với hình thái Saṃkhyāyoga^[66] cổ truyền trong đó pháp môn này là sự rút lui toàn thể các giác quan là phương cách duy nhất thành tựu sự diệt tận của các hoạt động tâm thức (citta-vṛttinirodha) vốn là phương cách duy nhất để thành tựu sự giải thoát (kaivalya). Poussin lý luận rằng những người học Phật thời nguyên thi muốn chỉ rằng sau khi đã phối hợp hết thầy các pháp môn vào học thuyết của họ, họ đã chứng đạt trạng thái cao siêu hơn bất cứ ai thực hành các pháp môn khác^[67]. Vì thế hội nhập saññāvedayitanirodha vào Phật học có thể là kết quả của nỗ lực làm cho Phật Giáo ưu việt hơn tất cả các giáo pháp khác.

Vì chỉ là các học giả với số lượng tài liệu có hạn, không thể khẳng định chắc chắn có phải nibbāna và saññāvedayitanirodha thực sự là một hay giống nhau; nhưng chúng tôi có thể đoán chắc có sự tranh luận sâu sắc về vấn đề này! Tuy nhiên, tôi đã lý luận rằng khi bác bỏ mối liên hệ hỗ tương giữa hai trạng thái này, cả Kalupahana lẫn Griffiths đều không đưa ra đầy đủ chứng cứ cho lập luận của họ. Ngay trong tạng Pāli hình như cũng không hoàn toàn thống nhất về vấn đề này: kinh điển không hẳn coi saññāvedayitanirodha tương đương với nibbāna, khi các sách chú giải, các bản phụ chú ngầm chỉ sự tương đồng, tạng luận abhidhamma có lẽ nhấn mạnh sự khác biệt giữa hai giai đoạn này. Nhưng có một điểm rõ ràng: cả saññāve-dayitanirodha và nibbāna đều có sự an lạc^[68] (vốn tự nó có thể được giải thích theo nhiều cách). An lạc phát sanh từ saññāvedayitanirodha được coi như là ‘nibbāna ở ngay đây và ngay bây giờ’^[69] vì nó có chung đặc tính an lạc của nibbāna. Tuy thế, saññāvedayitanirodha không thể được coi như một với nibbāna, vì nó không có tự tánh (sabhava) và nó được tạo thành (nipphanna). Có thể coi nó là thể nghiệm có được trước khi chứng nibbāna không còn tàn dư, nhưng kinh điển cũng không đề cập rõ vấn đề này. Một điều chắc chắn là saññāvedayitanirodha là trạng thái mà bốn tập hợp tâm thức đều tạm thời bị vô hiệu hóa.

Trạng thái Vedanākkhaya

Đã bàn đến saññāvedayitanirodha, giờ ta đề cập tới một loại đoạn bỏ cảm giác khác. Tuy thế, đây không phải là diệt tận (nirodha), nhưng là loại hoại suy (khaya), và muốn nói tới một trạng thái hơi khác đi. Trong Suttanipāta (Kinh Tập), ta thấy các đoạn kinh có danh từ này:

Kinh nghiệm được bất cứ cảm giác nào, dễ chịu, khó chịu hay trung tính, trong hay ngoài, các cảm giác ấy nên được hiểu là khô, là ảo, là hướng đến hủy diệt. Nhận biết được bất cứ khi nào có xúc, các cảm giác diệt [ngay khi chúng vừa sanh khởi], tỳ kheo không còn tham muốn, đã hủy diệt các cảm giác và được hoàn toàn giải thoát (parinibbuto).^[70]

Đoạn kinh tương tự được tìm thấy trong Saṃyuttanikāya:

Đệ tử của Phật, với định, với nhận thức rõ rệt và hiểu biết rõ ràng tường tận (sampajāno) về vô thường, biết bằng trí tuệ về cảm giác, sự sanh khởi, sự hủy diệt và con đường dẫn đến hủy diệt các cảm giác. Vị tỳ kheo người đã hủy diệt các cảm giác, không còn tham muốn, được hoàn toàn giải thoát (parinibbuto).^[71]

Theo các kinh này, ai ‘hủy diệt các cảm giác’ được hoàn toàn giải thoát, nhưng không có chỗ nào nói rằng, như đã nói về trạng thái *vedayitanirodha*, để thực hành pháp này và chứng mục tiêu này, tỳ kheo phải chứng tám cõi thiên trước đã. Vì thế, sự khác biệt có lẽ ở giữa trạng thái hủy diệt cảm giác (vedanākkhaya) và saññāvedayita-nirodha. Hơn nữa, các vị đã hoàn thành giai đoạn vedanākkhaya vẫn còn sống và cùng sinh hoạt với thể gian này, trong khi những người ở trạng thái saññāvedayitanirodha có đặc tính hoàn toàn xa lạ với thể nghiệm.

Như Padmasiri de Silva^[72] đã nêu rõ, trạng thái hủy diệt cảm giác (vedanākkhaya) không ám chỉ sự hủy diệt của tất cả cảm giác. Theo Saṃyuttanikāya, vedanā có thể phân thành tám loại. Bốn loại cảm giác đầu tiên do rối loạn cơ thể như rối loạn phát sanh từ mật (pitta), đăm (semha), gió (vata) và tổng hợp các loại dung dịch (sannipātika). Loại thứ năm do thay đổi khí hậu (utupariṇāmajā). Loại thứ sáu khởi lên từ những gì khó chịu hội tụ lại (visamaparihārajā) như ngồi quá lâu hay do thực phẩm không phù hợp. Thứ bảy là do thương tích hay bị tấn công từ bên ngoài (opakkamika), như bị rắn cắn. Cuối cùng là loại vedanā thứ tám do sự trở quá riêng của mình.^[73] Trong tám loại này chỉ có loại cuối cùng, những cảm giác do nghiệp quá khứ phát sanh ra, là bị hủy diệt khi chử vedanākkhaya được dùng tới. Bảy loại vedanā còn lại vẫn tiếp tục hoạt động. Khi tỳ kheo chứng trạng thái hủy diệt cảm giác này, vị ấy vẫn sinh hoạt bình thường, nhưng không có vedanā khởi lên bởi vì nghiệp quá khứ. Hơn nữa, những vedanā nào khởi lên không đưa đến sự sanh sản ra *kamma* mới, như hai đoạn trích dẫn trên đã nói, vì với các vị đã chứng trạng thái này là những vị đã được hoàn toàn giải thoát (parinibbuto). Sự chứng đạt quả vị hoàn toàn giải thoát này, một khi vị ấy còn sống, chẳng khác gì với nibbāna với tàn dư còn sót lại,^[74] vì trạng thái ấy có thể được coi như trạng thái của tâm thức, hay chính xác hơn, một trạng thái của tâm thức đã được thanh lọc sạch.

Vedanā là ngã rẽ hai

Địa vị của vedanā có trong sự thoát khổ của Phật Giáo rất quan trọng, vì nó tạo nên điểm rẽ hai một đường đưa tới sự phát sanh ra khổ đau và đường kia đưa tới sự diệt khổ.^[75] Bởi vì học thuyết trụ cột sanh khởi do tùy thuộc (paṭiccasamuppāda) của Phật Giáo, vedanā không những bị hiểu lầm là nền tảng căn bản cho mà còn dẫn đến tham ái không sao tránh được. Tuy nhiên, nếu đọc kỹ Mahānidānasutta (Kinh Đại Duyên) trong đó mỗi một khoen trong 12 khoen của thuyết paṭicca-samuppāda được giải thích, ta không tìm thấy chứng cứ đoạn kinh nào nói rằng vedanā nhất thiết là phải dẫn đến tham ái. Tất cả những gì được nói đến là:

‘Với cảm giác làm điều kiện, nên có tham ái. Nay Ānanda, đây là điều cần được hiểu như vậy. Nếu không có cảm giác nào, bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào - đó là không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với mắt, không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với tai, không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với mũi, không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với lưỡi, không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với thân, không có cảm giác khởi lên do tiếp xúc với tâm ý, thì không có cảm giác nào hiện hữu. Với sự diệt tận của cảm giác, liệu có tham ái không?’^[76] ‘Thưa Thế Tôn, không’. ‘Vì thế, Ānanda, cảm giác là nguyên nhân, là nguồn gốc, là khởi nguyên và là điều kiện cho tham ái’^[77]

Rõ ràng đoạn này nói cảm giác là điều kiện cần thiết cho tham ái, và nếu không có cảm giác, tham ái không thể khởi lên. Nhưng đoạn này không nói rằng vedanā chỉ là yếu tố duy nhất gây nên sự sanh khởi ra tham ái. Tham ái không thể sanh ra nếu không có vedanā không ngụ ý là cứ hễ có vedanā là có tham ái. Như Kalu-pahana đã ghi chú:

Quả đúng là, đây cũng là chủ trương của đức Phật, các cảm giác an lạc dễ chịu có thể tạo cho tham ái khởi lên, và cảm giác đau khổ khó chịu (dukkhā vedanā) có thể là nguyên nhân cho sân hận (dosa) khởi lên, mối liên hệ tương quan đó không phải là mối liên hệ một đối một.^[78]

Vedanā tự nó không có ngẫm ý như nhiều người đã hiểu theo tinh thần paṭiccasamuppāda; vedanāpaccayā tanhā không có ngụ ý là vedanā là điều kiện đủ để cho tanhā khởi lên, nhưng chỉ gián dị là điều kiện cần thiết. Ví dụ, khi kể lại kinh nghiệm trước khi chứng ngộ, đức Phật đã kể cho Aggivessana là trong khi sống trong hi lặc cõi thiên, Ngài đã không cho vedanā đặc trưng của các cõi đó^[79] ảnh hưởng đến và do đó Ngài đã không phát sanh ta tham ái. Đức Phật đã kinh nghiệm các cảm giác, nhưng không tạo ra bất cứ hành nghiệp hay tham ái nào. Một thí dụ khác nữa được tìm thấy trong Majjhima-nikāya trong đó đức Phật được nói là đã thể nghiệm sự sanh khởi và sự hủy diệt của cảm giác.^[80] Bởi vì một vị Phật, hiển nhiên là, hoàn toàn tự tại khỏi tham ái, vedanā khởi lên trong Ngài không thể làm cho tham ái khởi lên. Vì thế, vedanā tự nó không là điều kiện đủ để cho tham ái xuất hiện; chính cách nhìn về cảm giác đóng vai chủ chốt trong sự xuất hiện của tham ái. Thực ra, trong Majjhimanikāya có nói rằng hễ ai coi vedanā là vô thường, là khổ đau và chịu sự thăng trầm của cuộc sống chỉ phôi (vipāriṇāmadhamma), người ấy đoạn diệt được khuynh hướng phản ứng lại cảm giác bằng sự thèm muốn^[81] vốn rốt cuộc sẽ phát sanh ra tham ái.

Vedanā thiện và bất thiện

Saṃyuttanikāya diễn tả sâu hơn cách thoát khổ bằng cảm giác này là cách thoát ra khỏi tham ái và bất cứ các nhiệm lậu nào. Tạng Pāli diễn tả một tỷ kheo đang quán tưởng:

Vị ấy biết rõ vedanā như thế này: ‘đã có một trong năm loại vedanā sanh khởi trong tôi. Giờ đây sự sanh khởi này phải có điều kiện của nó, có nguyên nhân của nó, và đã chịu điều kiện quy định. Vị ấy biết rõ rằng vedanā này không thể nào sanh khởi ngoài những điều kiện, nguyên nhân này được’. Như thế vị ấy nhận biết rõ ràng đầy đủ vedanā ấy, sự sanh khởi và diệt tận của nó; và về sau, khi vedanā khởi lên, nó diệt đi không để lại dấu vết nào - vị ấy cũng nhận biết rõ ràng đầy đủ điều đó.^[82]

Bộ Majjhimanikāya còn nói thêm về ‘một loại vedanā nào đó’ - loại này có thể là dễ chịu, khó chịu hay trung tính - có thể dẫn tới sự phát triển trạng thái bất thiện (akusalā dhammā), trong khi ‘loại vedanā khác’ đưa đến việc tăng trưởng các trạng thái thiện (kusalā dham-mā).^[83] Đoạn kinh này không nói tới loại vedanā nào dẫn tới sự phát triển trạng thái bất thiện hay tăng trưởng trạng thái thiện, nhưng trong quyển chú giải Papañcasūdanī có tỏ rõ điểm này. Quyển chú giải này nêu rõ các vedanā dẫn tới sự phát triển trạng thái bất thiện thuộc con người thế tục (gehasitā)^[84] nhưng không đề cập gì tới những cảm giác nào đưa đến việc tăng trưởng các trạng thái thiện. Tuy nhiên, trong bài kinh khác thuộc Majjhimanikāya, các trạng thái bất thiện tương phản hẳn với những trạng thái của nhóm người xuất tục (nekkhama-sitā)^[85], hình như những người xuất tục này dẫn tới sự phát triển trạng thái thiện vì chính phạm hạnh của họ nằm trong cách tiếp cận các trạng thái ấy. Các trạng thái ấy được coi ‘đúng như chúng đang là’, đó là, khổ đau và không trường tồn. Sự khác biệt giữa hai loại vedanā này không thuộc về bản chất của vedanā mà bắt nguồn từ cách nhìn về các vedanā ấy. Tuy nhiên, hãy cẩn thận đừng để bị hai danh từ này làm cho lầm lạc. Cho dù nghĩa đen của hai chữ gehasitā và nekkhama-sitā lần lượt chỉ cho đời sống thế tục và xuất tục, hai chữ này muốn đề cập tới tâm tánh con người hơn là y phục hay vẻ bề ngoài. Không có gì ngăn cản được người cư sĩ chứng các giai đoạn giải thoát mà các tu sĩ không thành tựu được vì thiếu hành trì. Như đã nói trong Dham-mapāda: ‘Cho dù ai có ăn mặc lông lầy - nói cách khác, người ấy là một cư sĩ không có một thói quen gián dị nào của đời sống tu viện - nhưng nếu người ấy sống an tịnh, chế ngự dục vọng và kiểm soát được các giác quan, chắc chắn được giải thoát khỏi con lốc xoáy nhờ chứng bốn đạo lộ, sống cuộc đời phạm hạnh, đã từ bỏ roi vọt với tất cả sanh linh, người ấy quả thực là một brahmana, một sa môn, một tỷ kheo.^[86] Đoạn này hợp với câu *habitus non facit monachum* (chiếc áo không làm nên tu sĩ). Tạng Pāli còn cho ta biết một số cư sĩ chứng quả vị cao hơn tu sĩ. Ví dụ, Citta Gahapati, người suốt đời là cư sĩ, hiểu biết kỹ lưỡng giáo pháp của Phật^[87] và đã chứng quả cao hơn những người trở thành tu sĩ.^[88] Tương tự, có trường hợp các tu sĩ tâm thức của họ không được phát triển, chẳng khác gì tâm của kẻ phạm tục (putthujana). Ví dụ, tôn giả Nanda bị ý tưởng về người vợ cũ^[89] vô xéo và ngoài sự giao động của người cư sĩ ra, tâm của Nanda không biểu lộ chút gì an tịnh của đời sống xuất gia thực thụ. Vì thế phải nhấn mạnh rằng danh từ gehasitā và nekkhamasitā đề chỉ cách thức đối phó với vedanā hơn là dáng vẻ bên ngoài hay địa vị xã hội.

Quyển Papanāsa-sūdanā còn giải thích thêm và cho hai danh từ gehasitā và nekkhamasitā này tương đương với āmisā và nirā-misā, cũng được dùng để diễn tả vedanā.^[90] Kinh Satipaṭṭhāna, bản kinh cốt chỉ dạy cách thiền cũng dùng hai chữ āmisā và nirāmisā vedanā.^[91] Chữ āmisā được rút ra từ tiếng Sankrit āmiṣa hay āmis, cả hai đều có nghĩa là ‘thịt sống’^[92] và chữ nirāmisā nghĩa đen là ‘không có thịt sống’. Ta có thể dễ dàng nói rằng theo nhà Phật, nghĩa của hai chữ này có thể tuân tự được khai triển rộng ra thành ‘không phải là ăn chay’ và ‘bất tịnh’ với ‘ăn chay’ và ‘thanh tịnh’. Tuy nhiên, trong ‘Ahimsa and Vegetarianism in the History in Buddhism’, Seyfort Ruegg đã đoán chắc rằng chủ trương ăn chay trong đạo Phật có liên quan chặt chẽ đến một giáo lý triết thuyết tathāgatagarbha^[93] được giải thích tỉ mỉ sau cả Satipaṭṭhānasutta. Hình như vào lúc Sati-paṭṭhānasutta được biên ra, việc ăn thịt chưa được coi là ‘bại hoại’. Vì thế ta không thể lập mối liên hệ giữa hai chữ này và những ngụ ý qua chuyện ăn thịt. Tuy nhiên, từ kinh này, rõ ràng vedanā được trình bày là nirāmisā làm biểu tượng cho những vedanā không dẫn đến nhiễm lậu như tham ái hay sân hận.

Trong chương này, ta đã bàn về các trạng thái sanññavedayitani-rodha và vedanākkhaya. Sanññavedayitanirodha là trạng thái sánh với nibbāna không còn tàn dư vì không tìm thấy tập hợp tâm thức nào trong trạng thái này. Vedanākkhaya được so sánh với nibbāna còn tàn dư, vì năm tập hợp của người thể nghiệm trạng thái ấy vẫn còn hoạt động. Ta cũng đã bàn tới nhiều cách phân loại vedanā như āmisā và nirāmisā, nekkhamasitā, āmisā và gehasitā. Ta đã kết luận rằng một số phương cách tiếp cận vedanā sẽ chuyển hóa chúng thành nirāmisā hay nekkhamasitā vedanā, vốn có bản chất không gây khó chịu, trong khi phương cách kia sẽ chuyển hóa vedanā thành āmisā và gehasitā vedanā với ngụ ý tiêu cực là chúng sẽ là các phần tử tiềm tàng cho tham ái và sân hận sanh khởi trong tương lai. Yếu tố chịu trách nhiệm cho phương cách tiếp cận vedanā này là tập hợp nhận biết (saññā). Nó là tập hợp thứ ba sẽ chuyển hóa cảm giác thành nirāmisā (nekkhamasitā) hay āmisā (gehasitā), một sự chuyển hóa hoặc chịu trách nhiệm cho sự sanh khởi hay chịu trách nhiệm cho sự diệt tận tham ái.

-----*

[1] Katamā pan’ ayye sukhā vedanā, katamā dukkhā vedanā, katamā adukha-masukhā vedanā ti. Yam kho avūso Visākha kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā sukhaṃ sātaraṃ vedayitaṃ ayaṃ sukhā vedanā (M. i, 302).

[2] Vedanā vedanakkhandho ti? Āmantā (Ymk. 17).

[3] M. i, 293.

[4] ‘- Ānanda, theo cách phân loại, vedanā được chia thành hai loại, theo các cách phân loại khác, vedanā được chia thành ba, năm, sáu, mười tám, ba mươi sáu, một trăm lẻ tám. *Dve Ānanda vedanā vuttā mayā pariyaṇena tisso pi vedanā pariyaṇena, pañca pi vedanā vuttā mayā pariyaṇena, cha pi vedanā pariyaṇena, aṭṭhādasā pi vedanā vuttā mayā pariyaṇena, chattiṃ-sāpi vedanā vuttā mayā pariyaṇena, aṭṭhasatam vedanāsatam pi vuttam mayā pariyaṇena* (M. i, 398; S. iv, 224).

[5] M. i. 302.

[6] S. v. 210.

[7] Không tìm thấy sự khác biệt nào giữa năm khả năng gây ảnh hưởng (pañcīndriyā) và năm lực, (pañcabalā); cả hai đều đề cập tới cùng năm phẩm tính. Điều khác biệt tinh tế duy nhất về ý nghĩa ngữ học tìm thấy trong kinh vẫn là một đấng có liên hệ đến phẩm tính và các phẩm tính đối lập với từng khả năng gây ảnh hưởng một. Các khả năng gây ảnh hưởng của (1) tin tưởng, (2) cố gắng, (3) ý tứ (niệm), (4) định và (5) tuệ, tuân tự có (1) cương quyết và không tin, (2) cân mẫn và lười, (3) chú tâm và sao lãng, (4) an tĩnh và chao động (5) kiến giải và vô minh làm phẩm tính và các phẩm tính đối lập (Ps. iii, 22-23). Từng cặp phẩm tính này đóng vai trò chủ chốt trong sự khác biệt giữa *bala* và *indriya* bởi vì ý nghĩa của hai chữ này được xác định theo các phẩm tính và các phẩm tính đối lập. Quyển Sāratthappakāsinī <chú giải của Bộ Kinh Trung Ưng> hình như giải thích chữ *indriya* từ chữ *inda* có nghĩa là chúa tể [Indra chữ Sanskrit là chỉ cho thần hung tợn có uy quyền trong đền miếu Veda, như vậy đồng nghĩa với Pāli] vì mỗi khả năng được coi như là một yếu tố kiểm soát, một chúa tể trong lãnh vực riêng của nó (SA. iii. 247). Ví dụ, khả năng gây ảnh hưởng của tin tưởng được coi là một *indriya* vì nó có toàn quyền kiểm soát đặc tính cương quyết. Bản chú giải này còn giải thích cách dùng *bala*, hay lực, vì nó không thể bị phẩm tính đối nghịch làm cho lay chuyển. *Bala* của lòng tin, sẽ dĩ được gọi như thế vì sự vững chắc không thể lay chuyển được của nó khi đối diện với phẩm tính đối nghịch là không tin (SA. iii. 247). Chú giải của *Paṭisambhidāmagga* (Đạo Vô Ngại Giải) đưa ra lời giải thích tương tự, với sự khác biệt là tác giả quyển này đã thay chữ *inda* bằng chữ *adhīpati* cũng có nghĩa là ‘chúa tể’ (PsA. iii, 618-19). Định nghĩa của chú giải trong *Paṭisambhidāmagga* được ghi lại nguyên từng chữ trong *Visuddhimagga* (Vsm. xxī, 37). Dù khác biệt tinh tế về nghĩa trong bản chú giải đáng chú ý tới, sự khác biệt này không đưa lên khác biệt lớn lao nào giữa *indriya* và *bala*.

[8] S. v. 210-11.

[9] Cha vedanākāya veditabbā ti iti... paṭicca vuttam? Cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhaviññānaṃ, tiṇṇaṃ saṃgati phasso, phassapaccayā vedanā; soṭaṇ ca paṭicca sadde ca uppajjati sotaviññānaṃ, ghānaṃ ca paṭicca gandhe ca uppajjati ghānaviññānaṃ; jivhaṇ ca paṭicca rase ca uppajjati jivhāviññānaṃ, kāyaṇ ca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati kāyaviññānaṃ; manaṇ ca paṭicca dhamme ca uppajjati manoviññānaṃ, tiṇṇaṃ saṃgati phasso, phassapaccayā vedanā. Cha vedanākāya veditabbā ti iti yan taṃ vuttam idam etaṃ paṭicca vuttam. Idam pañcamam chakkaṃ (M. iii. 281). ‘Sáu loại cảm giác cần được biết rõ’. Điều ấy được nói như thế. Dựa vào đâu mà nói thế? Tùy thuộc vào mắt và vật thể, nhãn thức

khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Tùy thuộc vào tai và âm thanh, nhĩ thức khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Tùy thuộc vào mũi và mùi, tỉ thức khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Tùy thuộc vào lưỡi và vị, thiệt thức khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Tùy thuộc vào thân và vật sở mó được, thân thức khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Tùy thuộc vào ý và đối tượng của nó, ý thức khởi lên; sự gặp gỡ của cả ba là xúc; với xúc làm điều kiện nên có cảm giác. Từ đó mới nói: ‘Sáu loại cảm giác cần được biết rõ’. Đây là bộ sáu thứ năm.

[10] AbhS. vi, 14.

[11] Th. Stcherbatsky đại diện cho những người đệ tử có quan niệm này: ‘Phật và *Nirvāṇa* là hai danh xưng khác nhau chỉ cùng một thứ (Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* [Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1968], trang. 69).

[12] Như Louis de la Vallée đã có lần nói trong các buổi thuyết giảng đại học đường Manchester: ‘Vì thế có thể nói không sợ sai là *Nirvāṇa* chính là hư vô đoạn diệt’ (*The Way To Nirvāṇa: Sáu cuộc trần thuyết về Đạo Phật Nguyên Thủy là Phương Pháp Thoát Khổ* [Cambridge: Cambridge University Press, 1979] trang 117).

[13] Anto jaṭā bahi jaṭā jaṭāya jaṭitā pajā: tam tam Gotama pucchāmi: ko imaṃ vijāyate jaṭan ti. S. i, 13; 165. Câu này cũng được Buddhaghosa nêu ra trong phần giới thiệu cuốn *Visuddhimagga* (Vsm. 1).

[14] Cũng vào lúc đức Phật chứng giác và ngộ *Nirvāṇa*, miệng ngài tuôn ra lời nói với âm ba hoan hỷ và tung bùng về ý nghĩ của người rớt cuộc đã chặt đứt được sợi xích Định Mệnh và được giải thoát vĩnh viễn khỏi ngục tù thân xác. (A. Foucher, *La Vie du Bouddha d’après les textes et les monuments de l’Inde* [Paris: J. Maisonneuve, 1987], trang 326).

[15] Tad etaṃ [nibbānaṃ] sabhāvato ekavidham pi, saupādisesanibbānadhātu anupādisesanibbānadhātu ceti duvidham hoti kāraṇapariyāyena (Abhs. vi, 14). Quyền đó sau này còn chia *nibbāna* ra thành ba trạng thái: trống không, vô tướng, và an lạc tuyệt đối. Tuy vậy, sự phân chia này không ảnh hưởng gì đến sự luận bàn của chúng ta. Đọc *Compendium of Philosophy* bản dịch cuốn *Abhidhammatthasaṅgaha* của S. Z. Aung (London: P. T. S. 1979, trang 166).

[16] Ñāṇamoli, *The Path of Purification* trang 580-81. Đề tài này được giải thích rõ thêm ở *Itivuttaka* (38-41) cũng như trong bài viết của Kamaleswar Bhattacharya: ‘Upadhi, upādi et upādāna dans le canon bouddhique pāli’ trong *Mélanges d’indianisme à la mémoire de Louis Renou* (Paris: Publication de l’institut de civilisation indienne, 1967), trang 81- 97.

[17] Disesā nibbānadhātu (It. 38).

[18] Anupādisesā pana samparāyikā yamhi nirujjhanti bhavāni sabbaso (It. 38).

[19] Đọc M. i, 67.

[20] Peter Masefield, ‘*The Nibbāna-Parinibbāna Controversy*’, *Religion* 9 (Autumn 1979); 216.

[21] Đọc hai đoạn sau: Sukhaṃ vā yadi va dukkhaṃ adukkhamasukhaṃ sahā ajjhattaṃ ca bahiddhā ca yaṃ kiñci atthi veditaṃ etaṃ ‘dukkhaṃ’ ti ñatvāna mosadhammaṃ palokinaṃ phussa vayaṃ passaṃ evaraṃ tattha virajjati vedanānaṃ khayā bhikkhu nicchāto parinibbuto ti (Sn. 144). Samāhito sampajāno sato buddhassa sāvako vedanā capajānāti vedanānaṃ sambhavaṃ. Yattha cetā nirujjhanti maggaṇca khayagāminam vedanānaṃ khayā bhikkhu nicchāto parinibbuto ti (S. iv, 204; đoạn tương tự ở S. v, 57).

[22] Nāyaṃ dhammo nibbidāya, na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbāyā saṃvattati (M. i, 165).

[23] M. i, 167.

[24] M. i, 174-75.

[25] Louis de La Vallée Poussin, ‘*Musīla et Nārada; Le Chemin du Nirvāṇa*’ trong *Mélanges chinois et bouddhiques* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1937) trang 212.

[26] Rune E. A. Johansson, *The Psychology of Nirvana* (London: George Allen and Unwin, 1969) trang 49-50.

[27] M. i, 175.

[28] Ditt’ eva dhamme acittakā hutvā nirodhaṃ nibbānaṃ patvā sukhaṃ viharissāmā ti samāpajanti (Vsm. 705); bản dịch của Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 828.

[29] Iti santaṃ samāpattiṃ imaṃ ariyasevitaṃ, ditt’ eva dhamme nibbānaṃ iti sankhaṃ upāgataṃ (Vsm. 709); bản dịch của Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 833.

[30] VsmA. 902.

- [31] Vasubhandhu trong quyển Abhidharmakośa của mình, hình như cũng cẩn thận không kém gì Dhammapāla khi định nghĩa về saññāvedayitanirodha: tương tự (sadržsa) với nibbāna (AbhK. ii, 44).
- [32] Vuttḥitassa kin ninnam cittam hoti ti nibbaḍaninam (Vsm. 708).
- [33] Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, trang 76.
- [34] Vấn được luận sư giải thích là ‘sinh khởi cùng lúc với toàn thể cơ cấu tâm thức (nāma). Kāyena ti sahajāta-nāma-kāyena (D. A. iii, 1023).
- [35] Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, trang 94.
- [36] Nāyaṃ [Ā]rākālāmassa] dhammo nibbānāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambhodhāya na nibbānāya samvattati, yāvad-eva ākiñcaññāyatanūpa-pattiyā ti (M. i, 165). I. B. Horner dịch (The Collection of the Middle Length Sayings, (Majjhimanikāya), London PTS, 1959), 1:209. Nhận định về giáo pháp của Uddaka Ramāputta, đức Phật cũng nói như trên, chỉ khác ở đoạn cuối: chỉ đưa đến chứng đạt cõi ‘không có tri giác, cũng không phải không có tri giác’. (M. i, 166).
- [37] Ví dụ, Dīghanikāya tả về chín sự diệt tận kế tiếp nhau, gồm có bốn cõi thiên, bốn xứ và saññāvedayitanirodha (D. iii. 266).
- [38] A. iv, 306.
- [39] Đó là đoạn M. i, 166-167.
- [40] Āyu aparikkhīṇo, usmā avūpasantā, indriyāni vippasannāni (M. i, 296). <Chú giải MA nói các giác quan của hành giả lúc nhập cõi này trong như gương soi được lau sạch và cất giữ trong hộp>.
- [41] Đọc Mathieu Boisvert, ‘A Brief Survey of the Relation between Paṭicca-samuppāda and Pañcakkhandhā’ in K. I. Koppedrayar, ed., *Contact Between Culture: South Asia* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992) trang 237.
- [42] Tattha kā nirodhasamāpattī yā anupubbanirodhavasena cittacetasikānaṃ dhammānaṃ appavatti (Vsm. 702).
- [43] Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 37.
- [44] ‘Có lẽ vào thời kỳ thiền quán thực tánh (vipassana) thịnh hành, một số người ao ước muốn sử dụng miệng đất không sanh lợi về tâm linh này và tìm ra sự tận diệt của tri giác và cảm giác [saññāvedayitanirodha], một trạng thái (hay chỉ là một tên gọi) chưa bị lời phê bình nào chạm tới. Cõi ‘không có nhận thức cũng không phải không có nhận thức’ [samāpatti thứ tư] giờ đây trở thành cõi cuối cùng nhưng là giai đoạn và sự diễn tả về trạng thái ấy được hiểu là thể cách trung đạo cho phép phủ nhận tri giác triệt để đến tận nền tảng (Tilmann Vetter, *The Idea and Meditative Practices of Early Buddhism* [Leiden: e. J. Brill, 1988] trang 68).
- [45] Saññāvedayitanirodha ‘là sự kéo dài sự chứng đạt niết bàn trong Đạo Lộ Giải Thoát đến mức tối đa và sự biết rõ quả vị cũng như mục tiêu tối hậu, chính là nibbāna, thể nghiệm được ngay trong kiếp sống hiện tại’. Winston Lē King, *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga* [University Park: Pennsylvania Press, 1980], trang 104.
- [46] Vsm. 706.
- [47] Đọc A. iii, 192; Vsm. 705.
- [48] Winston Lē King, *Theravāda Meditation*, trang 108.
- [49] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (Illinois: Open Court, 1986) trang 29. Đọc đoạn thứ 4 tiếp sau đó, Ch 3, về sự kết án của Griffiths.
- [50] Kasmā samāpajjanī ti... ditth’ eva dhamme acittakā hutvā nirodham nibbānaṃ patvā sukham viharissāmā ti samāpajjanti (Vsm. 705).
- [51] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless*: trang 29.
- [52] Sukham ti niddukkham (VsmA. 1673.22).
- [53] Như đã nói trong Saṃyuttanikāya: ‘Các tỳ kheo nghĩ sao, rūpa thường còn hay không thường còn?. ‘Thưa Thế Tôn, không thường còn’. ‘Và cái gì không thường còn, cái đó là hạnh phúc hay khổ đau?’ ‘Khổ đau, thưa Thế Tôn’. Tam kim maññatha bhikkhave rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vāti. Aniccaṃ bhante. Yam paṇāniccaṃ dukkhaṃ vā tam sukhaṃ vā ti. Duk-khaṃ bhante (S. iii. 67). Cùng cách hỏi này cho bốn tập hợp tâm thức kia.
- [54] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless*: trang 29.
- [55] Rūpaṃ vedayitaṃ saññaṃ viññānaṃ yañca sañkhatam n’ eso aham asmi (S. i, 112).

[56] Như đã trình bày ở D. i, 55. <Đây là quan điểm cho rằng chết là hết. Ajita Kesakambali nói với con: thân người này do bốn yếu tố chính hợp thành, sau khi chết, đất trả về đất, lửa, nước, gió trả về lửa, nước, gió, các giác quan tan rữa vào hư không. Bốn người gánh dàn gỗ có người chết nằm trên là năm đến chỗ hoá táng, nói lời tán dương, xương trắng như bột, vật cúng dường trở thành tro bụi, chỉ có kẻ ngu mới tán dương sự bỏ thí, lời nói của chúng trống rỗng, giả dối, khi chúng chấp vào thuyết có sự sống. Sau khi thân này rã ra, kẻ ngu cũng như người khôn đều sẽ bị hủy hoại và đoạn diệt, không còn tồn tại sau khi chết>.

[57] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless*: trang 29.

[58] Ví dụ, quyền Jātaka đưa ra hàng trăm truyện tiền thân của *bodhisattva* trên đường giác ngộ.

[59] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless*: trang 29.

[60] ‘Nhưng [kể đến, nó được gọi là *không có bám níu còn sót lại* (nirupā-disesa) bởi vì sau tâm thức cuối cùng của arahant, người đã không còn làm cho [các tập hợp trong tương lai] sanh khởi nữa và đã ngăn ngừa không cho các *kamma* tạo quả trong [kiếp] tương lai, sẽ không còn tạo các tập hợp sanh khởi nữa, và những tập hợp nào đã sanh khởi rồi thì biến mất đi. Nên [kết quả] của bám níu [trong quá khứ] còn tồn tại sẽ không hiện hữu nữa; và về phần không hiện hữu này ở đây mang ý nghĩa không còn [kết quả] của bám níu [trong quá khứ] nữa, và [cùng mục tiêu ấy được gọi là] *không có bám níu còn sót lại* (Nāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 580-81).

[61] Vsm. 705.

[62] Dhs. 2; Sn. 362; It. 87; Ud. 80...

[63] Vsm. 507.

[64] Nirodhasamāpattisaṅkhatā asaṅkhatā ti ādi pucchāyaṃ pana saṅkhatā ti pi asaṅkhatā ti pi lokiyā ti pi lokuttarā ti pi na vattaḅbā. Kasmā? Sabhāvato n’ atthitāya (Vsm. 709). Một câu tương tự như thế về sự phân loại theo thể tục và siêu thế của saññavedayyitanirodha được tìm thấy trong *Kathavattu*, trang 516.

[65] Vsm. 705ff.

[66] < Saṃkhyā là một trong sáu hệ thống triết học chánh thống của Ấn Độ do Kalipa khởi xướng vào khoảng thế kỷ thứ 7 trước tây lịch. Trường phái tin vào Đại Ngã này cho rằng có nhiều ngã cá nhân (tiểu ngã) ở trong trạng thái bị ràng buộc và trong trạng thái được tự tại. Học thuyết này cho rằng toàn thể thế giới thực nghiệm kết hợp với ngã và thân chi là hiện tượng. Bản ngã thực sự của con người (tiểu ngã) được tự do và không cần đến thân, sự giải thoát phải qua tu học nhờ vào *purusha* (danh từ Sanskrit để chỉ cho tâm thân). Ràng buộc xảy ra vì các hành vi của *prakriti* (danh từ Sanskrit để chỉ cho thực thể) trong con người không có tri kiến này. Tri kiến nhận biết rõ sự vật và sự giải thoát cần thiết được tìm thấy qua giới hạnh và phương pháp yoga.>

[67] Giả thuyết về sự ‘thích dụng’ này được Martin Wiltshire đi sâu thêm trong các học thuyết khác của PG. Đọc *Ascetic Figures Before and Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha* (New York: Mouton de Gruyter, 1990).

[68] An lạc theo nghĩa không có cảm giác hơn là mang đặc tính của cảm thọ dễ chịu.

[69] VsmA. 833.

[70] Sukhaṃ vā yadi va dukkhaṃ adukkhamasukkhaṃ sahā ajjhataṅ ca bahi-ddhā ca yaṃ kiñci atthi veditaṃ etaṃ ‘dukkhaṃ’ ti ñātvāna mosadhammaṃ palokinaṃ phussa vayaṃ passaṃ evaṃ tattha virajjati vedanānaṃ khayā bhikkhu nicchāto parinibbuto ti (Sn. 738-39).

[71] Samāhito sampajāno sato buddhassa sāvako | vedanā capajānāti vedanā-nañca sambhavaṃ | yattha vetā nirujjhanti maggañca khayagāminam | veda-nānaṃ khayā bhikkhu nicchāto parinibbuto ti || (S. iv, 204). Đoạn kinh tương tự là S. v. 57).

[72] Padmasiri de Silva, ‘Kamma and vedanānupassanā’ trong *The Importance of Vedanā and Sampajañña* (Igatpuri: Vipassanā Research Institute, 1990), n.p. (paragraph 11 of the article).

[73] S. iv, 230.

[74] Arahattapattito paṭṭhāya kilesavattaṃsa khepitattā saupādisesena carima-cittanirodhena khandhavattaṃsa khepitattā anupādisesena cā ti dvīhi pi pari-nibbānehi parinibbutā anupādāno viya padīpo apaṇattikabhāvaṃ gatā (DhA. ii, 163).

[75] Vedanāya kho Vaccha aññānā vedanāsamudaye aññānā vedanānirodhe aññānā vedanānirodhagāminiyapaṭipadāya aññānā. Evaṃ imāni anekavi-hitāni ditṭhigatāni loke uppajanti. ‘Vaccha, chính vì thiếu hiểu biết về sự sanh khởi của cảm giác; về sự hủy diệt của cảm giác và về con đường dẫn đến sự diệt tận của cảm giác mà một số các quan điểm sai lạc về vũ trụ này khởi sanh lên’ (S. iii, 258). Các quan điểm sai lạc được coi là cột trời con người vào khổ đau.

[76] <chỗ này tôi dịch theo bản của Maurice Walshe. Walshe dùng chữ appear, còn Boisvert dùng chữ be discerned>

[77] ‘Vedanāpaccayā taṇhā ti’ iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’etaṃ pariyāyena vedītabbhaṃ yathā vedanāpaccayā taṇhā. Vedanā va hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbaṃ sabbatthā sabbaṃ kassaci kimhici, seyyathidaṃ cakkhu-samphassajā vedanā, sota-samphassajā vedanā, ghāna-samphassajā vedanā, jivhā-samphassajā vedanā, kāya-samphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā, sabbaso vedanāya asati vedanā-nirodhā api nu kho taṇhā paññāyethāti? No h’etaṃ bhante’. ‘Tasmā ih’ Ānanda es’eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo taṇhāya, yadidaṃ vedanā’ (D. ii, 58). Một đoạn tương tự như thế được lập lại cho mỗi khoen còn lại.

[78] Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, trang 46. Th. Stcherbatsky tán thành quan điểm này bằng cách nói rằng khó mà cho ‘pratīyasamutpāda’ là nhân quả theo nghĩa nó thường được hiểu. Nó thực sự có nghĩa là sự sanh khởi được phối hợp một cách phụ thuộc hay hiện hữu tùy thuộc. Theo đó, từng thực thể nhanh chóng đi vào hiện hữu theo sự phối hợp với những khoảnh khắc khác. Công thức ‘asmi sati idaṃ bhavati’ có cái này nên có cái kia! Theo đó, cũng có thể là vừa không có *causa materialis*, cũng không có *causa efficiens*. Một thực thể không thực sự được tạo nên, nó chỉ đơn giản là được phối hợp’ (*The Conception of Buddhist Nirvāna*, trang 9).

[79] Evarūpā pi kho me Aggivessanauppannā sukhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati. Nghĩa đen: Đây Aggivessana, tâm ta không bị *vedanā* để chịu đó khởi lên chi phối (M. i, 247).

[80] Yampi, Bhante, Bhavagato veditā vedanā uppajanti, veditā upatṭhahanti, veditā abbattham gacchanti (Thưa Thế Tôn, vì ngài biết đến các cảm giác lúc khởi lên trong Thế Tôn, cảm giác lúc hiện hữu và cảm giác lúc hoại diệt (M. iii, 124).

[81] M. iii, 218-20.

[82] So evam pajānāti. Uppannaṃ kho me idaṃ domanassindriyam (và với tất cả các indriya khác). Taṃca kho sanimittam sanidānam sasaṅkhāraṃ sap-paccayaṃ. Taṃ vata animittam anidānam asaṅkhāram appaccayaṃ doma-nassindriyam uppajjissatīti netam thānaṃ vijjati. So domanassindriyam ca pajātāti domanassindriyasamudayaṃca pajānāti. Domanassindriyanirodham ca pajānāti. Yattha cuppannaṃ domanassindriyam aparisesaṃ nirujjhati taṃca pajānāti (S. v, 14). Ở đây Mathieu Boisvert đã dịch indriya là *vedanā* vì chữ *pañcīndriyāni* trong đoạn văn này chỉ cho năm loại *vedanā*. Xem trang 52 về phần bàn về năm indriya này.

[83] Idha’ ekaccassa evarūpaṃ sukhaṃ vedanaṃ vediyato akusalā dhammā abhi-vaḍḍhanti kusalā dhammā parihāyanti, idha pan’ ekaccassa evarūpaṃ sukhaṃ vedanaṃ vediyato akusalā dhammāparihāyanti kusalā dhammā abhivaḍḍhanti... giống như thế với *vedanā* khó chịu và trung tính. (M. i. 475)

[84] Evarūpaṃ sukhaṃ vedanaṃ pajahathā ti idaṃ cha gehasitasomanassava-sena (MA. ii, 187)

[85] M. iii, 217ff.

[86] Alaṅkato ce’pi samaṃ careyya santo danto niyato brahmacārī sabbesu bhūtesu nidhāya danḍam so brāhmaṇo, so samaṇo, sa bhikkhu. (Dh. 142). <tôi dịch câu này theo ‘Sacred Writings: Buddhism: The Dhammapada’ của John Ross Carter và Mahinda Palihawadana>.

[87] A. i, 26.

[88] Vsm. 442.

[89] G. P. Malasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, vol. 2 [London: P. T. S., 1974], trang 10.

[90] MA. i, 278. Các loại *vedanā* mà quyển *Papañcasūdanī* đề cập tới được diễn tả chi tiết trong kinh *Saḷāyatanavibhaṅga* (M. iii, 219).

[91] M. i, 59 và A. iii, 411 và D. ii, 298.

[92] V. S. Apte, *The Practical Sanskrit English Dictionary* (Kyoto: Rinsen Bōk Company, 1986), trang 346.

[93] D. Seyfort Ruegg, ‘*Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism*’ trong *Buddhist Studies in Honour of W. Rahula*, ed. O. H. de A. Wijesekera (London: Gordon Fraser, 1980), trang 236-37.

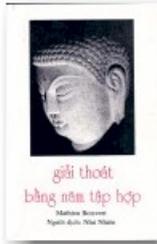
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Nhu Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [YU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Chương 4

Saññākkhandha

Như đã thấy trong chương trước, vedanā tuy cần thiết nhưng không là điều kiện đủ để tham ái (taṇhā) sanh khởi. Tham ái không những phụ thuộc vào sự hiện hữu của cảm giác, mà còn tùy thuộc vào sự có mặt của một loại saññā. Mục đích của chương này có hai phần: một là xác định ý nghĩa của saññākkhandha, hai là chứng minh tập hợp này góp phần vào sự sanh khởi của tham ái trong khuôn khổ chuỗi sanh khởi do tùy thuộc.

Như vedanā, saññā thường được xác định theo sáu cửa giác quan (āyatana) qua một giác quan tương ứng thích hợp. Như vậy, saññā được chia thành (1) đối tượng hữu hình (rūpasaññā), (2) thanh (saddasaññā), (3) mùi (gandhasaññā), (4) vị (rasasaññā), (5) xúc (phoṭṭhabbasaññā), (6) đối tượng nhận thức (dhammasaññā). [1] Hơn nữa, giống như vedanā, định nghĩa về saññā trong kinh tạng không giải thích nhiều gì về danh từ này bởi vì động từ (sañjānāti) dùng để định danh nó chỉ đề cập đến ngữ gốc của danh từ saññā phát xuất ra. [2] May thay, bộ Saṃyuttanikāya cung hiến cho ta thoang thoáng ý tưởng về nghĩa của chữ saññā: ‘Nó được gọi là ‘nhận biết’ vì nó ‘nhận ra’. Nó ‘nhận ra’ cái gì? Nó ‘nhận ra’ [theo nhãn quan] những thứ như màu xanh, đỏ, trắng, vân vân. Bởi vì nó ‘nhận ra’ nên được gọi là ‘nhận biết.’ [3]

Những chữ như ‘biết’ và ‘thức’ [4] hay ‘nhận biết’ và sự nhận biết [5] thường được dùng để dịch chữ saññā. Tuy nhiên, sự phiên dịch của tôi bắt nguồn từ niềm tin rằng chữ ‘sự nhận biết’ hay ‘thức’ mang những ngụ ý có thể gây ngộ nhận về saññā. Mặt khác, chữ ‘nhận ra’ có khuynh hướng ngụ ý rằng chủ thể áp đặt một số lớp hạng lên sự ‘nhận biết’ để phân loại nó. Chữ ‘nhận ra’ hẳn nhiên không thể bị lầm lẫn là thuộc về ý niệm viññāna. Tham chiếu đến kinh Saṃyuttanikāya để làm thí dụ tán trợ cho quyết định này, tôi có thể nói rằng các chữ ‘nhận biết’ hay ‘biết về’ sẽ làm cho ta nghĩ rằng cái đặc tính xanh, vàng, đỏ của đối tượng tự nó thuộc về tự tánh của đối tượng, trong khi nếu nói ‘nhận ra’ ngụ ý rằng cái màu ấy (vốn không hẳn là xanh, vàng hay đỏ nếu những màu tinh tuyền ấy tự nó quả có thực) được phân loại bằng cách liên kết đến những cách đặt nhãn hiệu có từ trước. Thực ra, ngoài việc chỉ là một ý niệm ra, chữ màu xanh không chỉ danh một cái gì cả và con người khác nhau tạo nên các ý niệm khác nhau để diễn tả cùng một nhận thức. Ví dụ, một người có thể gọi hai màu xanh đậm nhạt khác nhau, trong khi người khác có thể gọi là xanh dương đậm hay màu xanh biển. Cả hai cùng có cảm nghiệm rất tương tự như nhau, nhưng nhận biết của họ thì có khác. Cuộc đàm đạo ngày xưa giữa vua Milinda và Nāgasena về định nghĩa chiếc xe ngựa là thí dụ điển hình cho quan điểm này. [6] Milinda không thể định nghĩa chiếc xe ngựa mà không đề cập tới các phụ tùng của nó. Cổ xe ngựa chỉ là một ý niệm căn bản, một ý niệm hóa tâm thức được saññā dùng để sắp xếp, phân loại các kinh nghiệm cảm nhận được do tiếp xúc với đối tượng bên ngoài mà ta thường gọi đó là chiếc xe ngựa. Khả năng nhận biết này đưa đến việc thành lập ý niệm, thường được diễn tả bằng tiếng Pāli là paññattī. [7] Bộ kinh Anguttaranikāya tán thành tí dụ ấy bằng cách giải thích thêm về kết quả của saññā, nói rằng ‘saññā luôn luôn tạo ra ý niệm [vohāra, nói theo thể gian]: bất cứ cái gì được ý niệm hóa đều đã được saññā hóa trước đó. [8] Câu này giống với câu tiếng Sanskrit về saññā (sañjñā) thường có nghĩa là ‘đặt tên’, ‘danh từ chuyên môn’ hay ‘ý niệm’. [9]

Quyển Vibhaṅga chia saññā thành ba loại: thiện (kusala), bất thiện (akusala) và trung tính (avyākata). [10] Cả kinh điển lẫn sách chú giải đều không giải thích nhiều gì về sự phân loại này. Tuy nhiên, trước khi lập mối tương quan giữa saññā và paṭiccasamuppāda, tôi sẽ làm sáng tỏ kinh sách muốn nói saññā thiện và bất thiện có nghĩa gì.

Saññā bất thiện

Giống như vedanā, saññā có thể bị coi là chướng ngại cho sự tăng tiến tâm linh. Trong khi Vibhaṅga không tỏ rõ cái gì tạo thành saññā thiện và bất thiện, bộ kinh Suttanipāta nói rằng ‘với một người không có đến một chút saññā nào về cái được nhìn thấy, nghe hay nói tới; làm sao ai trên thế gian này có thể nghĩ hoặc về vị brāhmaṇa - đó là người không có đến một chút saññā - người không ôm giữ lấy một quan điểm sai lạc (dīṭṭhi) nào? [11] Đoạn này trước hết ngụ ý rằng, brāhmaṇa [12] thực sự là người hoàn toàn thoát khỏi sự kiểm soát của saññā, và thứ đến là, saññā có liên kết đến việc phát sanh ra quan điểm sai lạc - những quan điểm này khởi lên từ vô minh (avijjā) [13] và vì thế dính đến tham ái và dẫn đưa đến tương lai bất thiện. [14] Bằng cách giải thoát mình khỏi sự kiểm soát của saññā, những vị brāhmaṇa này đã tự động diệt trừ tiềm năng sanh khởi của các quan điểm mới và của tham ái mới. Bộ kinh Suttanipāta cũng nói rằng ‘sự diệt trừ khổ đau là

kết quả của sự diệt trừ saññā'. [15] Nhận định này dựa trên sự kiện là saññā bị coi là nguyên nhân của vọng tưởng [16] (papañca), vốn ngăn cản sự tiến bộ tâm linh. [17]

Việc xét vấn tất chữ papañca sẽ giúp ta hiểu kỹ lưỡng hơn khía cạnh tiêu cực của saññā. Chữ papañca tự nó không rõ ràng lắm vì chữ này được dùng khác nhau trong kinh văn, tạng luận và chú giải. Trong kinh văn, chữ vọng tưởng hình như dùng thay cho chữ quan điểm sai lạc (ditṭhi). Ví dụ, tập Suttanipāta nói rõ rằng nền tảng của vọng tưởng nằm ở niềm tin cho rằng 'tôi là người suy tưởng.' [18] Bộ Samyuttanikāya còn đi sâu hơn nữa bằng cách nói rằng hầu hết con người nhìn hiện thực bằng vọng tưởng, nhưng nếu ai đã từ bỏ chuyệ n thể tục (gehasitā) vốn là sản phẩm của tâm trí thì người ấy sẽ tiến đến chỗ xả bỏ (nekkhammasitā). [19] Quyển Sāratthappakāsini giải thích mơ hồ chữ papañcasaññā, như đã được dùng trong đoạn này là ý niệm về vọng tưởng do saññā bất thiện [20] tạo nên. Điều này đưa ta đến sự cắt nghĩa thu hẹp hơn danh từ này, chỗ nào chữ papañca được dùng đến không ít thì nhiều đồng nghĩa với thêm muốn, quan điểm sai lạc và ngã mạn. [21]

Tự điển của Pāli Text Society dịch danh từ kép papañcasaññā là idée fixe (vọng tưởng), lời dịch đưa ra ý nghĩa rất thích hợp về danh từ này vì quyển Papañcasūdanī giải thích danh từ này là 'khả năng nhận biết kết hợp với vọng tưởng có liên hệ đến quan điểm sai lạc và tham ái. [22] Tuy nhiên, Majjhimanikāya làm sáng tỏ ý nghĩa về vọng tưởng khi danh từ này được dùng là một phần của chuỗi nhân quả phản ảnh tiến trình tâm lý:

Nhận thức từ mắt (nhãn thức) khởi lên vì những vật hữu hình và vì con mắt, sự gặp gỡ của cả ba là xúc chạm (phassa). Vì có xúc chạm nên có cảm giác (vedanā). Cái gì người ta cảm nhận được (là cảm giác), người ta nhận biết (sañjānāti, bắt nguồn từ chữ saññā). Cái gì người ta nhận biết được, người ta 'suy nghĩ đến' nó (vitakka). [23] Cái gì người ta 'suy nghĩ đến', người ta bị ám ảnh. Cái ám ảnh con người là nguyên nhân của một số vọng tưởng khiến người ta nhất định phải liên tưởng đến các vật hữu hình quá khứ, hiện tại, tương lai do mắt nhận biết được. [24]

Cứ theo đoạn này và những thí dụ khác, sự xúc chạm là yếu tố cần thiết cho sự sanh khởi của cảm giác, và từ đó cảm giác cần để nhận biết khởi lên. Tuy nhiên, sự nhận biết tạo thêm điều kiện ất có cho sự xuất hiện của 'suy nghĩ đến' và các vọng tưởng. Đoạn này chứng tỏ rằng saññākkhandha chắc chắn theo sau vedanākkhandha và xảy ra trước một số vọng tưởng.

Khái niệm về vọng tưởng cũng liên hệ gắn gũi với tham ái. Một trong các câu kệ trong Theragāthā nói: 'người chuyên tâm theo dõi vọng tưởng ám ảnh [của mình] cũng giống như con nai thích sự ám ảnh, không chứng được nibbāna, vốn an tịnh không ràng buộc và vô thương.' [25] Đoạn kệ biểu trưng này không chỉ thẳng sự liên hệ giữa vọng tưởng với tham ái. Tuy nhiên, E. R. Sarathchandhra nói rộng hình ảnh này để đưa ra kết luận sau: người để cho vọng tưởng không chế được ví như con nai theo cái bóng nghĩ rằng đó là hồ nước; con nai ấy khát nước và tin rằng hình ảnh ấy (papañca) sẽ giải cơn khát của nó, như người tìm kiếm hạnh phúc tin rằng khoái lạc giác quan sẽ thỏa mãn ao ước của họ. [26] Cho dù vọng tưởng không thể trực tiếp liên hệ hỗ trợ đến tham ái, nó có thể liên kết với sự sanh khởi của tham ái bởi vì, như kinh Sakkapañhasutta có nói, đó kỵ (issā) và lòng tham quá độ (macchariya) cũng như thêm muốn (chanda) [27] đều bắt nguồn từ papañcasaññā. [28] Vì thế, hình như cả saññā và nói cho chính xác hơn, papañcasaññā là điều kiện cần cho sự sanh khởi của tham ái - một khoen theo sau vedanā trong paṭiccasamuppāda.

Tuy nhiên cần nhấn mạnh rằng vọng tưởng và papañcasaññā không phải là những thành phần của saññākkhandha. Như ta đã thấy, saññā-kkhandha được coi là nguyên nhân (hay là một trong những nguyên nhân) của vọng tưởng, [29] nhưng cả vọng tưởng và papañcasaññā không phải là một phần của saññākkhandha. Hơn nữa, chuỗi duyên hệ mà Majjhimanikāya đề cập ở trên ngụ ý rằng saññā là điều kiện cần thiết cho sự suy nghĩ về (vitakka: hướng tâm về đối tượng) vốn theo đó chịu trách nhiệm cho vọng tưởng. Điều đáng ghi chú ở đây cũng chính chuỗi duyên hệ ấy ngầm tạo nên sự khác biệt giữa saññā-kkhandha và sañkharākkhandha bởi vì, như ta thấy sau này, vitakka là một trong những thành phần của sañkharākkhandha và nếu vọng tưởng, vốn đi sau vitakka, thuộc về saññākkhandha [30] thì sẽ phi lý.

Theo quyển thứ sáu trong tạng Abhidhamma, cần phân biệt saññā-kkhandha với ditṭhisaññā (nhận thức có từ quan điểm hay tưởng kiến). Chỉ có quyển Yamaka đề cập đến sự khác biệt tinh tế về nghĩa này, trong khi các quyển khác như Dhammasaṅgaṇī [31] ngụ ý rằng khả năng nhận biết, cái đã được nhận biết và trạng thái nhận biết mọi sự đều thuộc saññākkhandha. Quyển Dhammasaṅgaṇī ấy hình như không thừa nhận sự khác biệt giữa các saññā như quyển Yamaka đã làm. Điều mâu thuẫn này hình như do hiểu lầm về ý nghĩa ngữ học của chữ ditṭhisaññā. Pāli Text Society dịch chữ ditṭhi là 'quan điểm, chủ trương, sự tin tưởng, giáo điều' và nhấn mạnh rằng trừ phi có tĩnh từ sammā đứng trước, chữ ditṭhi này thường mang ý nghĩa tiêu cực. Tuy nhiên theo tôi biết, danh từ kép ditṭhisaññā hầu như không bao giờ được dùng trong kinh văn và hình như chỉ có trong Yamaka. [32] Sách chú giải về Yamaka giải thích chữ này bằng cách coi nó tương đương với khái niệm papañcasaññā, [33] mà ta đã thấy, có liên hệ mật thiết với tham ái.

Khác biệt đầu tiên giữa saññākkhandha với ditṭhisaññā - mà quyển Pañcappakaraṇatthakathā coi như là papañcasaññā - chỉ cho thấy là trong saññākkhandha không có vọng tưởng và tham ái không phát sanh từ saññākkhandha. Thực ra, vọng tưởng - cũng như ditṭhisaññā - thuộc về sañkharākkhandha chứ không thuộc saññākkhandha vì như Nettipakaraṇa đã nói 'vọng tưởng là tham ái, là quan kiến, là ngạo mạn và là bất cứ sañkhāra nào do chúng khơi động lên'. [34] Cũng quyển này sau đó tán đồng câu này bằng cách nói thêm 'đó là vọng tưởng nào chẳng nữa, là sañkhāra nào chẳng nữa, là các hoan hi trong quá khứ, tương lai và hiện tại nào chẳng nữa, tất cả thấy đều như nhau.' [35] Bộ Yamaka không xếp loại ditṭhisaññā (và vọng tưởng) là saññākkhandha vì nó thuộc về sañkharākkhandha. Như đã chú thích từ trước, saññā thường được coi là nguyên nhân của vọng tưởng. Saññākkhandha là môi trường cho vọng tưởng phát triển (cũng như cho quan điểm sai lạc, ditṭhi). Tuy nhiên, phải nhấn mạnh rằng vọng tưởng tự nó không thuộc về saññākkhandha bởi

vì tập hợp này chỉ có nhiệm vụ kích gọi sự sanh khởi của vọng tưởng vốn góp phần tạo nên saṅkhāra-khandha này.

Sañña thiện

Không phải lúc nào sañña cũng bị coi là chướng ngại cho giải thoát. Chẳng hạn, bộ *Āṅguttaranikāya*, cho ta một ví dụ về giá trị tích cực của sañña. Có lần, đệ tử thân cận nhất của đức Phật là Ānanda, đến báo cho Ngài biết là tỷ kheo Girimānanda bị bệnh nặng. Đức Phật bảo Ānanda đến thăm Girimānanda và đọc ‘10 sañña’ đến người bệnh ấy; chỉ nhờ sự đọc tụng này Ngài nói ‘có lý do để tin rằng bệnh tình sẽ được thuyên giảm <ngay lập tức>.’^[36] Mười sañña ấy là: (1) nhận thức về vô thường (*aniccasañña*), (2) nhận thức về tính vô ngã (*anattasañña*), (3) nhận thức về sự bất lạc (*asubhasañña*), (4) nhận thức về sự nguy hại (*ādinvasañña*), (5) nhận thức về sự từ bỏ (*pahanasañña*), (6) nhận thức về hết ham muốn (*virāgasañña*), (7) nhận thức về sự diệt tận (*nirodhasañña*), (8) nhận thức về sự nhàm chán tất cả thế gian này (*sabbaloke anabhiratasañña*), (9) nhận thức về sự vô thường của tất cả những gì do điều kiện tạo thành (*sabbe saṅkhāresu aniccasañña*), và (10) nhận thức rõ rệt về hơi thở (*ānapanasati*).

Ta có thể tự hỏi tại sao đức Phật nghĩ là Ngài ‘có lý do để tin rằng chỉ nhờ sự đọc tụng này bệnh tình của Girimānanda sẽ được thuyên giảm’. Phẩm *Asibhandhakaputta*^[37] chỉ rõ rằng Ngài không tin vào quyền lực của ngôn từ có thể thay đổi được định mệnh con người; nên với ngài câu nói ấy hình như không được thuần nhất. Tuy nhiên, có thể Ngài chỉ muốn nói rằng nghe 10 sañña này sẽ khuyến khích Girimānanda tu tập phát triển các nhận thức ấy - nhờ thế, nếu tự nó không phải là cách chữa trị bệnh tình, thì sẽ làm thuyên giảm khổ đau tạo ra từ cơn bệnh đó.

Có hai loại *vedanā* - *āmisā* và *nirāmisā* - giống như thế, ta cũng thấy có hai loại sañña: loại đưa đến khổ đau^[38] vì chúng tạo ra vọng tưởng, và loại cải thiện tương lai con người nhờ đối diện với thực tại qua ba đặc tính của kiếp sống: (*anicca*, *anatta*, *dukkha*)^[39] và phối hợp với bảy khía cạnh khác tạo thành mười sañña đã được kể ra trong kinh *Girimānanda*. Đây không phải là kinh duy nhất đề cập tới khía cạnh thiện của sañña. Ví dụ, trong bộ *Dīghanikāya*, các sañña thiện này được phân loại dưới bộ bảy và làm tâm hôn phong phú;^[40] trong *Āṅguttaranikāya* được phân loại thành bộ sáu, các sañña thiện này được coi là các yếu tố tạo thành trí tuệ *vijjā*,^[41] trong *Dīghanikāya*, các sañña thiện này được phân loại dưới bộ năm và được coi là đưa đến chín mùi giải thoát,^[42] và cuối cùng, trong *Āṅguttaranikāya*,^[43] các sañña thiện này được coi là ‘tạo nhiều kết quả, hòa nhập vào và đưa đến cõi bất tử (*nibbāna*)’.

Theo tôi biết, toàn tạng Pāli cùng với các bộ chú giải tán thành quan điểm cho rằng sañña có thể là thiện khi chúng được điều chỉnh cho hợp với nhận thức về các yếu tố cốt tủy cần thiết cho giải thoát. Điều quan trọng cần ghi chú ở đây là ba yếu tố chính, rõ ràng hay ngụ ý, được hợp nhất trong tất cả các danh mục này: nhận thức về vô thường (*anicca*), nhận thức về khổ đau (*dukkha*), nhận thức về vô ngã (*anatta*). Như đã chỉ ở trên, ba yếu tố chính này tạo thành nền tảng cho trí tuệ. Để đạt mục tiêu này, dù mục tiêu ấy là *nibbāna* còn hay không còn tàn dư, hay mục tiêu ấy là *saññāvedayitanirodha*, điều tuyệt đối cần thiết cho người hành thiền ở đây là tập phát triển tuệ bằng *vipassanā* (tuệ quán thực tánh) vốn sẽ được nhận thức về vô thường, khổ não và vô ngã tuần tự trau dồi. Như *Buddhaghosa* đã nói trong *Visuddhimagga*, có 18 loại *vipassanā*^[44] chính và trong số này có sáu đã được liệt kê là sañña thiện như đã thấy ở trên: vô thường, vô ngã, khổ não, ly dục, đoạn diệt, và nguy hại (*ādinava*). Sự trau dồi các sañña thiện này chẳng những không làm tham ái sanh khởi nữa, mà còn giúp tu tập trí tuệ qua đó người ta có thể cắt đứt được chu kỳ sanh tử và chuỗi phát sanh do tùy thuộc.

Sañña thiện và saññākkhandha

Tới đây ta có thể tự hỏi là sañña thiện này có thuộc về saññā-kkhandha hay không. Trong *Visuddhimagga*, *Buddhaghosa* đã lý luận rằng, là một trong những tập hợp, nhiệm vụ của sañña là nhận biết ‘màu xanh’, ‘màu vàng’... của đối tượng. Theo quyền này, saññā-kkhandha không thể thâm nhập vào đặc tính của kiếp sống: qua khả năng nhận biết, người ta không thể nắm lấy được đặc tính vô thường, khổ não và vô ngã ở mức độ sâu thẳm nhất.^[45] Tiếp đến, bằng tỷ dụ, *Buddhaghosa* nêu lên sự khác biệt căn bản giữa saññākkhandha và trí tuệ (*paññā*). Trong khi saññākkhandha chỉ nhận ra được dáng vẻ bên ngoài của đối tượng, *paññā* phân tích và hiểu biết từng đối tượng đúng như nó đang là, theo quan điểm Phật học, đó là: vô thường, khổ não và vô ngã. Theo *Visuddhimagga*, saññākkhandha tự nó không thể hiểu biết được ba đặc tính này của kiếp sống. Nhưng, sự bàn luận về sañña thiện chỉ rõ rằng có thể có nhận thức về vô thường (*anicca-sañña*), nhận thức về khổ não (*dukkhasañña*) và nhận thức về vô ngã (*anatta sañña*). Trong *Sumaṅgalavilāsini*^[46] (chú giải của Kinh Trường Bộ) có nêu ra năm sañña đưa đến giải thoát.^[47] Điều đáng chú ý là ba trong năm sañña này là đặc tính của kiếp sống.^[48] Quyền *Sumaṅgala-vilāsini* này không những muốn nói đối tượng của sañña có thể là ba đặc tính này của kiếp sống, mà còn ngụ ý rằng chính những nhận biết này có thể đưa tới giải thoát nhờ phát triển trí tuệ.

Như đã nêu, quyền *Visuddhimagga* cho rằng nhiệm vụ đầu tiên của saññākkhandha là giải thích lầy *nimitta*^[49] làm phương tiện. Trong đoạn này, chữ *nimitta* đề cập tới dáng vẻ bên ngoài của đối tượng và loại bỏ những yếu tố tinh tế tạo nên nét đặc thù của mỗi hiện tượng trong cuộc sống. Ví dụ, một loại giải thoát được diễn tả là không còn dấu hiệu [vô tướng (*animitta*)] được giải thích trong *Aṭṭhasālinī* là kết quả nhờ quán tưởng đến ba phần.^[50] Bằng cách quán ba đặc tính của kiếp sống, người ta chứng quả giải thoát được biết tới là ‘không còn dấu hiệu’. Trong đoạn kinh này, các dấu hiệu ấy là niềm tin về sự trường tồn, hạnh phúc và bản ngã vốn chỉ là hình ảnh ngoại hiện không phản ánh thực tại đúng với thực tánh của nó - như mang đặc tính vô thường, khổ não và vô ngã. Trong khi saññākkhandha tự nó bận tâm đến việc nhận biết dáng vẻ bên ngoài, đến các dấu hiệu, sañña thiện hiểu biết được cái ‘không còn dấu hiệu’. Do vậy, vì sañña thiện không hiểu được các dấu hiệu, chúng không thể được phân loại là các yếu tố của saññākkhandha, vì tập hợp này chỉ biết đến dáng vẻ bên ngoài.

Mối tương quan giữa Saññā và Paṭiccasamuppāda

Theo paṭiccasamuppāda, vedanā là điều kiện cần thiết cho khoen kế tiếp sanh khởi: tham ái. Tuy nhiên, trong chương về vedanā ta đã thấy rằng không phải tất cả các cảm giác đều phát sanh ra tham ái.^[51] Tùy vào phản ứng lại cảm giác, tham ái sẽ sanh khởi hay không sanh khởi. Thoạt tiên, saññā chịu trách nhiệm cho cách người ta đối phó với cảm giác.

Bất cứ khi nào cái gì cảm giác được, cái đó cũng được nhận biết đến.^[52] Saññā luôn luôn đi kèm và tiếp nối vedanā,^[53] nhưng còn tùy vào chủ hướng riêng của saññā, người ta có thể phát sanh ra tham ái hay bất đầu trau dồi trí tuệ. Saññākkhandha nằm giữa hai khoen của paṭiccasamuppāda: vedanā và tanhā. Ta vừa mới thấy rằng nó theo sau vedanākkhandha, và chuỗi duyên hệ ở đoạn thứ 4, Ch. 4 - Saññā Bất Thiện - ngụ ý rằng hai khoen tiếp theo của paṭiccasamuppāda cũng thuộc sañkhārakkhandha. Chuỗi duyên hệ đó đặt saññā giữa vedanā và vitakka (nghĩ về). Bởi vì vitakka thuộc sañkhārakkhandha, hiển nhiên là vị trí của saññākkhandha nằm ở giữa vedanākkhandha và sañkhārakkhandha.

Saññā chế đặt các hạng loại lên trên cảm giác của ta và phân loại chúng. Các kinh văn thường cho tỉ dụ một cảm giác nào đó được cắt nghĩa là ‘màu xanh’ hay ‘màu vàng’.^[54] Nhưng sự xếp hạng này còn đi sâu hơn nữa bằng cách chia các cảm giác này thành ‘đáng được khao khát’, ‘đáng bị ghét bỏ’. Tuy nhiên, nếu sự nhận biết cắt nghĩa rằng cảm giác ấy là một trong những saññā tích cực, thì không có tham ái hay sân hận nào sanh khởi lên, vì sự nhận biết đó tự nó sẽ báo cho biết là cảm giác này không đáng để ‘được khao khát’ vì nó không bền, khổ não và không có tự ngã. Nhưng, nếu nhận biết vốn đưa đến vọng tưởng (tương tự như quan điểm sai lạc, ditṭhi) giải thích cảm giác ấy, với ảo tưởng là cảm giác này lâu dài, là nguồn cội của khoái lạc hay liên kết với một bản ngã, thì người ta sẽ chịu khổ đau. Theo nhà Phật, chính các quan điểm ấy chịu trách nhiệm cho nhận định sai lạc về thực tại và trôi buộc vào saṃsāra, bởi vì các quan điểm ấy là lý do cho tham ái tăng trưởng.

Như Buddhaghosa đã nói trong Visuddhimagga, saññākkhandha (cần phải liên kết với vọng tưởng) nhờ nhận hiểu được các dấu hiệu bên ngoài, có nhiệm vụ giải thích như người mù sờ tượng voi.^[55] Sự so sánh với người mù có lẽ để chỉ đến một câu chuyện trong Udāna^[56] kể chuyện những người mù từ lúc lọt lòng được yêu cầu sờ tượng voi bằng cách chỉ sờ một phần cơ thể của con vật này.^[57] Những người mù ấy đúng một phần nào, nhưng vì sự giải thích của họ dựa trên kinh nghiệm bị giới hạn, những người mù ấy không thể nhận biết được sự thực toàn diện và thực tại đúng như thật (yathābhūtañāḍassana).^[58] Tuy nhiên, nếu saññā bất thiện được thay bằng một trong những saññā thiện, tham ái sẽ không được sanh ra, sự hiểu biết đúng đắn về thực tại sẽ khởi lên và tuệ giác sẽ được phát triển.

Trong chương này, ta đã thấy nhiệm vụ chính của saññākkhandha là nhận ra và cắt nghĩa cảm giác theo loại do nó áp đặt lên. Tôi đã phân biệt hai loại saññā. Loại saññā thiện, nói tóm, là những nhận biết về ba đặc tính của kiếp sống. Chúng không thuộc về saññākkhandha. Mặt khác, các saññā bất thiện, chi thuần là những sự cắt nghĩa về thực tại không đưa đến tuệ giác và đem lại vọng tưởng. Tự trung, saññākkhandha do những saññā bất thiện này tạo thành. Trừ phi saññā của người được saññā thiện coi quản, chớ ngạc nhiên gì, người ấy sẽ phát sanh ra tham ái, sân hận, bám níu và trở thành, tất cả những thứ này đều nằm trong tập hợp kế tiếp: sañkhāra.

-----*

[1] A. iii, 413.

[2] Sañjānāṭisañjānāṭīti kho avuso, tasmā saññā vuccati (M. i, 293).

[3] Kiñca bhikkhave saññāṃ vadetha? Sañjānāṭīti kho bhikkhave tasmā saññā ti vuccati. Kiñ casañjānāṭī? Nīlam pi sañjānāṭī pītakam pi sañjānāṭī lohītakam pi sañjānāṭī oḍātam pi sañjānāṭī. Sañjānāṭīti kho bhikkhave tasmā saññā vuccati (S. iii, 87).

[4] F. L. Woodward đã dịch hai chữ này trong *The Book of Kindred Sayings* (London: PTS., 1917-22), 3:73.

[5] I. B. Horner đã dùng hai chữ này trong *The Collection of the Middle Length Sayings*, 1: 352.

[6] Mil. 27ff. Thí dụ này đã được Ni Sur Vajirā dùng đến trong khi thảo luận với Māra. Nayidha sattūpalabbhati. Yathā hi aṅgasambhārā. Hot saddo ratho iti. Evaṃ khandhesu santesu. Hoti satti sammutti (S. i. 135).

[7] Để biết thêm về paññattī, xin tham khảo ‘*The Concept of a Concept*’, bài của A. K. Warder trong *Journal of Indian Philosophy* (1971), đặc biệt trang 189.

[8] Katamo ca bhikkhave saññānaṃ vipāko? Vohāravappakkāham bhikkhave saññā vadāmi; yathā yathā naṃ sañjānāṭī, tathā tathā voharati’evaṃ saññā ahoṣin ti (A. iii, 413-14)

[9] Vasubandhu nói rằng người ta nhận biết về màu xanh (nīlam vijānāti), nhưng người ta gán ý niệm màu xanh ấy cho sự nhận biết (nīlam iti sañjānāti). ‘La notion (sañjānā) consiste dans la préhension des caractères’ (La Vallée Poussin, Abhidharmakośa, 1:28).

[10] Tividhena saññākkhandho: atthi kusalo, atthi akusalo, atthi avyākato (Vbh. 28)

- [11] Tassīdha dīṭṭhe va sute mute vā pakappitā n’atthi aṇṇu pi saññā: taṃ brāhmaṇaṃ dīṭṭhimanādiyānaṃ denīdha lokasmiṃ vikappayeyya (Sn. 802).
- [12] Theo danh từ Phật học, chữ brāhmaṇa không bị giới hạn trong các thành phần giai cấp xã hội. Thay vào đó, kinh tạng xác định rằng vị brāhmaṇa thực thụ là vị đã cùng có sâu chắc trong giới (sīla), định (samādhi) và tuệ (paññā). Đọc Kūṭadantasutta (D. i, 127-49). Trong Phật Giáo, chữ brāhmaṇa đồng nghĩa với Arahant.
- [13] S. i, 145; ii, 153.
- [14] A. i, 22-23.
- [15] ... saññāya uparodhanā evaṃ dukkhakkhayo hoti (Sn. 732).
- [16] Saññānidānā hi papañcasāṅkhā (Sn. 874). Quyển Niddesa coi papañcā và papañcasāṅkhā như nhau. Papañcā yeva papañcasāṅkhā (Nid. i, 280; 344). Nghĩa đen thuật ngữ papañcā là sự ‘miên man suy tưởng’, ‘huê dang’ và có thể đề cập tới tư tưởng miên man cai quản hành vi của ta mà không hề hay biết. Đây là lý do tại sao tôi dịch danh từ ấy là ‘ám ảnh’. Tuy nhiên, như Richard Hayes đã ghi nhận rằng, ‘danh từ ‘papañca’ khi được dùng trong tác phẩm Phật học thực ra không mang ngụ ý rõ rệt nào cả. [Danh từ ‘papañca’ và ‘dṛṣṭi’] có thể được coi như là chữ biến nghĩa (chữ có nghĩa thay đổi) có khả năng tạo ra nghĩa chính xác nào đó tùy theo người học Phật dùng. Dù biến nghĩa, các chữ ấy có đặc tính không thay đổi được dùng để chỉ cho thấy sự sử dụng sai lạc của tâm. Nên, bất cứ khi nào gặp những chữ này trong kinh điển, điều ta cần biết chắc rằng các chữ ấy chỉ muốn nói đến thói quen trong tâm thức cần phải từ bỏ nếu chúng ta muốn chứng được thành quả tốt đẹp nhất’. (*Dignana on the Interpretation of Signs* [London: Kluwer Academic Publishers, 1988] trang 68, ghi chú 35). Để có sự phân tích tỉ mỉ về thuật ngữ này, người đọc nên tham khảo cuốn *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (Kandy: BPS, 1986) của Bhikkhu Ñāṇananda, một tác phẩm chỉ dành để nghiên cứu về papañca.
- [17] M. i, 65; S. i, 100; iv. 52, 71; A. ii, 161; iii, 393, vân vân.
- [18] Mantā ‘ham asmi (Sn. 916).
- [19] Phong dịch từ câu kệ sau: papañcasaññā itarītārā narā, papañcayantā upayanti saññino, manomayam gehasitañca sabbaṃ, panujja nekkhamma-sitam irīyati (S. iv, 71).
- [20] Kilesasaññāya papañcasaññā nāma hutvā (SA. ii, 382). Điều đáng chú ý là chữ kisela thường được liên kết với những đam mê ái dục làm nhiễm lậu tâm thức. Đọc Nyānātiloka, Buddhist Dictionary, trang 80.
- [21] Taṇhādīṭṭhimānappabhedam papañcam (SnA. ii, 431). Tương tự như ở Nid. i, 280; 344-45 và Net. 37.
- [22] Papañcasaññā ti taṇhādīṭṭhipapañcasampayuttā saññā (MA. ii, 75).
- [23] Về chữ vitakka, đọc D. ii, 277. Trong bản dịch Dīghanikāya, Maurice Walshe tán thành lời dịch chữ này là ‘suy tưởng’. Xem Walshe, *Thus Have I Heard* (London: Wisdom Publications, 1987), trang 587, chú thích số 611.
- [24] Cakkhuṃ c’āvuso paṭicca rūpa ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ tiṇṇaṃ sañ-gati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatao nidānaṃ purisaṃ papañcasāṅkhā samudācaranti aṭṭhānāgatapaccuppannesu cakkhu-viññeyyesu rūpesu (M. i, 111-12). Những câu tương tự tìm thấy ở M. i, 259; S. iv, 67 vân vân.
- [25] Yo papañcam anuyutto papañcābhirato mago, cirādhāyī so nibbānaṃ yogakkhemaṃ anuttaraṃ (Th. i, v. 989).
- [26] E. R. Sarathchandra, *Buddhist Theory of Perception* (Colombo: Ceylon University Press, 1958), trang 10.
- [27] Trong chú giải, chanda tương đương với thèm muốn, khao khát (taṇhā).
- [28] D. ii, 277-78.
- [29] Sn. 874.
- [30] Thực ra, nếu ta chấp nhận giả thuyết trong sutta đề cập ở trang 99 rằng papañca đồng nghĩa với dīṭṭhi, papañca tự động được phân loại dưới nhóm saṅkhārakkhandha, vì dīṭṭhi được coi là một trong 50 tâm phụ tùy thuộc saṅkhārakkhandha (xem trang 129-30).
- [31] Kamato tasmim samye saññākkhandho hoti? Yā tasmim samaye saññā sañjānā sañjānitattam - ayam tasmim samaye saññākkhandho hoti (Dhs. 17).
- [32] Trong Mahānidessa của bộ Khuddakanikāya, danh từ này được dùng một lần và được coi như tương đương với quan điểm sai lạc. (Nid. 93).
- [33] Saññāyamake tāva dīṭṭhisaññā ti papañcasaññā ti ādisu āgatā dīṭṭhisaññā (C. A. F. Rhys Davids, ed., Pañcappakaraṇatthakathā, Journal of the P. T. S. 6 (1910-12): 59).
- [34] Papañcā nāma taṇhādīṭṭhimānā tadabhisāṅkhātā ca saṅkhārā (Net. 37).

[35] Yo cāpi papañco, ye ca saṅkhārā yā ca aṭṭāgatapaccuppannassa abhi-nandana, idaṃ ekattaṃ (Net. 38).

[36] Sace kho tvaṃ Ānanda Girimānandassa bhikkhuno upasaṅkamtivā dasa saññā bhāseyyāsi, thānaṃ kho pan' etaṃ vijjati yaṃ Girimānandassa bhikkhuno dasaññā sutvā so ābhādo thānaso paṭipassambheyya (A. v, 108). <chữ thānaso: ngay lập tức, có lẽ Boisvert bỏ quên chữ này. Muốn biết thêm cách dùng chữ này, xin đọc Phẩm Mây Mưa, Kindred Saying v, 50>.

[37] S. iv, 310.

[38] Như đã đề cập ở Sn. 732; 802.

[39] Vì ám chỉ tới asubha và ādīna, nên dukkha được gián tiếp ngụ ý ở đây.

[40] Yāvakkīvaṃ ca bhikkhave bhikkhū anicca-saññaṃ bhāveṣṣanti, anatta-saññaṃ bhāveṣṣanti, asubha-saññaṃ bhāveṣṣanti, ādīnava-saññaṃ bhāveṣṣanti, pahāna-saññaṃ bhāveṣṣanti, virāga-saññaṃ bhāveṣṣanti, nirodha-saññaṃ bhāveṣṣanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ pāṭikankhā no parihāni (D. ii, 79). Bảy sự nhận biết trong đoạn văn này là nhận biết về vô thường, vô ngã, bất tịnh, nguy hiểm, dứt bỏ, ly tham, đoạn diệt. Rõ ràng là sự phú thịnh trong đoạn này mang ý nghĩa ‘tâm linh’ vì đức Phật đang thuyết giảng cho các tỳ kheo.

[41] Cha yime bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā. Katame cha? Anicca-sañña, anicce dukkhasañña, dukkhe anattasañña, pahānasañña, virāgasañña, nirodhasañña (A. iii, 334). Sáu nhận biết này là: nhận biết về vô thường, về khổ đau trong vô thường, về vô ngã trong khổ đau, về từ bỏ, về ly tham, về đoạn diệt.

[42] Pañca vimutti-paripācāniyā sañña. Anicca-sañña, anicce dukkhasañña, dukkhe anattasañña, pahānasañña, virāgasañña, nirodhasañña. Đây là nhận biết về vô thường, về khổ đau trong vô thường, về vô ngã trong khổ đau, về từ bỏ, về ly tham. (D. iii, 243).

[43] Pañca'imā bhikkhave sañña bhāvītā bahulīkatā mahapphalā honti mahā-nisamsā amatogadhā amatapariyosānā. Katamā pañca? Asubhasañña mara-ṇasañña ādīnavasañña āhāre paṭikkūlasañña sabbaloke anabhiratasañña (A. iii, 79). Nhận biết về sự bất khả ái (ghê tởm), cái chết, nguy hiểm, ghê tởm thức ăn và nhàm chán tất cả thế gian.

[44] Vsm. 695. Mười tám loại quán tưởng (anupassanā) này là: quán vô thường, khổ não, vô ngã, sân hận, không còn vướng mắc (cách ly), tận diệt, từ bỏ, hoại vong, chuyển biến, không chịu điều kiện, không còn ham muốn, trống không, tuệ hiểu biết tăng thượng về tất cả các hiện tượng, thấy biết thực tại đúng như thật (yathābhūtāñānadassana), sự nguy hại, tư duy và quay đi. Những quán tưởng có kèm chữ Pāli đã được đề cập đến ít nhất một lần trong các sañña thiện.

[45] Vsm. 437.

[46] DA. iii, 1033.

[47] Pañca vimutti-paripācāniyā sañña. Trong câu này, chữ giải thoát (vimutti) rõ ràng có liên hệ hỗ tương đến trạng thái Arahanat.

[48] DA. iii, 1033.

[49] Sañjānapaccayanimittakaraṇasā (Vsm. 462).

[50] Animittasipassanaṃ kathesi. Vipassanā hi niccanimittaṃ sukhanimittaṃ attanimittaṃ ca ugghāṭeti, tasmā animittā ti. (DhsA. 221).

[51] Xem trang 87 và các trang sau đó.

[52] Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti (M. i, 111-12). Những câu tương tự như thế tìm thấy ở M. i, 259; S. iv. 67, vẫn vẫn.

[53] Điều này cũng được viện chứng bằng chuỗi nhân quả nói ở đoạn thứ 4, Ch. 4 - Sañña Bất Thiện - .

[54] S. iii, 87.

[55] Yathā gahitanimittavasena abhinivesakaraṇapaccupaṭṭhānā, hatthidassaka-andhā viya (Vsm. 462).

[56] Ud. 68-69. Dù cho tỳ dụ tìm thấy trong quyển Udāna này được Đức Phật dùng để giải thích cho vua tại sao một số các tu sĩ ngoại đạo có nhận định quan điểm khác nhau, Buddhaghosa đã dùng nó một cách thích hợp để giải thích nhiệm vụ mà sañña thi hành.

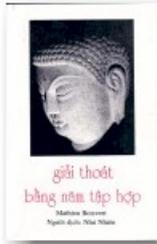
[57] Te ediso hatthī, n'ediso hatthī, n'ediso hatthī, ediso hatthī' ti aññamaññaṃ muṭṭhīhi saṃyujjhimsu (Ud. 69).

[58] Điều đáng ghi chú ở đây là thấy biết thực tại đúng như thật (yathābhūtāñānadassana), là một trong 18 loại tuệ quán thực tánh chính (vipassanā) đề cập ở phụ chú 44 ở trên.

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ YU Times (Viet-Pali Unicode)

Chương 5

Saṅkhārakkhandha

Trước nhất, mục đích chương này là tìm ra ý nghĩa căn bản nối kết các đoạn kinh trong đó chữ này xuất hiện; và kế đến là đưa ra lời giải thích chính xác về saṅkhārakkhandha và chức năng của nó trong sự liên hệ với thuyết phát sanh do tùy thuộc. Tôi sẽ không cố tìm một tiếng Anh tương đương với tất cả ngụ ý của chữ saṅkhāra này bởi vì, như đã thấy ở trên, công việc như thế nào cũng thất bại. Thay vào đó, tôi sẽ thử đưa ra lời giải thích rộng rãi (và hy vọng là đầy đủ) về saṅkhāra để hiểu được ý nghĩa tổng quát của danh từ này bằng cách nhấn mạnh đến chiều hướng nhân quả. Để hoàn thành những việc ấy, trước hết tôi sẽ dùng đến sự phân loại 5 phần để phân tích những ý khác nhau của danh từ này. Tôi sẽ không bàn về saṅkhārakkhandha trong sự phân loại này. Sau khi trình bày những ý khác nhau, và làm sáng tỏ ý nghĩa danh từ trong các ý này, tôi sẽ tiếp tục bàn về nghĩa chung của saṅkhāra. Sau cùng, xét đến chức năng riêng của saṅkhāra khi là một trong năm tập hợp (pañcakkhandā). Phương pháp này sẽ cho ta hiểu biết tổng quát về saṅkhāra và về saṅkhārakkhandha.

Sự đa nghĩa của danh từ Saṅkhāra

Để chức năng của chữ saṅkhārakkhandha đỡ rối rắm, trước hết hãy tìm hiểu saṅkhāra theo nghĩa rộng của nó. Saṅkhāra là một trong chữ tiếng Pāli có nhiều ý nghĩa triết học nhất. Stcherbatsky bình phẩm rằng ‘danh từ và ý niệm saṅskāra đóng phần nổi bật trong tất cả hệ thống triết học Ấn Độ. Nó thường có nghĩa quyền lực bí ẩn mà sau đó tự biểu hiện qua một sự cố mạnh mẽ nào đó’.[1] Trong phân giới thiệu bản dịch Majjhimanikāya[2] của mình, bà I. B. Horner đề cập đến một đoạn trong Pāli Text Society Dictionary để nhấn mạnh đến chiều sâu ngữ học của danh từ saṅkhāra. Nó là một trong những danh từ khó nhất trong siêu hình học Phật Giáo, trong đó sự trộn lẫn quan điểm chủ thể-khách thể về thế giới và về hiện tượng đang xảy ra thuộc Đông phương đầy đủ đến nỗi không có một thuật ngữ Tây phương nào có thể đi tới gốc rễ ý nghĩa của nó bằngphiên dịch một chữ đơn thuần nào.[3] Bà Rhys Davids cũng bày tỏ sự lúng túng của mình về ý nghĩa của danh từ này:

Chúng ta chỉ ở ngưỡng cửa vấn đề của danh từ này, vì thế chả có gì lạ nếu ta thấy các vấn đề tạo nên mơ hồ này, người học Phật chịu tìm hiểu sẽ thấy, chẳng hạn, chả khác gì với việc sử dụng lúng túng các danh từ tâm lý - cảm giác, ý chí, tâm thức - làm chúng ta còn khác biệt nhau lắm. Nếu tôi đã chẳng đi vào được trọng tâm của saṅkhāraskandha [sic] ấy là vì quyền Dhammasaṅgani [Liệt Kê Các Pháp] và quyền chú giải của nó đều không đưa ra một giả thuyết thoả đáng nào[4].

Ý nghĩa chính xác của ‘quyền lực bí ẩn’ này vẫn còn mờ mịt. Như Bandusena Madanayake chỉ cho thấy trong luận án tiến sĩ của ông ta, chỉ nội danh từ này thôi, đã có ‘ba mươi nhà học giả đưa ra nhiều nghĩa khác nhau’.[5] Một trong những lý do của sự khác biệt đa dạng trong lối diễn dịch này có thể vì tiếng Pāli, saṅkhāra có nhiều nghĩa. Surendranath Dasgupta giải thích sự đa nghĩa gặp phải trong tạng Pāli

Đức Phật là một trong những nhà tư tưởng đầu tiên giới thiệu các danh từ triết học và ngữ pháp thích hợp với phương pháp triết học đặc thù và không ít thì nhiều, ngài thường phải dùng một danh từ có nhiều nghĩa khác nhau. Có những danh từ triết học ít ra, vì thế hơi uyển chuyển khi được so sánh với các danh từ có ý nghĩa chính xác và rõ ràng như ta thấy trong tư tưởng Sanskrit sau này.[6]

Nhưng nhiều học giả, như Hans Wolfgang Schumann, đề nghị rằng lãnh vực khá rộng về nghĩa của saṅkhāra không có vào thời Phật tại thế. Theo Schumann, ý nghĩa đa dạng của nó bắt nguồn từ sách luận giải về văn học sutta đầu tiên và từ sự phát triển hệ thống triết học có quy củ và phức tạp khởi lên nhiều thế kỷ sau khi Phật nhập diệt.[7]

I. B. Horner chia saṅkhāra ra làm bốn loại khác nhau, mỗi loại có nghĩa khác biệt. Đó là: (1) saṅkhāra là một trong các tập hợp, (2) là một trong mười hai khoen của paṭiccaṣamuppāda, (3) là hành vi liên kết với thân, lời nói và tâm ý (kāya, vacī và citta) và cuối cùng (4) là những đặc tính khi liên kết với danh từ āyu (tuổi thọ).[8] Schumann trong luận án tiến sĩ *Bedeutung und Bedeutungsentwicklung des Terminus Saṅkhāra im frühen Buddhismus* của mình, đã giải thích tỉ mỉ danh từ ấy xếp theo bốn loại tương tự.[9] Dùng bảng phân loại của Horner và Schumann làm khởi điểm, tôi đã khai triển ra một bảng xếp hạng rộng hơn gồm có năm loại: (1) saṅkhāra là một saṅkhata-dhamma đồng nghĩa với hình thức cùng gốc saṅkhata,

(2) là một paccaya, (3) là āyusañkhāra, (4) là một phần của chữ kép sasañkhāra và asañkhāra, và sau cùng, (5) là một trong năm tập hợp.

Sañkhāra là Sañkhata

Trong toàn tạng Pāli, ý niệm sañkhāra liên hệ gần gũi nhất với ý niệm sañkhata.^[10] Định nghĩa thông thường về danh từ này như sau: ‘nó được gọi là sañkhāra vì nó ‘tạo ra’ sañkhata^[11] (được gọi là sañkhāra vì nó tạo ra cái được tạo thành). Bởi vì tiếng Pāli abhisañkhāroti mà tôi dịch là ‘tạo ra’ cùng gốc với sañkhāra, khó mà hiểu được định nghĩa do chữ này đưa ra. Quyền Atthasālinī miêu tả về sañkhata làm sáng tỏ định nghĩa trên về sañkhāra. ‘Các sañkhata được tạo nên, được ghép lại nhờ điều kiện, và bất cứ cái gì không phải là sañkhata thì cái đó là asañkhata.’^[12] Trong phụ lục bản dịch Abhidhammatta-saṅgaha của mình, S. Z. Aung nhấn mạnh rằng dù danh từ sañkhata được ngầm hiểu là ‘được cấu tạo thành’, ý niệm ‘chịu sự qui định và được tạo nên’ gần gũi nhất với định nghĩa của danh từ này.^[13] Những điều kiện, hay những nguyên nhân này, tạo nên sañkhatadhamma hình như cũng là sañkhāra.

Hẳn nhiên là có liên hệ rõ ràng giữa hai ý niệm này (sañkhāra là nguyên nhân, sañkhāra là hậu quả, đó là sañkhatadhamma), nhưng theo kinh văn, chả có khác biệt gì cả giữa hai ý niệm này. Trong kinh, có vài trường hợp trong đó hai đặc tính của kiếp sống - vô thường và khổ đau - được dùng để qui định tính chất danh từ sañkhāra. Tuy nhiên, cũng trong các đoạn kinh này, đặc tính thứ ba của kiếp sống, vô ngã, là đặc tính của dhamma, chứ không phải của sañkhāra:

Sabbe sañkhārā aniccā ti; Tất cả các sañkhāra đều vô thường;

Sabbe sañkhārā dukkhā ti; Tất cả các sañkhāra đều khổ đau;

Sabbe dhammā anattā ti. Tất cả các hiện tượng đều vô ngã.^[14]

Tôi không nghĩ rằng ở đây chữ *dhamma* được dùng với một nghĩa khác với sañkhāra. Nếu đức Phật đã nói ‘sabbe sañkhārā anattā’ có nghĩa là tất cả các hiện tượng do điều kiện tạo thành đều không có thực thể, người ta sẽ suy diễn sai lạc là các hiện tượng không do điều kiện tạo thành (asañkhatadhamma) phải có một thực thể trường tồn (atta). Theo Theravāda, hiện tượng không do điều kiện tạo thành ấy chỉ dành riêng cho một thành phần duy nhất (nibbāna) cũng không có một thực thể trường tồn (atta). Để tránh hiểu lầm có thể do câu ‘sabbe sañkhārā anattā’ mang lại, chữ sañkhāra được thay bằng chữ dhamma trong đoạn kinh này. Hơn nữa, bằng cách nói rằng ‘sabbe dhammā anattā’, kinh văn không những đề nghị rằng tất cả các hiện tượng do điều kiện tạo thành đều anatta, mà cả hiện tượng không chịu điều kiện duy nhất ấy - nibbāna - cũng anatta luôn. Sách chú giải về đoạn kinh này cũng nói rằng sañkhāra là chữ đồng nghĩa với sañkhata, chữ sañkhata chỉ cho bất cứ yếu tố phần tử nào (dhamma) do điều kiện tạo thành.^[15]

Vì thế, ta có thể khẳng định rằng, là sañkhata, sañkhāra chỉ cho tất cả các hiện tượng căn bản của kiếp sống ngoại trừ nibbāna (và dhamma khác được các tông phái coi là asañkhata). Stcher-batsky đã đưa ra một thuyết đáng chú ý là tại sao các hiện tượng do điều kiện tạo thành lại được gọi là sañkhāra:

Các yếu tố của cuộc sống được coi như là cái gì gần giống với năng lực (saṃskṛta dhamma [skr. tương đương với sañkhata dhamma]) hơn là với các yếu tố có thực chất nào... Vì các năng lực ấy không bao giờ vận hành đơn độc, nhưng luôn luôn trong mỗi phụ thuộc hỗ tương theo luật nhân quả, chúng được gọi là các yếu tố đồng phối hợp có ‘tác dụng lẫn nhau’ (saṃskāra [skr. tương đương cho với sañkhāra])^[16].

Như vậy, trong một số đoạn kinh nào đó, các hiện tượng do điều kiện tạo thành đồng nghĩa với sañkhāra vì chúng được tạo ra trước đó, chịu điều kiện, và, hơn hết, vì chúng không tồn tại độc lập với sañkhata khác - chúng là những yếu tố đồng phối hợp. Định nghĩa về sañkhāra này có giá trị, đúng với toàn thể vũ trụ này: cả tiêu vũ trụ cá nhân (năm tập hợp này) cũng nằm luôn trong chữ ấy,^[17] và đại vũ trụ, toàn thể thế giới hiện tượng trong đó chúng ta đang sống cũng thế.^[18] Do đó, ngoại trừ nibbāna, tất cả đều là sañkhāra. Cái gì hề được tạo thành và có nguyên nhân, cái ấy là sañkhāra theo nghĩa hiện tượng chịu điều kiện.

Sañkhāra là Paccaya

Trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc, sañkhāra được đặt làm khoen nối giữa vô minh (avijjā) và thức (viññāna)^[19]. Điều này có nghĩa là vì không hiểu biết, nên sañkhāra thành hình và phát sanh ra thức. Trong paṭiccasamuppāda, từ nền tảng, hình như chữ sañkhāra có nghĩa khác hẳn với nghĩa người ta cho ‘sañkhāra là sañkhata’ như đã nói trước đây vì chúng có rõ ràng không có đoạn kinh nào nói các hiện tượng chịu điều kiện ấy tạo ra thức cả.

Quyển Vibhaṅga định nghĩa sañkhāra do vô minh tạo ra (và ngụ ý nói trong tương lai nó sẽ phát sanh ra thức) là có chủ ý hay tác ý (cetanā).^[20] Kinh văn cũng định nghĩa tương tự về sañkhāra: Bộ Saṃyuttanikāya coi danh từ này tương đương với sáu nhóm chủ ý được định nghĩa theo sáu cửa giác quan.^[21]

Tác ý được giải thích rõ trong Āṅguttaranikāya, đức Phật nói rằng cái ngài gọi là cetanā chỉ là kamma, và nói rằng người ‘có chủ ý’ là người tạo ra kamma bằng cách biểu lộ qua thân thể, lời nói và tâm tư: ‘Này các tỷ kheo, Ta nói chủ ý chính là nghiệp. Khi đã ‘có chủ ý’ rồi, con người hành động bằng thân, lời nói và ý tưởng.’^[22] Sự liên hệ giữa sañkhāra (hay chủ ý) và kamma được giải thích bằng tỷ dụ trong kinh Rathakāravagga của Āṅguttaranikāya. Trong kinh này, một người làm vành xe giải thích cho vua rằng vành xe (và ý niệm kamma qua tỷ dụ này) ‘cứ thể lần một khi sức đẩy (abhisañkhārassa gati) còn. Rồi nó quay và rơi xuống đất.^[23] Danh từ abhisañkhāra^[24] này là chữ đồng nghĩa với có chủ ý và ở đây đề cập tới động năng và quán tính thường liên kết với kamma. Vì lý do này, Padmasiri de Silva chỉ rõ rằng sañkhāra thường

được coi là chữ đồng nghĩa với chủ ý hay kamma.^[25] Những đoạn dẫn chứng này hỗ trợ sự liên hệ giữa kamma và saṅkhāra do thiền sư Miên Điện Sayagyi U Ba Khin đề ra:

Trong sự liên kết này, ta nên hiểu rằng mỗi hành động - qua việc làm, lời nói, hay ý nghĩ - để lại một hoạt lực của nó, (saṅkhāra hay kamma theo thuật ngữ phổ thông) được ghi nhận vào tương mục của từng người, có lợi hay hại tùy theo hành vi ấy thiện hay ác. Vì vậy, với từng người, có sự tích lũy của saṅkhāra (hay kamma) vốn có chức năng cung ứng năng lực để kéo dài mạng sống ắt có đau khổ và cái chết theo sau.^[26]

Quyển Vibhaṅga còn nói thêm rằng do vô minh tạo ra, saṅkhāra có ba phần: saṅkhāra thiện (puññābhisāṅkhāra), saṅkhāra bất thiện (apuññābhisāṅkhāra) và saṅkhāra bất động (āneñjābhisāṅkhāra).^[27] Saṅkhāra thiện được định nghĩa là các chủ ý thiện - kamma - vốn sẽ tạo ra quả hoặc trong cõi dục giới, hay trong cõi sắc giới; các việc làm thiện (bằng thân, miệng, ý) này gồm có làm phước thiện, trì giới và thiền định.^[28] Các saṅkhāra bất thiện được giải thích là kamma bất thiện, quả của những việc làm ấy chỉ trở ở cõi dục giới.^[29] Các saṅkhāra bất động được nói là những kamma thiện tạo ra quả trong bất kỳ bốn cõi vô sắc giới.^[30] Sự phân loại saṅkhāra thành thiện, bất thiện và bất động nhấn mạnh thêm mối liên hệ giữa saṅkhāra và kamma. Vì quyển Vibhaṅga nói rằng chính sự chia làm ba phần này lập nên toàn thể tiến trình tạo nghiệp.^[31]

Quyển Vimohavinodanī giải rõ nghĩa của saṅkhāra ra ba phần: có saṅkhāra của thân, của lời nói và của tâm ý. Các saṅkhāra của thân bắt đầu bằng thân và tự biểu hiện qua thân. Các saṅkhāra của lời nói và của ý nghĩ bắt đầu bằng lời nói và bằng ý nghĩ và tự biểu hiện qua chúng.^[32] Theo quyển Yamaka, ‘các saṅkhāra của thân bắt nguồn từ hơi thở vào và hơi thở ra; các saṅkhāra của lời nói bắt nguồn từ sự suy nghĩ và tra vấn vốn là biểu tượng cho ‘toàn thể tiến trình tự duy của tâm thức’;^[33] các saṅkhāra của tâm ý bắt nguồn từ nhận thức (saññā) và từ cảm nghiệm (vedanā) hay nói cách khác, bắt nguồn từ tất cả hiện tượng (dhammā) liên kết với tâm, ngoại trừ sự suy nghĩ và tra xét.^[34] Tôi không tin rằng các saṅkhāra của thân bắt nguồn chỉ từ chức năng hô hấp, nhưng chính vì hơi thở thiết yếu cho sự sống còn của thân và cho sự thực hiện bất cứ công việc nào khác, nó được coi là hành vi tiên phong cho tất cả các hoạt động của thân khác. Tương tự như thế, sự suy nghĩ và tra vấn không phải tự nhiên là saṅkhāra của lời nói (vacīsaṅkhāra), nhưng vì những chức năng này xảy ra trước tất cả các hoạt động thuộc lời nói khác, chúng được coi là nền tảng cho phép người ta nói và từ đó phát sanh ra saṅkhāra qua lời nói. Vì saṅkhāra của tâm ý được cho là khởi từ saññā và từ vedanā^[35] hay, là một paccaya, saṅkhāra không chỉ gián tiếp là những việc làm, mà còn là các hành vi thuộc thân, miệng hay ý tạo một số hậu quả trong tương lai. Cả hai hành vi tạo nghiệp và các quả trong tương lai này đều là saṅkhāra theo nghĩa hiện tượng do điều kiện tạo thành, nhưng chỉ có cái trước (hành vi tạo nghiệp) được phân loại dưới saṅkhāra là một paccaya.

Saṅkhāra được dùng trong danh từ kép Āyusaṅkhāra

Tạng Pāli có đề cập tới một loại saṅkhāra khác nữa. Quyển Kathā-vatthu đề cập tới việc đức Phật chỉ nhập niết bàn (parinibbāna) sau khi đã ‘từ bỏ’ āyusaṅkhāra^[36] của Ngài. Kinh văn, đặc biệt là kinh kể về sự nhập diệt của Thế Tôn, cũng vài lần đã động tới chữ này.^[37] Chữ bhavasāṅkhāra hình như cũng được dùng là chữ đồng nghĩa với āyusaṅkhāra. Bộ Anguttaranikāya dùng lối diễn đạt này nói rằng khi đức Phật từ bỏ bhavasāṅkhāra của mình, Ngài đã cởi bỏ ‘áo giáp’^[38] bắt nguồn từ tự ngã của mình^[39]. Không có chú giải nào cắt nghĩa hai chữ này, nhưng tự hai chữ này muốn nói đến ‘sinh lực’, một thứ năng lực cung cấp nhiên liệu cần thiết để tạo ra tái sanh và nếu không có nó, kiếp sống sẽ chấm dứt. Điều này gợi ta nhớ lại giải thích về saṅkhāra là paccaya, ở đây chữ saṅkhāra có liên hệ hỗ trợ với động năng và quán tính liên kết đến khái niệm kamma. Chỉ có điều khác là āyusaṅkhāra (cũng như bhavasāṅkhāra) đề cập tới một lực đặc thù nào đó - không chỉ đơn giản là nghiệp lực, mà là lực chịu trách nhiệm cho tái sanh. Cả āyusaṅkhāra lẫn bhavasāṅkhāra chịu trách nhiệm phát sanh ra kiếp sống mới.

Saṅkhāra dùng trong các danh từ kép Asaṅkhāra và Sasaṅkhāra

Cách dùng thứ tư của chữ saṅkhāra được tìm thấy trong chữ kép ‘không có saṅkhāra’ (asaṅkhāra) và có saṅkhāra’ (sasaṅkhāra), chữ sau này xuất hiện có liên hệ với chữ parinibbāyin trong kinh văn, và thường kết hợp với chữ *citta* trong các tác phẩm Abhidhamma.

Khi bàn đến các phương pháp khác nhau chứng đạt nibbāna, bộ Saṃyuttanikāya nói rằng ai đoạn diệt được năm nhiễm lậu hạ phần, người ấy chứng nibbāna ‘không có saṅkhāra’, và nếu không chứng nibbāna ‘không có saṅkhāra’, người ấy sẽ chứng được nibbāna ‘có saṅkhāra’.^[40] Dù nghĩa của câu này còn mơ hồ vì không có đoạn kinh nào viện dẫn sự khác biệt giữa các phương thức cần phải theo để hoặc là chứng nibbāna ‘không có saṅkhāra’ hay nibbāna ‘có saṅkhāra’, nghĩa của hai danh từ này hình như đã rõ. Asaṅkhāra nghĩa là ‘không có saṅkhāra’, sasaṅkhāra nghĩa là ‘có saṅkhāra’. Vì thế, khi dùng với nibbāna chữ asaṅkhāra ngụ ý là đã chứng được nibbāna dù người thể nghiệm được trạng thái ấy vẫn có nghiệp còn sót lại.^[41] Theo kinh sử, đức Phật đã chứng nibbāna vào tuổi ba mươi lăm, nhưng đã duy trì mạng sống thêm bốn mươi lăm năm nữa. Vì ngài trở lại để dạy trong cõi dục giới (kāmaloka), ta có thể giả định rằng lúc ấy vẫn còn một số kamma buộc ngài để ‘trở lại’ cõi đời này; ngài chưa nhập nibbāna không còn tàn dư. Khi tới trạng thái ấy, tàn dư của kamma không còn sót lại, không còn một lực nào nữa có thể giữ ngài lại thế gian này. Vấn đề gặp phải trong sutta là các chữ sasaṅkhāra và chữ asaṅkhāra không được dùng với nibbāna, mà với nibbāna có tàn dư. Vì Pāli là ngôn ngữ rất uyển chuyển, ta thường gặp một khó khăn nữa là khi hai hay nhiều danh từ dùng kèm (hay nối liền) với chữ khác, phải bỏ mẫu tự tận cùng đi. Đôi khi vì phân tích kỹ lưỡng (và thông thường, nhờ suy nghĩ), ta có thể hé mở tương quan cú pháp phối hợp các chữ trong một chữ kép. Các chữ kép sa-saṅkhāra-parinibbāyī và a-saṅkhāra-parinibbāyī rất mơ hồ. Một mặt, chữ đầu tiên trong chữ kép (asaṅkhāra hay asaṅkhāra) có thể được giải thích là thuộc tính của chữ parinibbāyī,^[42] do đó có nghĩa là ‘người đã chứng trạng thái parinibbāna có (hay không có) saṅkhāra’. Dù đúng vẫn phạm, lối phân tích này

bị Sumaṅgalāsīnī bác bỏ vì cho là có mối dụng cách tương quan^[43] giữa parinibbāyī (asaṅkhāra hay asaṅkhāra), vì thế làm cho chữ kép này có nghĩa khác hẳn: ‘người đã chứng parinibbāna từ (hay: vì có) saṅkhāra (hay trong trường hợp asaṅkhāraparinibbāyī: vì không còn saṅkhāra nữa). Luận sư tác giả cuốn này còn giải thích rõ thêm bằng cách định nghĩa asaṅkhāra là ‘không có nỗ lực, dễ dàng và an lạc dễ chịu’, và sasaṅkhāra là ‘với nỗ lực, khó khăn và khó chịu.’^[44]

Các tác phẩm Abhidhamma còn vun bồi định nghĩa trong chú giải về sasaṅkhāra và asaṅkhāra bằng cách nhấn mạnh rằng người nào hoàn toàn đoạn diệt các trói buộc và do vậy chứng được thánh đạo ‘không cần phải nỗ lực’ được gọi là bậc đã chứng parinibbāna ‘không cần nỗ lực’; tương tự như thế, người nào hoàn toàn đoạn diệt các trói buộc và nhờ vậy chứng được thánh đạo bằng nỗ lực được gọi là bậc đã chứng parinibbāna ‘với nỗ lực’.^[45] Quyền Aṭṭhāsālīnī còn làm rõ nghĩa chữ sasaṅkhāra (mà luận sư còn cho đó là chữ mới trong thuật ngữ Phật học^[46]) bằng lối kể chuyện. Một tu sĩ có một số bốn phận phải làm, như quét sân, săn sóc vị sư lớn tuổi hơn và nghe Pháp nhưng lười không muốn làm. Nhưng, hoặc do tự thôi thúc hay bị tỷ kheo khác la rầy, vị ấy nhận ra những bất lợi nếu không làm và có lợi nếu làm bốn phận đó, và cuối cùng là thi hành việc phải làm. Được thúc giục và nỗ lực cần thiết khơi mào, việc làm của tỷ kheo này được gọi là hành vi tạo nên những trạng thái tâm thiện vì saṅkhāra ‘với nỗ lực’.^[47] Theo bà Rhys Davids, tất cả tâm (citta) nào không phải là sasaṅkhāras, rõ ràng thuộc về asaṅkhāras^[48].

Câu truyện của Bāhiya Dārucīriya^[49] được coi là thí dụ điển hình về asaṅkhāraparinibbāyī trong Theravāda. Vị tu sĩ già Bāhiya dạo ấy sống ở vùng phụ cận Bombay thời bấy giờ, quyết định đi thẳng tới Sāvattthi để thọ nhận lời ban của Phật. Khi tới thành phố thủ đô của Kosala, ông ta gặp đức Phật và nhận được lời khuyên nhủ. Khi lắng nghe, ông hốt nhiên giác ngộ. Về sau, đức Phật nói rằng Bāhiya Dārucīriya là một thí dụ xuất sắc về những người liễu ngộ chân lý ngay tức khắc (khippābhiññānam).^[50] Truyện này giải thích sự hốt nhiên chứng ngộ nibbāna - sự chứng ngộ không cần nỗ lực có ý thức ngay trước đó (asaṅkhāra).

Cả trong kinh văn và tạng luận, thuật ngữ saṅkhāra hình như muốn chỉ đến ý tưởng, hành vi hay trạng thái đạt được nhờ thôi thúc hay nhờ đến nỗ lực trong tâm gò buộc khuynh hướng tiềm ẩn tự nhiên của cá nhân con người, trong khi asaṅkhāra chỉ đến ý tưởng, hành vi hay một trạng thái không gắng sức, không cần xúi giục, hợp với bản tánh cá nhân. Quyền Aṭṭhāsālīnī liệt kê các chữ đồng nghĩa với sasaṅkhāra (có năng lực, chuẩn bị, nỗ lực, nhận ra được nguyên nhân),^[51] tất cả những chữ đồng nghĩa này chỉ rõ rằng thuật ngữ này ngụ ý chỉ sự thôi thúc có ý thức xuất phát từ cá nhân. Ta thấy rằng, trong đoạn văn có sasaṅkhāra và asaṅkhāra, chữ saṅkhāra cũng muốn nói đến động năng hay lực của hành vi, với saṅkhāra là paccaya.^[52]

Nghĩa thông thường của chữ Saṅkhāra

Sau khi xét xong bốn trong năm nghĩa của saṅkhāra, hãy thử rút ra tinh túy của danh từ này và rút ra nghĩa thông thường đáng chú ý về ý niệm đòi hỏi nhiều suy tư mới hiểu được này.

Ta đã thấy rằng là saṅkhata, saṅkhāra chỉ cho tất cả vạn pháp, đó là tất cả những gì hiện hữu, dĩ nhiên ngoại trừ nibbāna là hiện tượng không chịu điều kiện. Theo nghĩa này, saṅkhāra là chữ đồng nghĩa với tất cả những gì chịu điều kiện, bởi vì theo định nghĩa, chúng chịu điều kiện. Như đã đề cập từ trước, chỉ riêng định nghĩa này về saṅkhāra có nghĩa là ‘toàn thể vũ trụ’, bên trong hay bên ngoài; định nghĩa này bao gồm luôn tiêu vũ trụ cá nhân do năm tập hợp tạo thành, và đại vũ trụ - toàn thể thế giới hiện tượng chúng ta hiện sống ở trong. Tóm lại, là một saṅkhata, saṅkhāra chỉ cho tất cả những gì tạo nên và những gì được tạo ra.

Là paccaya, saṅkhāra được định nghĩa theo hai phần. Trước tiên, ta đã xem xét danh từ có nhiều nghĩa này được chia thành puñña (kamma thiện) apuñña (kamma bất thiện) và āneñja (kamma tạo quả sanh cho một trong bốn cảnh giới vô sắc).^[53] Sau đó, danh từ này được diễn tả theo kāya, vacī và citta, đề chỉ cho các hoạt động về thân, miệng và ý. Trong nghĩa này, hình như saṅkhāra có nghĩa là tất cả những hành động tạo quả; ở đây saṅkhāra không khác gì với chủ ý, vốn thường được coi tương đương với kamma^[54]. Là paccaya, saṅkhāra là hành động khởi đầu (thuộc tâm, thuộc lời nói và thuộc thân), và nghiệp lực ấy sẽ tạo nên quả. Tuy không được kể trong saṅkhāra là paccaya, nhưng quả này thuộc vào loại saṅkhāra được định nghĩa là saṅkhata vì quả của saṅkhāra (hay kamma) này chỉ là gì ngoài hiện tượng chịu điều kiện.

Là āyusaṅkhāra, chữ saṅkhāra đồng nghĩa với bhavaṅkhāra, năng lực duy trì mạng sống. Điều quan trọng đáng nói ở đây là vào lúc chết, bhavaṅkhāra không nhất thiết bị tuyệt diệt. Trong hầu hết các trường hợp, nó vẫn hiện hữu và tự biểu hiện thành năng lực cột cá nhân người ấy và bánh xe sanh tử luân hồi. Mặt khác, nếu bị tuyệt diệt, tái sanh sẽ không xảy ra và ‘người ấy’ sẽ nhập vào nibbāna không có tàn dư. Bởi vì āyusaṅkhāra và bhavaṅkhāra lệ thuộc vào các hoạt động khác, cả hai đều là hiện tượng chịu điều kiện. Và vì chúng tạo năng lực dần dần dẫn đến tái sanh, chúng là saṅkhāra được coi như là paccaya vì hẳn nhiên cả hai đều là lực.

Trong danh từ kép asaṅkhāra và sasaṅkhāra, chữ saṅkhāra được cắt nghĩa có hơi khác nhau trong tạng kinh và tạng luận. Trong tạng kinh, hai danh từ kép này phần lớn được diễn tả là đặc tính của trạng thái parinibbāna, trong khi ở tạng luận, cả hai không những có đặc tính của trạng thái đó mà còn được coi là bất cứ hiện tượng chịu điều kiện nào. Cho dù danh từ được ấn định phẩm tính này < saṅkhāra > có thay đổi theo tạng kinh hay tạng luận, ý nghĩa của tiền trí từ <a, sa> xác định phẩm tính ấy không thay đổi. Asaṅkhāra chỉ cho cái gì khởi lên một cách tự nhiên không cần cố sức là kết quả tự nhiên của khuynh hướng tiềm ẩn của con người. Mặt khác, sasaṅkhāra chỉ cho những gì do cố gắng hay nỗ lực mang lại. Nghĩa của saṅkhāra trong những danh từ kép này là ‘nỗ lực hay khuyến khích có ý thức’.

Sasaṅkhāra có nghĩa là với nỗ lực hay khuyến khích, do vậy, được tạo thành. Khi được dùng để phẩm định tính chất cho parinibbāyin, nó có nghĩa là đã chứng parinibbāna nhờ nỗ lực có ý thức. Asaṅkhāra có nghĩa

ngược lại. Trong ý này, nghĩa thực sự của saṅkhāra có ngụ ý chỉ cho sự phát sanh, cho dù sự phát sanh ấy là nibbāna hay thuộc về hiện tượng chịu điều kiện.

Bốn đoạn tóm lược kể trên chỉ ra nghĩa chung của danh từ saṅkhāra. Nghĩa căn bản chung này có hai phần: thứ nhất, saṅkhāra là một lực sanh sản, như chủ ý vốn từ hành động (thuộc thân, miệng, ý) mà ra và tạo ra kết quả; thứ hai, nó gồm có hết thảy những gì hiện hữu - tất cả các hiện tượng do điều kiện tạo thành - đây là những hiện tượng chịu điều kiện. Các hiện tượng (như giận dữ, yêu đương...) tạo ra từ 'lực sanh sản' này và chỉ có gì ngạc nhiên khi tự chúng sẽ trở thành các 'lực sanh sản'. Tuy nhiên, nhiều hiện tượng chịu điều kiện này (chẳng hạn như các đối tượng bên ngoài) độc lập với tiến trình tâm lý cá nhân và không bao giờ có thể trở thành 'lực sanh sản' được. Ta có thể thấy sự phân loại hai phần này theo chủ động hay thụ động. Nếu nói rằng nghĩa của saṅkhāra là 'tất cả cái gì được tạo thành' thì ta có thể chia các hiện tượng chịu điều kiện này thành 'chủ động' hay 'thụ động'. Phần saṅkhāra chủ động là những hành động liên kết với bốn tập hợp tạo nên con người còn lại (pañcakkhandha) và sẽ tạo thêm các hiện tượng chịu điều kiện khác. Còn saṅkhāra thụ động (hiện tượng chịu điều kiện) là những gì độc lập với bất cứ tập hợp nào và dĩ nhiên không thể tạo ra cái gì ngoại trừ diễn trình đi đến suy đồi sẵn có trong tất cả các hiện tượng chịu điều kiện ấy.

Như Stcherbatsky đã nhận định, danh từ huyền bí 'saṅkhāra' hình như có hai nghĩa khác hẳn nhau. Nghĩa thứ nhất, saṅkhāra là phát sanh ra, tạo ra, theo đó, nó là một lực hành động (thuộc thân miệng ý) dựa vào nhiệm vụ của bốn tập hợp kia (rūpa, vedanā, saññā và viññāṇa). Theo nghĩa này, saṅkhāra không thể hoạt động độc lập với bốn tập hợp kia. Nghĩa thứ hai là bất cứ cái gì do lực hành động này tạo nên, bao gồm tất cả các hiện tượng chịu điều kiện. Hãy nêu thí dụ có thể làm sáng tỏ hai nghĩa của danh từ này. Có thể so sánh saṅkhāra với nấu ăn[55]. Sự phân tích chữ nấu ăn (pacati) thực ra làm rõ nghĩa của saṅkhāra. Sách Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī, chú giải về văn phạm Sanskrit của Paninī, giải thích nghĩa của pacati là hành vi phức tạp. Theo quyển Sanskrit này, việc nấu ăn đòi hỏi phải làm nhiều việc nhỏ để có được kết quả. Chẳng hạn, quyển chú giải này nói việc thổi cơm liên quan đến chuyện bỏ gạo vào nồi, đổ nước vào, vo nhiều lần, bắt lên bếp lửa với đúng lượng nước, nấu một lúc, ăn thử xem gạo đã chín chưa, và cứ thế. Khi tất cả các việc vặt như thế làm xong, việc nấu cơm đã hoàn tất đem lại kết quả là: trong trường hợp này, cơm chín và ăn được (viklittih). Sự diễn tả việc thổi cơm hơi phức tạp này do nhà chú giải đưa ra chỉ ra rằng việc nấu nướng tự nó có hai yếu tố chính: (1) việc nấu nướng (kriyā), kể cả những hoạt động chính đã biết trước cần phải làm, và (2) kết quả của những hoạt động này (phala).[56] Tương tự như thế, chữ saṅkhāra ngụ ý hai yếu tố chính: (1) cái được hiểu là có chủ ý, hay chính xác hơn, sự quyết ý đem lại nỗ lực có chủ ý và cuối cùng đưa đến hành động (thuộc thân miệng ý), và (2) ảnh hưởng, kết quả phát sinh từ những hành vi đã làm trước đó. Bất cứ một hành vi nào cũng sẽ tạo ra quả một khi nó được thực hiện có các cảm giác tạo ra tham ái làm nền tảng - nói cách khác, nếu nó được thực hiện khi là kết quả của hoạt động của saññā, hay là phản ứng mù quáng đối với vedanā.

Dù hai nghĩa này khác hẳn nhau, sự thảo luận về bốn loại saṅkhāra từ trước có thể được tổng hợp lại và tạo ra một nghĩa chung. Saṅkhāra (là một lực sanh sản) phát sanh ra một saṅkhāra khác (hiện tượng chịu điều kiện). Nhưng các hiện tượng chịu điều kiện này tuân tự trở nên lực sanh sản và tạo ra các hiện tượng chịu điều kiện khác nữa. Bất cứ khi nào các hiện tượng chịu điều kiện liên kết với bốn tập hợp kia (đó là, các hiện tượng chịu điều kiện ấy là những trạng thái tâm thức chứ không phải là những đối tượng bên ngoài), chúng có thể trở thành saṅkhāra chủ động hay có khả năng tạo quả. Nhưng nếu được độc lập với bốn tập hợp kia, các hiện tượng chịu điều kiện này vẫn là saṅkhāra thụ động.

Saṅkhārakkhandha

Sau khi đưa ra nghĩa chung về ý niệm saṅkhāra, giờ đây ta dễ hiểu saṅkhārakkhandha hơn. Theo Vibhaṅga, là một thành tố tạo nên con người, saṅkhāra có thể được nhìn theo nhiều cách khác nhau. Theo 'một phần', saṅkhārakkhandha liên kết với tâm; theo 'hai phần', tập hợp này hoặc được tạo ra hay không được tạo ra; theo 'ba phần' hoặc là thiện, bất thiện hay trung tính.[57] Khảo hướng thứ nhất đề nghị rằng saṅkhāra luôn luôn liên kết với tâm. Quyển Dhammasaṅgani hỗ trợ quyển Vibhaṅga bằng cách phân nhóm các saṅkhāra khác nhau theo ba loại tâm (kusala, akusala, avyākata).[58] Bản liệt kê đầy đủ về saṅkhāra phân chia theo ba loại tâm này ngụ ý saṅkhāra liên kết với tâm và saṅkhāra hoặc là thiện, bất thiện hay trung tính - khảo hướng thứ ba do Vibhaṅga đưa ra (xem bảng 6 liệt kê 50 đặc tính của saṅkhāra). Ngoại trừ vedanākkhandha, saññākkhandha, và viññāṇa-kkhandha ra, tất cả các đặc tính này khởi lên theo paṭiccasamuppāda, và đều thuộc vào saṅkhārakkhandha.[59] Tuy nhiên không cần phân tích từng đặc tính ở đây.

Bảng 6

Năm mươi thành phần của Saṅkhāra

Avyākatacitta	Akusala	Kusala
xúc chạm	xúc chạm	xúc chạm (phassa)
chủ ý	chủ ý	chủ ý (cetanā)
sinh mạng	sinh mạng	sinh mạng (jīvita)
định	định	định (samādhi)
chú tâm suy xét	chú tâm suy xét	chú tâm suy xét (manasikāra)
suy tưởng	suy tưởng	suy tưởng (vitakka)
quan sát	quan sát	quan sát (vicāra)
quyết định	quyết định	quyết định (adhimokkha)
nỗ lực	nỗ lực	nỗ lực (virīya)
hỉ lạc, vui vẻ	hỉ lạc, vui vẻ	hỉ lạc, vui vẻ (pīti)
ý muốn làm	ý muốn làm	ý muốn làm (chanda)
	si mê (moha)	trí tuệ (không si, amoha)

không xấu hổ (ahiri)	xấu hổ (hiri)
không sợ tội lỗi	tính sợ tội lỗi (ottappa)
dao động (uddhacca)	tín (saddhā)
đổ kỹ (issā)	nhận thức rõ <hành động của mình> (sati)
ích kỷ (macchhariya)	tánh vô tư, thăng bằng của tâm (tatramajjhataṭṭā)
hối hận (kukkucca)	không sân hận (adosa)
tham (lobha)	không tham (alobha)
tà kiến (ditṭhi)	thân thư thái (kāyapassadhi)
kiêu mạn (māna)	tâm thư thái (cittapassadhi)
buồn ngủ (thīna)	thân nhẹ nhàng (kāyalahutā)
đã dưng (middha)	tâm nhẹ nhàng (cittalahutā)
nghi ngờ (vicikicchā)	thân mềm dẻo (kāyamudutā)
sân hận (dosa)	tâm mềm dẻo (cittamudutā)
	thân thích ứng (kāyamaññatā)
	tâm thích ứng (cittamaññatā)
	thân khỏe mạnh (kāyapaguññatā)
	tâm khỏe mạnh (cittapaguññatā)
	thân chánh trực (kāyojukatā)
	tâm chánh trực (cittojukatā)
	thân tránh làm điều bất thiện (kāyiduccaritavirati)
	tâm tránh lời bất thiện (vāciduccaritavirati)
	tránh sống nghề bất chánh (micchājīvavirati)
	từ bi (karuṇā)
	hoan hi (muditā)

Vibhaṅga còn ngụ ý đến khảo hướng thứ hai là saṅkhāra có thể có hay không có nhân (hetu). Ở đây, hetu chỉ cho ‘sáu nguồn gốc của hành động’, ba nguồn gốc thiện (không tham, không sân, không si) và ba nguồn gốc bất thiện (tham, sân, si). Điều này ngụ ý rằng saṅkhāra có thể ‘không chịu điều kiện’ theo nghĩa không có nhân (ahetu). Điều này còn mơ hồ, vì ta đã thấy, tất cả saṅkhāra đều chịu điều kiện. Tuy nhiên, như A. K. Warder đã chỉ rõ, theo ý này hetu gần với mūla (nguồn gốc) hơn là ‘nhân’.^[60] Theo nghĩa đặc thù này, hetu là một trong hai mươi bốn paccaya của Paṭṭhāna,^[61] (nói) rộng ra, ahetu là bất cứ cái gì không phải là hetu, đó là hai mươi ba paccaya còn lại. Thật hợp lý khi tác giả cuốn Vibhaṅga dùng chữ ahetu theo nghĩa hai mươi ba paccaya còn lại, nếu không, nhận định của ông ta sẽ mâu thuẫn với kinh văn.

Như ta vừa thấy, Dhammasaṅgaṇi và Yamaka đặt tương quan chặt chẽ giữa saṅkhāra-kkhandha với các loại tâm khác nhau, bằng cách ấy ngụ ý rằng saṅkhāra-kkhandha là một hoạt động giới hạn trong lãnh vực tâm thức. Đến đây ta có thể nhớ lại phần thảo luận từ trước về saṅkhāra là paccaya^[62] và tương quan giữa saṅkhāra-kkhandha với saṅkhāra ‘tâm ý’. Trong phần thảo luận này, người ta nói rằng saṅkhāra ‘tâm ý’ phụ thuộc vào vedanā và saññā, mỗi phần là một trong năm tập hợp. Cho dù có sự liên kết giữa saṅkhāra-kkhandha và saṅkhāra, cần nhấn mạnh là lãnh vực của saṅkhāra-kkhandha không chỉ giới hạn trong saṅkhāra ‘của tâm ý’ mà còn có luôn saṅkhāra của lời nói và của việc làm. Như đã ghi chú ở trên, cả hai saṅkhāra thuộc lời nói và việc làm đều phụ thuộc vào những hành động vi tế hơn tuân tự là ‘niệm và suy đặc’ và ‘thờ vào và thờ ra’ Đi xa hơn nữa, tôi sẽ đề nghị rằng cả hai saṅkhāra thuộc lời nói và việc làm đều phụ thuộc vào saṅkhāra ‘tâm ý’. Như đoạn kệ đầu tiên trong Dhammapāda chỉ rõ, ‘tâm dẫn đầu tất cả các hành động’ dù hành động ấy có thuộc thân hay lời nói.^[63] Bất cứ hành vi thuộc thân miệng phải được hành vi tâm ý đứng đằng trước. Vì thế dù ta hiểu saṅkhāra-kkhandha là một saṅkhāra ‘tâm ý’, nghĩa đầy đủ của nó bao gồm toàn thể lãnh vực saṅkhāra là paccaya. Giống như saṅkhāra, saṅkhāra-kkhandha là paccaya.

Quyển Visuddhimagga còn làm ta hiểu thêm về saṅkhāra là một trong năm tập hợp bằng cách đặt mối tương quan giữa danh từ này với các hiện tượng chịu điều kiện. Buddhaghosa chủ trương rằng nên hiểu saṅkhāra-kkhandha là bất cứ cái gì có đặc tính tạo thành (abhi-saṅkharāṇalakkhaṇa) và tụ tập các vật lại với nhau.^[64] Theo một lối khác, quyển Aṭṭhasālinī định nghĩa danh từ này cũng theo cung cách đó.^[65] Thật là hoàn toàn phù hợp với các tác phẩm này khi nói rằng chức năng hay năng lực tạo ra các hiện tượng chịu điều kiện chẳng là gì cả ngoài saṅkhāra-kkhandha, không gì khác hơn. Nhưng quyển Yamaka đưa ra một sự khác biệt quan trọng: không phải tất cả saṅkhāra đều thuộc về saṅkhāra-kkhandha. Rūpa, vedanā, saññā và viññāṇa (bốn tập hợp kia) là saṅkhāra, nhưng chúng không phải là saṅkhāra-kkhandha.^[66] Ta còn thấy sự khác biệt tương tự ấy đề cập trong kinh điển. Bộ Saṃyuttanikāya nói rằng saṅkhāra (-kkhandha) được gọi như thế vì nó qui định điều kiện cho năm tập hợp trong khoảnh khắc kế tiếp hay kiếp đời kế tiếp.^[67] Dù saṅkhāra-kkhandha có liên kết với tất cả các saṅkhāra khác, hai nhóm này được coi dị biệt nhau. Sự dị biệt này giải thích rõ sự khác biệt giữa saṅkhāra là một tập hợp và saṅkhāra theo nghĩa chung. Là một tập hợp, saṅkhāra là một lực chủ động, sản sanh và thu góp lại tất cả các hiện tượng chịu điều kiện (saṅkhāra là một saṅkhata), trong khi theo nghĩa chung, saṅkhāra hàm xúc hơn và bao gồm bất kỳ tập hợp nào trong năm tập hợp cũng như tất cả các hiện tượng chịu điều kiện.

Tất nhiên saṅkhāra-kkhandha là một saṅkhāra theo nghĩa hiện tượng chịu điều kiện bởi vì nó được tạo nên và chịu điều kiện. Nhưng không phải tất cả saṅkhāra cũng đều là saṅkhāra-kkhandha, bởi vì không phải tất cả đều có khả năng ‘sản sanh ra’ hay phát sanh thêm nhiều hiện tượng chịu điều kiện. Theo tôi, một hiện tượng chịu điều kiện - dĩ nhiên danh từ này cũng bao gồm luôn saṅkhāra-kkhandha - chỉ có thể tạo ra một hiện tượng chịu điều kiện khác khi nó phối hợp hoạt động với viññāṇa, vedanā, saññā và rūpa; và cách khác, chỉ có saṅkhāra-kkhandha (vốn, hiển nhiên là, gần gũi vận hành với bốn tập hợp kia) mới có thể tạo ra hiện tượng chịu điều kiện. Điều này ngụ ý rằng là một paccaya, saṅkhāra chỉ gián tiếp là saṅkhāra-kkhandha được diễn giải theo lối khác. Cả hai đều đề cập tới một lực tạo ra quả. Tuy nhiên, cho dù là saṅkhata theo

nghĩa nó được tạo ra, quả này không cần thiết phải là paccaya hay là một saṅkhārakkhandha vì nó không thể tạo ra quả gì nữa.

Tương quan giữa Saṅkhārakkhandha và Paṭīcasamuppāda

Đến đây, mỗi một tập hợp được bàn tới đều trực tiếp liên hệ hỗ tương tới các khoen trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc. Rūpakkhandha tương đương với sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) và với xúc chạm (phassa), vedanākkhandha tương đương với vedanā, còn saññākk-handha được đưa ra giữa vedanā và tham ái (taṅhā). Còn về saṅkhāra-kkhandha, ta có thể lập mối liên hệ giữa tập hợp này với saṅkhāra, khoen thứ hai trong paṭīcasamuppāda, vì ta đã thấy trong chương này, giống như saṅkhāra, saṅkhārakkhandha cũng là paccaya; cả hai đều là lực tạo ra kết quả. Bài khảo cứu này quan tâm đến tám khoen giữa trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc, các khoen được coi là đại diện cho kiếp đời hiện tại. Vì saṅkhārakkhandha là một trong năm tập hợp nêu lên đặc tính của kiếp người, nhiệm vụ của nó cũng tự diễn tả trong tám khoen này, kiếp hiện tại.

Theo chú giải của Theravāda, paṭīcasamuppāda, cũng như toàn thể tiến trình cuộc sống, thường được chia thành hai phần: (a) tiến trình tạo nghiệp (kammabhava) hay khía cạnh chủ động trong kiếp sống theo nghiệp báo tạo ra tái sanh và (b) sự tái tạo tiến trình tái sanh (uppattibhava) hay khía cạnh thụ động trong kiếp sống theo nghiệp báo khởi lên vì tiến trình tạo nghiệp đầu tiên (kammabhava). [68] Khía cạnh chủ động trong kiếp sống quyết định khía cạnh thụ động (uppattibhava). [69] Năm khoen đầu tiên của paṭīcasamuppāda thời hiện tại - nổi khoen thứ ba đến khoen thứ bảy - viññāna, nāmarūpa, saḷāyatanā, phassa và vedanā - là những phần của khía cạnh thụ động trong khi ba khoen cuối cùng của kiếp hiện tại - nổi khoen thứ tám đến khoen thứ mười: taṅhā, upādāna và bhava- là những phần của khía cạnh chủ động. Điểm này được trình bày ở bảng 7.

Bảng 7

Paṭīcasamuppāda nhìn sơ lược

Thời quá khứ Kammabhava	1.	avijjā - không hiểu biết
	2.	saṅkhāra (là một paccaya)
	3.	viññāna - thức
Thời hiện tại Uppattibhava	4.	nāmarūpa - tâm và vật thể
	5.	saḷāyatana - sáu cửa giác quan
	6.	phassa - xúc chạm
	7.	vedanā - cảm nghiệm
Thời hiện tại Kammabhava	8.	taṅhā - tham ái
	9.	upādāna - bám víu
	10.	bhava - trở thành
Thời tương lai Uppattibhava	11.	jāti - (tái) sanh
	12.	jarāmaṇā - già, chết...

Theo đó, tham ái, bám víu và trở thành là thành phần của tiến trình tạo kamma của kiếp đời hiện tại. Vì đã xác định tiến trình tạo kamma là saṅkhārakkhandha, ta có thể tự tin nói rằng tiến trình tạo kamma là một với tham ái, bám víu và trở thành và kết luận là có tương quan đặc thù giữa ba khoen và saṅkhārakkhandha này.

Điều này có vẻ tạo ra một vấn đề: theo Vibhaṅga, bhava tự nó được định nghĩa là do tiến trình tạo kamma và tiến trình tái sanh [70] tạo thành và bản chú giải cắt nghĩa danh từ theo cùng cách thức chúng được định nghĩa ở đây. [71] Hình như điều này ngụ ý rằng saṅkhāra-kkhandha chỉ là một phần của ý niệm trở thành, phần ấy chính là tiến trình tạo kamma.

Nếu trở lại danh sách năm mươi saṅkhāra -- Saṅkhārakkhandha (xem Bảng 6), ta thấy rằng cả hai **suy nghĩ về và quan sát** đều được bao gồm trong saṅkhāra. Hai danh từ này mở đầu cho ý niệm vọng tưởng đã được bàn từ trước; [72] ngoài ba điều này, tham ái sẽ không thể sanh khởi được vì như kinh Sakkapañhasutta đã nói, khởi nguyên của đồ kỹ (issā) và ích kỹ (macchariya) cũng như ước muốn (chanda) [73] đều bắt nguồn từ vọng tưởng. [74] Truyền thống chú giải đã đúng khi khẳng định rằng ba khoen tham ái, bám níu và trở thành thuộc tiến trình tạo nghiệp, bởi vì cả hai **suy nghĩ về và quan sát** đều có trước tham ái và hai yếu tố này đều có trong saṅkhāra. [75] Tuy nhiên, lời tuyên bố này không bác bỏ thuyết cho rằng trở thành tự nó được chia làm hai tiến trình tạo nghiệp và tiến trình tái sanh. Theo lý luận mà nói, không có lý do tại sao tiến trình tạo nghiệp không thể chiếm chỗ trong khoen trở thành, trong khi nó lan rộng ra đến hơn một khoen trong paṭīcasamuppāda. Tiến trình tạo nghiệp (hay saṅkhārakkhandha) có thể chiếm chỗ ấy và thuộc vào ba khoen trở thành, tham ái và bám níu.

Trong chương này, ta đã thấy rằng không phải tất cả saṅkhāra đều thuộc về saṅkhārakkhandha, bởi vì không phải saṅkhāra nào cũng có khả năng ‘sản sanh ra’ hay phát sanh thêm nhiều hiện tượng chịu điều kiện. Một hiện tượng chịu điều kiện chỉ có thể tạo ra một hiện tượng chịu điều kiện khác khi nó phối hợp hoạt động với viññāna, vedanā, saññā và rūpa; nói cách khác, chỉ có saṅkhārakkhandha mới có thể tạo ra hiện tượng chịu điều kiện. Cả hai đều đề cập tới một lực tạo ra một kết quả. Tuy nhiên, cho dù là saṅkhāra theo nghĩa nó được tạo ra, kết quả này không cần thiết phải là paccaya hay là một saṅkhāra-kkhandha bởi vì nó không thể tạo ra kết quả gì nữa. Ta cũng đã xác định được vị trí của saṅkhārakkhandha trong kiếp hiện tại của thuyết paṭīcasamuppāda, đó là, chiếm vị trí của ba khoen tham ái, bám níu, trở thành. Trong chương tới, ta sẽ bàn đến yếu tố được lực chủ động này phát sanh ra.

- [1] Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, trang 18.
- [2] Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, 1: xxiv.
- [3] Rhys Davids and Stede, *P. T. S. Pāli English Dictionary*, trang 664.
- [4] CAF Rhys Davids, trans., *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in the Pāli Literature* (London: Luzac, 1924) trang lxxxii.
- [5] Bandu W. Madanayake, 'The Study of Saṅkhāras in Early Buddhism' (Ph. D. diss., University of Toronto, 1987), trang 2.
- [6] Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 1:86.
- [7] Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungsentwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus* (Ph. D. diss., Bonn, Rheinisch-chen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1975), pp. 84ff.
- [8] Horner, *The Collection of the Middle Length*, 1:xxiv-xxv.
- [9] Schumann, *Bedeutung und Bedeutungsentwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus*, pp. 45ff.
- [10] Xem trang 17 đề cập đến sự bàn luận về các nhóm saṅkhata và asaṅkhata.
- [11] Saṅkhataṃ abhisāṅkharontīti bhikkhave tasmā saṅkhārā ti vuccanti (S. iii, 87). < Bhikkhu Bodhi trong The Connected Discourses of the Buddha (quyển 1) có giảnh ra 3 trang (từ trang 44 đến trang 47) để bàn về chữ saṅkhāra này.>
- [12] Paccayehi samāgantvā katā ti saṅkhata, na saṅkhata ti asaṅkhatā (DhsA. 47).
- [13] Aung, *Compendium of Philosophy*, trang 273.
- [14] S. i, 200; D. ii, 157; Kvu. ii, 531.
- [15] Tattha aniccā vata saṅkhārā ti ādisu vutta sabbe pi sappaccaya dhammā saṅkhatā saṅkhāra nāma (DA. ii, 230).
- [16] Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (New York: Dover, 1962), 1:5.
- [17] S. iii, 144.
- [18] Quyền Sammohavinodanī đặt ra mối liên hệ hỗ tương giữa chữ anekadhātu-nānādhātuloka với chữ upādinnakasaṅkhāraloka (VbhA. 456).
- [19] Avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇa (S. ii, 5).
- [20] Tattha katamo avijjāpaccayā saṅkhāro? Yā cetanā sañcetanā sañceta-yitattam, ayam vuccati avijjāpaccayā saṅkhāro (Vbh. 144; một đoạn văn tương tự tìm thấy ở Vbh. 173).
- [21] Katamā ca bhikkhave saṅkhārā? Chayime bhikkhave cetanākayā. Rūpa... sadda... gandha... rasa... phoṭṭhabba... dhammasañcetanā ime vuccanti bhik-khave saṅkhārā (S. iii, 60).
- [22] Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā (A. iii, 415).
- [23] Tam pavattitam samāṇam yāvaticā abhisāṅkhārassa gati tāvatikam gantvā ciṅgulāyitvā bhūmiyam papati (A. i, 111).
- [24] Saṃyuttanikāya (S. iii, 87) chứng tỏ cho thấy việc dùng thay cho nhau giữa abhisāṅkhāra và saṅkhāra. Ở Dīghanikāya (D. i, 18) nhiệm vụ của chữ saṅkhāra được cho là của 'abhisāṅkhāra'.
- [25] M. W. Padmasiri de Silva, *Buddhist and Freudian Psychology* (Colombo: Lakehouse Investments, 1973) trang 117; đọc Aung, *Compendium of Philo-sophy*, trang 274 cũng nói vậy.
- [26] Thray Sithu Sayagi U Ba Khin, 'The Essentials of Buddha-Dhamma in Meditative Practice' trong *Sayagi U Ba Khin Journal: A Collection Comme-morating the Teaching of Sayagi U Ba Khin* (Igatpuri: Vipassanā Research Institue, 1991), trang 31.
- [27] Tattha katame avijjāpaccayā saṅkhārā? Puññābhisāṅkhāro apuññābhisāṅ-khāro āneñjābhisāṅkhāro (Vbh. 135).
- [28] Tattha katamo puññābhisāṅkhāro? Kusalā cetanā kāmāvacarā rūpāvacarā dānamayā sīlamayā bhāvanāmaya, ayam vuccati puññābhisāṅkhāro (Vbh. 135).
- [29] Tattha katamo apuññābhisāṅkhāro? Akusalā cetanā kāmāvacarā: ayam vuc-cati apuññābhisāṅkhāro (Vbh. 135).

- [30] Tattha katamo āneñjābhisankhāro? Kusalā cetaṇā arūpavacarā: ayam vuccati āneñjābhisankhāro (Vbh. 135).
- [31] Tattha katamo kammabhavo? Puññābhisankhāro apuññābhisankhāro āneñjābhisankhāro: ayam vuccati kammabhavo (Vbh. 137). Danh từ kép kamma-bhava nghĩa đen là ‘tiền trình tạo nghiệp’. Tuy nhiên, danh từ này được dùng theo nghĩa chuyên môn và để chỉ tới các khoen thứ tám, chín và mười trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc. Xem trang 149 và trang tiếp theo về sự luận bàn thêm về ý niệm này.
- [32] Kāyena pavattito, kāyato vā pavatto, kāyassa vā saṅkhāro ti kāyasankhāro. Vacīsankhāra cittasankhāresu pi es’ eva nayo. (VbhA. 142).
- [33] Rhys Davids and Stede, *P. T. S. Pāli-English Dictionary*, trang 620.
- [34] Tayo saṅkhārā; kāya-saṅkhāro vacīsankhāro cittasankhāro. Assāsapassāsā kāyasankhāro, vitakkavicāra vacīsankhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro, ṭhapetvā vitakkavicāre sabbe pi ci cittasampayuttakā dhammā cittasankhāro (Ymk. i, 229).
- [35] Ymk. i, 229.
- [36] Cāpāle cetiye āyusankhāro ossaṭṭho, Kusinārāyaṃ Bhagavā parinibbuto ti? (Kvu. ii, 559)
- [37] Như ở D. ii, 99; <106>; 108.
- [38] Kavaca: tự điển PTS Pāli English (trang 200) nói rằng lớp ‘áo giáp’ muốn nói đến ‘kiếp sống’ có lẽ là vì kiếp sống này được tạo thành từ nhiều yếu tố và nhiều tổng hợp, hay, nói cách khác, kiếp sống là sự biểu hiện hàng hàng lớp lớp các hiện tượng do điều kiện đan dệt rất phức tạp mà thành.
- [39] Tulan atulaṇ ca sambhavaṃ bhavasaṅkhāraṃ avassaji muni ajjhatarato samāhito abhindi kavacam iv’ attasambhavan ti (A. iv, 312).
- [40] No ce pañcannam orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā asaṅkhāraparinibbāyī hoti. Atha pañcannam orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sasaṅkhāraparinibbāyī hoti. (S. v, 70). Một đoạn giống như thế thấy ở A. i, 233.
- [41] Hiển nhiên, quyển *Aṭṭhasālīnī* đồng ý với lối giải thích này bởi vì Buddhaghosa đã định nghĩa sasaṅkhāras là ‘với saṅkhāra’. Tass’ attho saka saṅkhārenā ti sasaṅkhāro (DhsA. 156).
- [42] Chữ kép bahuvrīhī.
- [43] Instrumental *tatpuruṣa*.
- [44] Asaṅkhārena appayogena akilamanto sukkena patto asaṅkhārapari-nibbāyī nāma. Sasaṅkhārena sappayogena kilamanto dukkhena patto sasaṅkhāraparinibbāyī nāma (DA. iii, 1030); định nghĩa giống như thế tìm thấy ở Sāratthappakāsīnī (SA. iii, 143) và trong Manorathapūraṇī (Ā. ii, 350).
- [45] Sa asaṅkhārena ariyamaggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ [saṃ-yojanānaṃ] pahānāya: ayam vuccati puggalo asaṅkhāraparinibbāyī... So sasaṅkhārena ariyamaggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya: ayam vuccati puggalo sasaṅkhāra-parinibbāyī (Pug. 17).
- [46] Imamsiṃ tāva dutiyacittaniddese sasaṅkhārenā ti idam eva apubbaṃ (DhsA. 156).
- [47] Dhs. 156.
- [48] C. A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, trang lxxvī.
- [49] Malasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2:281ff.
- [50] A. i, 24. <Xin đọc kinh Udāna để biết lời đức Phật thuyết pháp rất vắn tắt cho Bāhiya (Ud. 1, 10)>.
- [51] Tena sasaṅkhārena saussāhena sappayogena saupāyena sappaccayagaha-nenā ti attho (DhsA. 156).
- [52] Điều này đưa tới một vấn đề khác: có thể nibbāna (một asaṅkhata-dhamma) được tạo nên hay gây ra bởi bất cứ cái gì (như sự tu tập bát thánh đạo)?
- [53] Vbh. 135.
- [54] A. iii, 45.
- [55] Ví dụ, hãy đọc Sn. 241 đề cập tới chữ susaṅkhata (thịt làm sẵn).
- [56] Bhattaji Diksita, ed., *Vaijākaraṇasiddhāntakaumudi* (Varanasi: Caukhamba Samsrita Sirija Aphisā, 1969), p. 607.
- [57] Tattha katamo saṅkhārakkhandho? Ekavidhena saṅkhārakkhandho: citta-sampayutto. Duvidhena saṅkhārakkhandho: atthi sahetu, atthi na hetu. Tividhena saṅkhārakkhandho: atthi kusalo, atthi akusalo, atthi avyākato... pe... evaṃ bahuvividhena saṅkhārakkhandho (Vbh. 72; đoạn khác tương tự ở Vbh. 89).

- [58] Đọc Dhs. 18 nói về *kusala*, Dhs 84-85 về *akusala* và Dhs. 118 về *avyākata*.
- [59] Khi kể luôn *saññākkhandha* và *vedanākkhandha*, bảng liệt kê này được coi là danh mục năm mươi hai tâm phụ tùy (*cetasika*); đây không phải là điều được nêu ra ở đây.
- [60] A. K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), trang 310.
- [61] Để hiểu cho rõ *sañkhāra* là *hetu*, một trong hai mươi bốn *paccaya*, đọc Ps. i, 50ff.
- [62] Xem trang 119 bàn về *sañkhāra* thuộc lời nói, việc làm và ý tưởng.
- [63] *Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā; manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā; tato nam dukkham anveti cakkam va vahato padaṃ* (Dh i, 1)
- [64] *Yaṃ pana vuttaṃ, yaṃ kiñci abhisañkharaṇalakkhaṇaṃ sabbaṃ taṃ ekato katvā sañkhārakkhandho vedītabbo ti, ettha abhisañkharaṇalakkhaṇaṃ nāma rāsikaraṇalakkhaṇaṃ* (Vsm. 462).
- [65] *Rāsattṭhena abhisañkharaṇattṭhena eko va sañkhārakkhandho* (DhsA. 154).
- [66] Ymk. 16.
- [67] *Kiñca bhikkhave sañkhāre vadetha? Sañkhataṃ abhisañkharontī bhik-khave tasmā sañkhārā ti vuccanti. Kiñca sañkhataṃ abhisañkharonti? Rūpaṃ rūpa-ttāya sañkhataṃ abhisañkharonti. Vedanaṃ... Sañkhāre... Viññānaṃ... (S. iii. 87). Sự khác biệt tương tự như thế được tìm thấy trong Abhidharmakośa của Vasubandhu: ‘Saṃskāras là tất cả những gì chịu điều kiện, nhưng người ta dành chữ saṃskāraskandha cho những gì chịu điều kiện không thuộc vào tập hợp rūpa, vedanā, sañjñā và vijñāna.’ (La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, 1:15).*
- [68] Vsm. 200; 579.
- [69] Aung, *Compendium of Philosophy*, trang 43.
- [70] *Tattha katamo upādanapaccayā bhavo? Duvidhena bhavo: atthi kamma-bhavo, atthi uppattibhavo* (Vbh. 136; 137).
- [71] VbhA. 183.
- [72] *Như đã được chuỗi nhân quả minh chứng trong Majjhimanikāya: Cakkhuṃ c’āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tato nidānaṃ purisaṃ papañca-sañkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu sakkhuvijñeyyesu rūpesu. Nhân thức khởi lên vì các vật thể và con mắt. Sự gặp gỡ của cả ba là sự xúc chạm (phassa); vì có xúc chạm nên có cảm giác; cái người ta cảm nhận được (là cảm giác), người ta nhận biết tới; cái người ta nhận biết tới, người ta nghĩ về (vitakka); cái người ta nghĩ về, người ta bị nó ám ảnh; cái ám ảnh người ta là nguyên nhân cho một số vọng tưởng theo đuổi người ấy qua các vật thể nhìn thấy được trong quá khứ, hiện tại và tương lai (M. i, 111- 12); đoạn tương tự như thế được tìm thấy ở M. i, 259 và S. iv, 67).*
- [73] Chú giải coi *chanda* tương đương với *taṇhā*, thèm muốn, khao khát.
- [74] D. ii, 277-78.
- [75] Xem lại các yếu tố thuộc tâm phụ tùy *Sañkhārakkhandha* (xem Bảng 6).

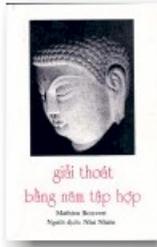
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[[Trở về trang Thư Mục](#)]

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

*Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch*

Lưu ý: Đọc với phông chữ **YU Times** (Viet-Pali Unicode)

Chương 6

Viññāṅakkhandha

Theo cách liệt kê thứ tự năm tập hợp, viññāṇa đứng hàng thứ năm và thường được dịch là ‘thức’. Giống như bốn tập hợp trước, có sáu loại viññāṇa được đặt tên theo giác quan thi hành nhiệm vụ của nó.^[1] Vì thế, ta thấy viññāṇa liên kết với từng cửa giác quan. Định nghĩa trong kinh tạng về tập hợp này mơ hồ như các định nghĩa về các khandha trước. Tạng Pāli nói là sở dĩ viññāṇa được gọi như thế vì nó biết.^[2] Định nghĩa này chỉ có ý nghĩa với người tiếng Pāli là tiếng mẹ đẻ, những người hình dung trong tâm tưởng ý nghĩa của chữ ‘biết’ bằng ngôn ngữ và văn hóa của họ. Bất hạnh thay, hầu hết chúng ta bị đặt trong tình trạng không có manh mối nào đến ý nghĩa của chữ này.

Trong việc truy tìm manh mối giúp cho việc định nghĩa tập hợp này, chúng tôi thấy rằng viññāṇa phơi bày ra đặc tính của tất cả hiện tượng chịu điều kiện: đó là sự thật về vô thường và vô ngã. Ví dụ, phẩm Cullavedalla chỉ trích chủ trương cho rằng không những viññāṇa mà còn tất cả các tập hợp khác là trú xứ của bản ngã (atta),^[3] trong khi phẩm Alagaddūpama nhấn mạnh rằng viññāṇa tự nó cũng vô thường.^[4] Và ở kinh khác có đề cập là những ai tin rằng viññāṇa tự nó có số mạng riêng, khác hẳn với các tập hợp khác, người ấy đã lầm về thực tánh của nó.^[5] Vì thế trong Phật học Pāli, rõ ràng là cả viññāṇa lẫn bất cứ tập hợp nào khác đều không thể được coi là thường tồn hay chiếm ngụ nơi ngã trường cửu.

Có những học giả như bà Rhys Davids^[6] tranh luận rằng chứng cứ trong kinh không phải lúc nào cũng chung viññāṇa ra làm yếu tố vô thường. Lý lẽ chính của họ là viññāṇa thường được bắt đầu nghĩ tới là nơi trú ngụ của cá thể, trú xứ của bản ngã, hay của một thực thể trường tồn bằng cách dẫn chứng kinh điển đề cập đến viññāṇa theo nghĩa ‘ngã’. Có ít nhất hai trường hợp ấy.^[7] Sau cái chết của một số tỷ kheo đã chứng quả Arahant (tỷ kheo Godhika và Vakkhali), Māra hoài công tìm kiếm viññāṇa của hai vị này vì thức đã hoàn toàn không còn sanh khởi nữa. Theo bà Rhys Davids, điều này chắc hẳn là viññāṇa của người chưa được giải thoát sẽ đi đến chỗ nào đó trước khi tái sanh - vì thế ám chỉ đến sự hiện hữu của một loại thực thể trường tồn nào đó đi từ thân này sang thân khác. Bà Rhys Davids còn ghi chú là động từ ‘khởi lên’ (uppajjati hay uppatti) thường được dùng với viññāṇa, đôi khi được thay bằng ‘nhập vào bụng mẹ’ (avakkhanti)^[8]. Một lần khác, khi đề cập tới thực thể trường tồn, bà Rhys Davids giải thích điều này là một loại ‘linh hồn’ nhập vào ‘thân xác’. Được nhận định như thế, những ví dụ này mâu thuẫn với thuyết cốt lõi về vô thường nói chung, với tự tánh thay đổi của viññāṇa.^[9] và quan điểm cho thân thể hiện hữu trường tồn (sakkāyadiṭṭhi).^[10] Vì thế, bà Rhys Davids đề nghị rằng ý niệm về một thực thể luân chuyển từ kiếp này sang kiếp khác ắt phải là một ‘ảnh hưởng’^[11] của lòng tin dân gian vào Phật Giáo - đây chỉ là một thứ ‘truyền tụng trong dân gian’ - vì vài đoạn văn dẫn chứng quá ít ỏi này quả không đáng quan tâm khi tương phản với sự nhấn mạnh vào ý niệm về anicca và sakkāyadiṭṭhi trong toàn văn học Phật Giáo.

Tuy nhiên tôi tin rằng lời giải thích của bà ta về những đoạn này là kết quả do hiểu lầm về ý niệm vô thường và về thuyết cốt tủy sanh khởi do tùy thuộc. Viññāṇa mang đặc tính vô thường theo nghĩa nó sanh lên và diệt đi trong từng khoảnh khắc. Nhưng đạo Phật nhấn mạnh rằng những đợt viññāṇa mới liên tiếp khởi lên theo trình tự nhân quả không gián đoạn. Như Richard Hayes nhận xét: ‘Dù có chấp nhận giòng liên tục của khoảnh khắc các biến cố tâm thức di chuyển từ thân này sang thân khác, hay sống ngoài thân thể trong một khoảng thời gian, sự chấp nhận này không có nghĩa liệt người ta vào phái trường kiến hay phái coi sự liên tục miên viễn ấy là ngã.’^[12] Bà Rhys Davids cho rằng khi nói chuỗi trình tự các viññāṇa có liên hệ nhân quả không cứ là ám chỉ đến bất kỳ một quan niệm trường tồn nào. Điều này không cho ta một nền tảng đáng kể nào để xác định rằng những đoạn đề cập ở trên đại diện cho ‘ảnh hưởng’ của ‘truyền tụng dân gian’. Hơn nữa, những đoạn kinh khác thống nhất hợp với sự giải thích về viññāṇa trong kinh tạng. Như Lilian Silburn đã giải thích:

Chung quanh về vijñāna [viññāṇa] ảo tưởng mê lầm về sự trường cửu của bản ngã con người, theo nhận định của Sāti, một trong những đệ tử của Phật, cho đến các đệ tử người phương tây của Phật, đã hoài công tìm kiếm bản ngã tồn tại và lưu chuyển luân hồi bằng vijñāna... mà kinh điển nói ngược lại rằng thức chịu điều kiện và diệt đi... trong mỗi khoảnh khắc mỗi vijñāna xuất hiện do vijñāna trước đó qui định; chắc chắn có sự liên tục bởi vì các khoảnh khắc tâm phụ thuộc vào điều kiện và kế tiếp nhau không gián đoạn; nhưng không có sự tiếp nối theo nguyên tắc cho dù có thay đổi, nó cốt yếu vẫn như nguyên.^[13]

Ý niệm về viññāna thay đổi mãi, về ‘không thực thể’ hình như hoàn toàn phù hợp với sự hiểu biết của William James về thức:

Thằng thừng từ khước sự hiện hữu của ‘thức’ thoát trông có vẻ phi lý - vì ‘ý tưởng’ hiện hữu là điều không thể chối cãi được - e rằng vài độc giả sẽ bỏ tôi không đọc tiếp. Hãy để tôi giải thích ngay rằng tôi chỉ bác bỏ từ ngữ đại diện cho một thực thể, nhưng cả quyết rằng chính thức này đại diện cho một chức năng.^[14]

Vì thế, để tỏ rõ ý nghĩa của viññāna, như William James đề nghị, ta nên xem nó như là một chức năng trừu tượng, một nghiệp vụ tâm thức không thể sờ mó được, như đã xem tất cả các tập hợp kia.

Nhiệm vụ của Viññāna

Nhiều học giả chủ trương rằng nhiệm vụ của viññāna chỉ là hiệu thế giới hiện tượng đơn thuần, ‘hiện tượng, sự vật được trực tiếp nhận biết ngay lập tức trên bình diện tâm thức, đối nghịch hẳn với toàn thể tiến trình của ý.’^[15] Điển hình là lời giải thích của Stcherbatsky:

‘Nó [viññāna] biểu tượng cho nhận thức thuần túy, hay sự nhận biết thuần túy, mà không hàm chứa nội dung nào. Nội dung của nó được đặt trong phản đối tượng chứa đựng hẳn nhiên là nhận thức (sparśa), cảm giác (vedanā), tâm ý (saṃjñā), chủ ý (cetanā) rõ ràng...^[16]

Ông viết tiếp:

... vijñāna và các chữ đồng nghĩa của nó như cittā, manaḥ, đại diện cho nhận thức thuần túy, giống như kalpanāpodha của Dinnāga, và saṃjñā đáp ứng với những ý tưởng nhất định rõ ràng. Mỗi một trường tượng hình thành (kalpanā), ý niệm trừu tượng (udgrahana), biểu hiện rõ ràng (parichinna) như màu xanh và vàng, dài hay ngắn, đực hay cái, bạn hay thù, hạnh phúc hay bất hạnh - tất cả đều được gộp lại dưới đề mục ý niệm (saṃjñā), khác hẳn với vijñāna = nhận biết thuần túy.^[17]

Thuyết của Stcherbatsky được sự ủng hộ của các học giả khác như E. R. Sarathchandra, người đã đề nghị rằng khi chữ viññāna được ‘áp dụng vào trong nguyên tắc nhận thức, nó không có nghĩa là nhận thức đầy đủ, mà chỉ là nhận biết đơn thuần, một loại tri giác không có phán đoán nhận xét xảy ra trước khi đối tượng được hoàn toàn nhận biết đến.’^[18] Viện dẫn ý nghĩa từ Vibhaṅgātthakatha, Jayatilleke cũng đồng ý là nhận thức chỉ có nghĩa là nhận biết do nhìn thấy.^[19]

Lập luận đặt mối tương quan giữa viññāna với các nhận thức đơn thuần không chứa một nội dung nào hình như không thống nhất với một số đoạn trong tạng Pāli, bởi vì Majjhimanikāya chỉ rõ rằng nhiệm vụ của viññāna là ‘nhận biết’ cái gì dễ chịu, khó chịu hay không dễ chịu cũng chẳng khó chịu.^[20] Như Stcherbatsky và Sarath-chandra đã đề nghị, nếu viññāna là nhận thức đơn thuần không hàm chứa một nội dung nào thì viññāna không thể nào ‘nhận biết’ được cái gì dễ chịu, khó chịu hay không dễ chịu cũng chẳng khó chịu. Điều này chỉ có thể được nếu sự dễ chịu... mà tâm ý nhận biết ra đã có sẵn trong đối tượng được tiếp cận tới (dù đó có là nhận thức hay chỉ là hình thức biểu hiện bên ngoài). Tuy thế, nếu sự dễ chịu có sẵn trong đối tượng, thì không tìm ra được khác biệt nào giữa viññāna và vedanā, vốn cũng được nói tới là dễ chịu, khó chịu hay không dễ chịu cũng chẳng khó chịu.

Tạng Pāli giải thích về viññāna có khác đi. Như Sarathchandra đã đề cập tới, ‘trong các kinh điển nguyên thủy, viññāna hầu như đồng nghĩa với saññā.’^[21] Một trong các đoạn chứng dẫn trong kinh tạng tán thành lập luận này là viññāna được gọi như thế vì nó nhận ra vị chua, vị đắng, acid và ngọt, mặn và vô vị.^[22] Hãy nhớ lại định nghĩa của ta về saññā (xem đoạn 2 Ch. 4, Saññākkhandha), sự nhận biết về màu sắc như màu xanh, đỏ và vàng có thể được nói rộng ra để nhận biết về âm thanh như tiếng sáo, trông hay kèn, hay nhận biết về vị chua, đắng, ngọt và cứ thế. Vậy thì, theo lối giải thích này, viññāna hình như là một với saññā.

Những lời giải thích khác nhau về viññāna đã làm bối rối các học giả nào cố xác định ý nghĩa của danh từ này. Nghĩa tổng quát của viññāna là nhận thức đơn thuần hay chỉ là sự chú ý, nhưng điều còn mơ hồ là có phải nhận thức hay chú ý này thuộc về đối tượng thuần túy vốn không thuộc một ý niệm phạm trù nào, hay thuộc về cái gì dễ chịu, khó chịu hay trung tính, hay thuộc về bất cứ ý niệm nào. Bằng cách xét về ba định nghĩa khả hữu về viññāna, ta nhận thấy rằng (1) các đối tượng thuần túy có quan hệ đến định nghĩa của ta về vật thể thứ yếu hay xúc chạm (xem trang 58 và sau đó), (2) cái gì dễ chịu, khó chịu hay trung tính có thể có tương quan với giải thích của ta về vedanā, và (3) sự phân loại này phù hợp với sự cắt nghĩa của ta về saññā. Tôi cảm thấy rằng nếu chỉ gán cho viññāna một trong ba chức năng thôi thì đó là điều sai lầm. Viññāna có thể được áp dụng với xúc chạm, vedanā và saññā. Có thể làm sáng tỏ ý nghĩa ‘huyền bí’ về viññāna nếu nhìn nó như một chức năng được áp dụng trong khắp hiện tượng vật thể và tâm thức. Viññāna có lẽ là một khả năng cần có để nhận biết về một đối tượng thuần túy, về cảm giác cũng như về khái niệm hóa; nó không độc lập với ba tập hợp này. Bởi vì không có một tập hợp nào có khả năng ‘tự biết’, chỉ có viññāna có thể được coi là thi hành nhiệm vụ nhận biết hay chú ý.

Trong phần thảo luận của về xúc chạm (trang 58 và những trang sau đó), ta đã thấy rằng để nhận ra một kích tố khơi động, cần có mặt đủ ba yếu tố. Phải có một đối tượng giác quan (visaya), một giác quan (indriya) và sự chú ý hay nhận thức (viññāna). Tuy nhiên, điều này ngụ ý rằng chính viññāna tự nó hiện hữu trước khi có kích tố khơi động và nhận thức độc lập với kích tố. Viññāna là nhận thức thuần túy hay chú ý đơn thuần không cứ phải là nhận biết về hay chú ý đến cái gì mới có mặt.

Như Jayatilleke^[23] đã chỉ rõ, một khía cạnh khác nữa của viññāna là nó tương tự với tuệ (paññā). Kinh Mahāvedallasutta^[24] đặt liên hệ tuệ với viññāna vì tuệ mang tính nhận biết, nhưng trong trường hợp này,

các đối tượng nhận biết tới thuộc về bốn Chân Lý. Tuy nhiên cũng kinh đó đề cập đến sự khác biệt giữa hai danh từ này: ‘trong khi viññāna cần được hiểu kỹ lưỡng, tuệ cần được phát triển’.^[25] Như Jayatilleke đã kết luận, tập hợp thứ năm này ‘hình như là danh từ chung cho sự ‘nhận biết’, trong khi paññā hoặc nhiều hoặc ít giới hạn trong ‘nhận biết’ về chân lý.^[26] Vì thế, khi tôi <Boisvert> dịch viññāna là ‘nhận thức’, điều cốt tủy cần nhớ là dù nhiệm vụ của cái ta gọi là ‘nhận thức’ chỉ là nhận biết đơn thuần, cái được nhận biết tới chỉ là những đối tượng thuần túy (rūpa), những đối tượng đầy ắp những hàm chứa về cảm giác dễ chịu, khó chịu hay không dễ chịu cũng chẳng khó chịu (vedanā) hay những nhận thức tạo ra từ hoạt động của saññā về dữ kiện giác quan.

Cuối cùng, ‘nhận thức’ sẽ không xuất hiện nếu thiếu hai điều kiện. Như Majjhimanikāya đã nói:

Chỉ khi nào giác quan còn nguyên vẹn (mắt, tai, lưỡi, mũi, thân và ý), đối tượng tương ứng (vật thể, âm thanh, hương vị, mùi vị, xúc chạm, ý) đi vào vùng ảnh hưởng của giác quan ấy và gặp thức, lúc đó thức liên hệ đến giác quan ấy mới biểu hiện.^[27]

Chính từ đoạn Pāli này, theo Jayatilleke hiểu là có ba điều kiện: ngoài hai điều kiện ta đã đề cập tới, ông ta thêm vào ‘hành vi chú ý phù hợp trên một phần của tâm thức’ mà ông coi là tương đương của chữ tajjo samannāhāro hoti.^[28] Lời giải thích của ông ta bác bỏ hết tất cả chú dẫn tìm thấy trong kinh điển vốn chỉ đề cập tới hai điều kiện, đó là cửa giác quan và đối tượng giác quan tương ứng.^[29] Hơn thế nữa, trong khi quyển Pāli Text Society Dictionary giải thích chữ samannāhāro là ‘mang lại với nhau’, Jayatilleke nói rộng nghĩa chữ này tới ‘hành vi chú ý phù hợp’. Cho dù phần dịch chữ samannāhāro sang tiếng Anh của ông ta đúng, cái tâm áp dụng ‘chú ý’ này là gì? Ngoài năm tập hợp này, không có thực thể nào tạo thành cá thể cả, và nhờ sự thảo luận có hệ thống của chúng ta về khandha, ta đã biết rằng rūpa, vedanā, saññā hay saṅkhāra không có tập hợp nào chịu trách nhiệm cho bất cứ cái gì tựa tựa như ‘chú ý’. Thực ra, hình như ‘chú ý’ chính là nhiệm vụ của viññāna.

Viññāna và Mano

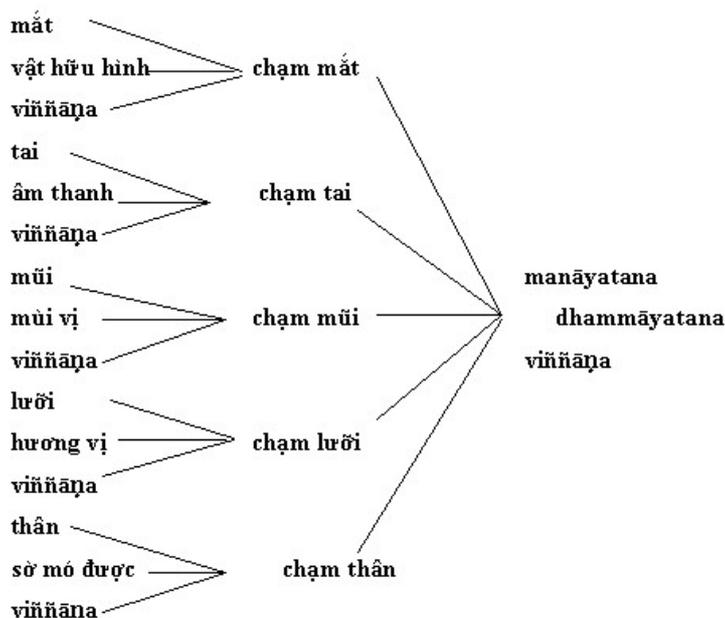
Nhiều đoạn trong kinh tạng và chú giải coi viññāna và mano tương đương nhau. Ví dụ, kinh Brahmajālasutta và Visuddhimagga chỉ rõ rằng cả citta lẫn mano là hai chữ đồng nghĩa với viññāna.^[30] Tỳ kheo Nārada nói trong phần giới thiệu bản dịch cuốn Abhidhammasaṅgaha của mình ‘citta, ceta, cittuppāda, nāma, mana, viññāna đều được dùng là những chữ đồng nghĩa nhau trong Abhidhamma. Vậy thì, từ gốc độ Abhidhamma mà nói, chả có gì khác biệt giữa tâm và thức cả.^[31] Tuy nhiên, tôi có khuynh hướng muốn nói rằng trong kinh điển, hoặc nhiều hoặc ít những chữ này được dùng đồng nghĩa nhau, và chỉ trong tạng luận và chú giải, các sự khác biệt giữa những danh từ này mới trở nên quan trọng hơn. Nhưng phải nhìn nhận rằng ngay trong sutta, sự khác biệt rõ ràng giữa các danh từ này đã được đưa ra.^[32]

Vì ý niệm mano được bàn luận rồi (xem trang 48), ở đây tôi sẽ chỉ nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa giác quan gọi là ‘ý’ (mano) và thức (viññāna). Trong phần bàn về ‘vật thể thứ yếu’, ta đã thấy rằng nói chung, vật thể tạo ra sáu đối tượng giác quan: xúc (phoṭṭhabbāya-tana), âm thanh (saddāyatana), vị (rāsāyatana), mùi (gandhāyatana), vật có thể thấy được (rūpāyatana) và ý nghĩ (dhammāyatana). Cũng có sáu giác quan cho phép ta nhận biết sáu đối tượng ấy: thân thể (kāyāyatana), tai (sotāyatana), lưỡi (jivhāyatana), mũi (gandhāya-tana), mắt (cakkhāyatana), và ý (manāyatana). Tuy nhiên, ta đã thấy rằng nhận thức như thể chỉ có thể có được khi có sự tiếp xúc giữa đối tượng giác quan, giác quan, thức tương ứng với giác quan ấy (viññāna). Tự một mình manāyatana thôi, không có sự vận hành của (viññāna), không thể tạo ra nhận thức. Giống như năm giác quan kia, manāyatana phụ thuộc vào viññāna để mang sự chú ý về đối tượng đến cho chủ thể nhận thức. Manāyatana chỉ là một giác quan không thể vận hành nếu thiếu viññāna. Tuy vậy, có điểm khác biệt đáng kể giữa manāyatana và các giác quan khác: trong khi các giác quan kia chỉ có thể nhận biết được đối tượng riêng của chúng, manāyatana chỉ nhận biết được các đối tượng tâm ý (dhammāyatana) - nhưng chính những ý tưởng này được tạo ra do tiếp xúc giữa các đối tượng giác quan và các cửa giác quan tương ứng. Như Kalupahana đã làm sáng tỏ điểm này:

Thực ra, nhiệm vụ của nó [*mano*] là giúp cho việc đem lại đập mạnh do các giác quan khác tạo ra, như thế, tạo ra một hình thức ‘gợi nhớ’ lại. Vì thế, mano có ‘ý niệm’ (dhammā) làm đối tượng cho nó, và những đối tượng này được coi là thay thế cho đối tượng nhận biết qua các giác quan khác... Trong khi mano đang thi hành chức năng đặc biệt này, thức (viññāna) tiếp tục luân chuyển không bị gián đoạn theo giòng vốn được tất cả các giác quan kể cả *mano* nuôi dưỡng.^[33]

Phẩm Unṇābho Brāhmaṇo trong Saṃyuttanikāya có giải thích về nhiệm vụ của mano. Theo kinh này, mỗi giác quan có một phạm vi và giới hạn riêng, không hoán thế được. Nói cách khác, mắt không thể nhận biết được mùi vị. Nhưng mano là chung cho tất cả vì nó có thể tác dụng qua lại với tất cả các giác quan khác.^[34] Bản kinh ấy không ngụ ý rằng mano có thể nhận biết ra được mùi vị, hình thể, vân vân... nhưng chỉ muốn nói rằng nó có thể nhận biết được ý niệm (dhamma) rút ra từ đối tượng do một trong năm cửa giác quan đầu tiên biết được. Bảng 8 sẽ làm sáng tỏ sự khác biệt giữa manāyatana và viññāna. Bảng này cho thấy rằng mano có một nhiệm vụ đặc biệt khác hẳn với nhiệm vụ của các giác quan khác: mano có khả năng quan sát lãnh vực (mōcara) của các giác quan khác. Chữ ‘lãnh vực’ không dùng để chỉ cho đối tượng giác quan không thôi, mà còn muốn nói đến sự tiếp xúc thực sự đã diễn ra giữa đối tượng, cửa giác quan, và viññāna tương ứng. Đối tượng giác quan như thể chỉ là một đối tượng tiềm ẩn của nhận thức, và một khi nó không được giác quan và thức nhận biết được, nó không thể trở thành đối tượng của mano. Một khi xúc chạm diễn ra, đối tượng khởi lên. Đối tượng này có thể thuộc mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Lúc cơ hội đến, đối tượng ấy trở thành đối tượng tiềm ẩn của mano, tiềm ẩn theo nghĩa không phải tất cả đối tượng tiếp xúc với cả mano và viññāna. Tuy nhiên, khi đối tượng ấy tiếp xúc với cả hai giác quan này, nó được gọi đích xác là dhammāyatana vì nó trở thành đối tượng trực tiếp của mano.

Mano và viññāṇa



Tuy nhiên, sự khác biệt chính giữa viññāṇa và mano được tỳ kheo Ñāṇamoli tóm tắt như sau:

Viññāṇa (được dịch là ‘thức’), nói lỏng lẻo, đồng nghĩa với mano và citta không hơn không kém; nói cho chính xác, cùng với cảm nghiệm [vedanā], nhận thức [saññā] hay tạo tác tâm ý [sañkhāra], nó là sự nhận biết thuần. Mano (được dịch là ‘ý’), khi được dùng chính xác, thuộc về căn cứ thứ sáu cho sự tiếp xúc bên trong (nội căn xứ).^[35]

Mano thường được dùng là chữ đồng nghĩa cho viññāṇa và citta,^[36] nhưng có thể hai chữ này có ngụ ý sự khác biệt tế nhị, tinh tế về nghĩa. Nói chung, viññāṇa thường liên kết với nhận biết giác quan, trong khi đó, mano thường muốn nói tới hoạt động tâm trí do sự xúc chạm của đối tượng tâm ý và viññāṇa^[37] kích thích sanh khởi - một chức năng tương tự với chức năng của *manas* trong học thuyết của Nyāya, cho rằng nó là ‘phương tiện qua đó các đối tượng giác quan ảnh hưởng đến bản ngã.’^[38]

Viññāṇa là Tái Sanh Thức và Thức Lúc Gần Chết (Cận Tử Thức)

Trong truyền thống giáo dục Phật học viện sau này, viññāṇa thường được giải thích hoặc là tái sanh thức (paṭisandhiviññāṇa) hay cận tử thức (cuticitta) - nói gần với nghĩa đen hơn, là thức ‘tử biệt’.^[39] Cận tử thức đại diện cho thức cuối cùng của một đời người, trong khi tái sanh thức có đặc tính của thức đầu đời một sanh linh. Đây là yếu tố khơi trào giòng tâm thức mang đặc tính của một kiếp đời và hoàn toàn do saṅkhāras và kamma của các kiếp trước qui định điều kiện. Như tỳ kheo Nārada giải thích: ‘Tùy theo các hành vi tạo nghiệp [sañkhāra] trong quá khứ, kết sanh thức hay tái sanh thức khởi lên trong lần sanh kế sau. Nó được gọi thế vì nó nối kết quá khứ với hiện tại, và là thức tiên khởi mà người ta trải qua vào giây phút thụ thai.^[40] Ý niệm về tái sanh thức có thể gây ngộ nhận; nó không phải là một thực thể luân chuyển từ thân này sang thân khác. Như tôn giả Nāgasena đã giải thích cho vua Milinda rằng cái luân chuyển từ kiếp đời này sang kiếp đời khác không phải là một cũng không phải là khác.^[41] Trong Visuddhimagga, Buddhaghosa đã giải thích rất rõ ràng sự luân chuyển này:

Nhưng cần hiểu rằng, nó [viññāṇa] đã không tới đây từ lần trở thành (kiếp đời) trước đó, cũng không biểu hiện ra nếu không có kamma, tạo tác, thúc đẩy, khu vực đối tượng... làm nhân. Và thức này giống như âm vang, ánh sáng, dấu in, hình trong gương ở chỗ nó đã không đến đây từ sự trở thành trước đó và nó khởi lên do có nhân trong những kiếp đời quá khứ. Vì giống như âm vang, ánh sáng, dấu in, bóng hình... có âm thanh... riêng của chúng làm nhân và đi vào hiện hữu mà không đi nơi nào khác, thức này cũng như thế.^[42]

Các cuticitta và paṭisandhiviññāṇa tuần tự là cận tử thức và tái sanh thức. Tuy thế, ý nghĩa của chúng không bị giới hạn trong hai loại thức này, vì nói chung, viññāṇa cũng chịu ba đặc tính của cuộc sống chi phối. Trong từng khoảnh khắc, mỗi thức không ngớt khởi lên và diệt đi, nhường chỗ cho thức mới. Như vậy mỗi thức phải có phẩm tính của cả hai: tái sanh thức - có nghĩa là nó khởi lên từ thức trước, và cận tử thức - có nghĩa là tái sanh thức ấy đã khởi lên sẽ phải chết. Phẩm tính của viññāṇa sau này (vốn trở thành cận tử thức vào giây phút chết) sẽ khiến cho tái sanh thức mới khởi lên. Sanh, tử và tái sanh không những chỉ xảy ra vào lúc đầu đời và cuối đời của một người. Từ quan điểm vũ trụ vi tiểu, chu kỳ này tự lặp lại vào mỗi khoảnh khắc và vào mỗi lần một thức mới khởi lên.

Mối tương quan giữa Viññāṇa và Paṭiccasamuppāda

Như bốn tập hợp trước, viññāṇa giữ địa vị riêng biệt trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc. Là khoen thứ ba trong paṭīcasamuppāda, đứng trước tâm vật thể, sáu cửa giác quan và xúc; hai khoen sau là một phần của rūpakkhanda. Ở chương tới, tôi giải thích tại sao viññāṇa, yếu tố đứng hàng thứ năm trong các tập hợp lại đứng trước cả các tập hợp khác trong paṭīcasamuppāda. Ở đây tôi chỉ giải thích nhiệm vụ của viññāṇa trong paṭīcasamuppāda và nói mối liên hệ của nó với viññāṇakkhandha.

Ta phải ghi chú rằng sự giải thích về kết sanh-viññāṇa thường bị giới hạn vào thức đầu tiên nhập vào tử cung của mẹ,^[43] vốn là tái sanh thức. Theo sự hiểu biết của tôi, không tìm thấy câu nào như thế trong kinh cả. Tuy vậy, trong các tác phẩm sau này, ta thấy rằng viññāṇa-nói kết không những liên kết với 19 loại tái sanh thức^[44] mà còn liên kết với các loại tâm khác có thể sanh từ thức ‘nguyên thủy’ này. Ví dụ, quyền Vibhaṅga định nghĩa kết sanh-viññāṇa là citta, mano, viññāṇa, mano-viññāṇadhātu, là căn xứ của ý (manāyatana), giác quan tạo ảnh hưởng của ý (manindriya), và chính là viññāṇakkhandha.^[45] Vì thế, khoen thứ ba của paṭīcasamuppāda này bao gồm toàn thể viññāṇa-kkhandha, chứ không chỉ paṭisandhiviññāṇa.

Chúng ta đã thấy trong chương này chữ viññāṇa được dịch khác nhau. Một số học giả cho rằng nó có nghĩa ‘nhận biết đơn thuần’, số khác cho nó là cái ‘biết tinh thuần’, còn số khác cho là ‘nhận biết cái gì dễ chịu, khó chịu hay chẳng dễ chịu, cũng không khó chịu’. Tuy nhiên, không có giải thích nào hoàn toàn chính xác, vì viññāṇa chịu trách nhiệm cho sự nhận biết về tất cả những điều trên. Vậy thì ta định nghĩa danh từ này chỉ là nhận biết dù sự nhận biết ấy có thuộc về rūpa, vedanā hay saññā. Ta cũng thấy sự khác biệt giữa mano - một trong sáu giác quan - và viññāṇa. Cả hai đều cần thiết cho nhận biết về ý hay ý niệm (dhamma), nhưng chỉ có viññāṇa cần cho sự nhận hiểu về đối tượng kích thích từ bất kỳ giác quan nào trong năm giác quan kia. Cuối cùng, ta đã lập mối tương quan giữa viññāṇa khoen thứ ba của paṭīcasamuppāda với viññāṇakkhandha. Sau khi bàn xong nhiệm vụ của từng tập hợp, giờ ta sang phần bàn về mối liên hệ hỗ tương giữa các tập hợp này.

-----*

[1] Chayime āvuso viññāṇakāyā: cakkhuvīññāṇam sotavīññāṇam ghānavīññāṇam jivhāvīññāṇam kāyavīññāṇam manovīññāṇam (M. i, 53; 259; iii, 216, 281).

[2] Vijānāti vijānāti kho āvuso, tasmā viññāṇan ti vuccatīti (M. i, 292)

[3] Sutavā ariyasāvako... na rūpaṃ attato samanupassati... na vedanāṃ... na saññāṃ... na saṅkhāre... na viññāṇaṃ attato samanupassati, na viññāṇa-vantaṃ attānaṃ, na attani viññāṇaṃ na viññāṇasmim attānaṃ. (M. i, 300).

[4] Tam kim maññatha bhikkhave. Viññāṇaṃ niccam va aniccaṃ vā ti? Aniccaṃ, bhante. (M. i, 138 và S. iv. 67-68).

[5] Yo bhikkhave evaṃ vadēyya: aham aññatra rūpā aññatra vedanāya aññatra saññāya aññatra sakkhārehi viññāṇassa āgatiṃ vā gatiṃ vā cutiṃ vā upapattiṃ vā vuddhiṃ vā virūhiṃ vā vepullaṃ vā paññāpessāmi ti n’etaṃ ṭhānaṃ vijjati (S. iii, 53).

[6] C.A.F. Rhys Davids, trans. *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pāli Literature* (London: Luzac, 1924), p.22.

[7] S. iii, 124; S. i, 121.

[8] Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, trang 22.

[9] S. ii, 94; iv, 67; D. i, 21.

[10] M. i, 300.

[11] Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, trang 22.

[12] Điện thư Richard Hayes gửi ngày 12 tháng 3 năm 1992.

[13] Lilian Silburn, *Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l’Inde* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955), trang 207-208.

[14] William James, *Essays in Radical Empiricism* (London: Longmans, Grēns, 1912), trang 4.

[15] Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, trang 13.

[16] Ibid., trang 16. <Xin đọc thêm Stcherbatsky, *Buddhist Logic* Vol. ii, phần giải thích về kalpanā, trang 18 chẳng hạn>

[17] Ibid., trang 16.

[18] Sarathchandra, *Buddhist Theory of Perception*, trang 4.

[19] Cakkhuvīññāṇaṃ pan’ ettha dassanamattam viññāṇa eva hoti (Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, trang 436).

- [20] Kiñ ca vijānāti: sukhan ti pi vijānāti, dukkhan ti pi vijānāti, adukkhamā-sukhan ti pi vijānāti (M. i, 292; M. iii, 242)
- [21] Sarathchandra, *Buddhist Theory of Perception*, trang 16.
- [22] Kiñca bhikkhave viññāṇaṃ vadetha. Vijānātīti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati. Kiñca vijānāti. Ambilam pi vijānāti. Tittakam pi vijānāti. Kaṭukam pi vijānāti madhukam pi vijānāti. Khārikam pi vijānāti. Akhārikam pi vijānāti. Loṇakam pi vijānāti. Aloṇakam pi vijānāti. Vijānātīti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati (S. iii, 87).
- [23] Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, trang 434.
- [24] M. i, 292.
- [25] Paññā bhāvetabbā viññāṇaṃ pariññeyyaṃ, idaṃ nesaṃ nānākaraṇaṃ (M. i, 293).
- [26] Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, trang 435.
- [27] Yato ca kho āvuso ajjhattikañ c’eva cakkhum aparibhinnaṃ hoti bāhirā ca rūpā āpāthaṃ āgacchanti tājjo ca samannāhāro hoti, evaṃ tājassa viññāṇa-bhāgassa pātubhāvo hoti (M. i, 190).
- [28] Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, trang 435.
- [29] Cakkuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvijñāṇaṃ (S. iv, 86; M. i, 259).
- [30] Cittan ti va mano ti va viññāṇaṃ ti (D. i, 21). Viññāṇaṃ cittaṃ, mano ti atthato ekaṃ (Vsm. 452).
- [31] Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, trang 9.
- [32] Đề nghiên cứu thêm chi tiết sự khác biệt giữa mano, viññāṇa và các ý niệm Pāli và Sanskrit thường được dịch là ‘thức’ hay ‘tâm’, xin tham khảo quyển *Philosophy and Psychology in the Abhidhamma* của Herbert V. Guenther (Delhi: Motilal Banarsidass, 1974) trang 15-49.
- [33] Kalupahana, *Principles of Buddhist Psychology*, trang 30.
- [34] Pañcimāni brāhmaṇa indriyāni nānāvisayāni nānāgocarāni na aññāmaññ-assa gocaravisayaṃ paccanubhonti. Katamāni pañca? Cakkhundriyaṃ pe... Kāyindriyaṃ. Imesaṃ kho brāhmaṇa pañcanam indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññāmaññassa gocaravisayaṃ paccanubhotānaṃ mano paṭisaraṇaṃ mano ca nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhotī ti (S. v, 218).
- [35] Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 507, chú thích 35.
- [36] Chẳng hạn như trong S. ii, 94: cittaṃ iti pi mano iti pi.
- [37] Hãy trở lại phần bàn về mano (Các Yếu Tố Vật Thể Phụ, đoạn cuối cùng, Ch. 2).
- [38] Apte, *The Practical Sanskrit English Dictionary*, trang 1233.
- [39] Chữ citta đã được dùng thay cho chữ viññāṇa trong cuticitta. Tuy nhiên, trong đoạn văn này, cả hai danh từ đồng nghĩa nhau. Về phần dùng không phân biệt hai danh từ này, đọc Viññāṇa và Mano (cả 4 đoạn dưới đề mục này) Ch. 6, đặc biệt là chú thích 30.
- [40] Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, trang 42.
- [41] Na ca so na ca añño (Mil. 40).
- [42] Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, trang 639.<XVĪ, 164-166>
- [43] Đọc Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 121-22.
- [44] Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, trang 361. Mười chín loại tâm này được được tá trong Abhidhammasaṅgaha của Anuruddha (ed. T. W. S. Rhys Davids, Journal of the P. T. S. [1884]: 21-23).
- [45] Tattha katamaṃ saṅkhārappaccayā viññāṇaṃ? Yaṃ cittaṃ mano māsaṃ hadayaṃ paṇḍaraṃ mano manāyatanāṃ manindriyaṃ viññāṇaṃ viññāṇakkhandho tājjaṃ manoviññāṇadhātu: idaṃ vuccati saṅkhārappaccayā viññāṇaṃ (Vbh. 144).

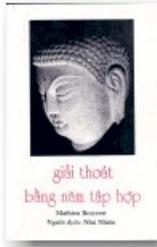
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [YU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Chương 7

Mối tương quan giữa các tập hợp

Trong những chương trước, ta bàn về mỗi tập hợp mà không lập chi tiết mối liên hệ hỗ trợ giữa các tập hợp này. Tuy nhiên, chỉ hiểu nghĩa bề ngoài của các tập hợp này thôi sẽ cho ta hiểu hời hợt tâm lý học Phật Giáo. Lỗi hiểu biết cho rằng rūpa tương đương với sáu cửa giác quan và nhận biết đơn thuần, vedanā với cảm giác, saññā với sự nhận biết, saṅkhāra với bất cứ hành vi nào tạo ra kết quả, viññāna với thức đều quên không giải thích gì tới sự vận hành của tâm hay tới con đường đưa đến thoát khổ. Mặt khác, hiểu biết về mối tương quan giữa các tập hợp này sẽ làm tăng hiểu biết của chúng ta về tâm lý học Phật Giáo.

Cho tới đây, thứ tự năm tập hợp liệt kê theo kinh tạng đã được trình bày. Theo hiểu biết của tôi, kinh tạng không đưa ra một thứ tự nào khác.^[1] Bất hạnh thay, ngoài thứ tự năm tập hợp đưa ra từ trước tới giờ, không phong phanh một manh mối nào nói về mối tương quan giữa các tập hợp này trong kinh tạng. Vì thế ta phải suy luận tiến trình vận hành của chúng từ các thuyết cốt tủy của đạo Phật. Tôi sẽ luận định rằng nhiệm vụ của mỗi tập hợp, theo thứ tự của nó, có thể liên hệ trực tiếp đến thuyết paṭiccasamuppāda - đặc biệt là tám khoen ở giữa. Ba tập hợp -saṅkhāra, viññāna, và vedanā- cũng như toàn thể hiện tượng tâm-vật lý được gọi là nāmarūpa, đều bao gồm cả trong thuyết paṭiccasamuppāda, chỉ rõ mối liên hệ mật thiết giữa thuyết này và năm tập hợp. Trong chương này, tôi chỉ đưa ra ‘vấn đề thứ tự’ vốn tự nó biểu lộ ra khi thử lập mối tương quan giữa năm tập hợp và tám khoen giữa của paṭiccasamuppāda. Hai là, tôi sẽ xét từng khoen một trong tám khoen giữa của paṭiccasamuppāda và chỉ ra năm tập hợp nào có thể có liên hệ với các khoen ấy. Sự tìm hiểu này sẽ chứng tỏ rằng ngoại trừ saññā ra, các tập hợp có vai trò rõ ràng trong tám khoen giữa này. Ba là, tôi sẽ dẫn chứng, tuy ngụ ý, nhưng cốt yếu, là có sự hiện hữu của saññā giữa hai khoen vedanā và tañhā. Sau hết, tôi sẽ giải thích ngắn gọn sự vận hành của năm tập hợp này trong thiên quán thực tánh (vipassana).

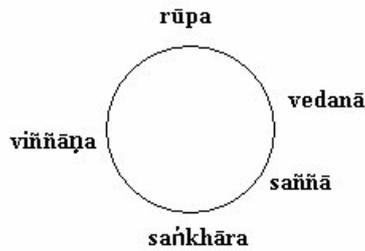
Vị trí của Viññāna trong sự liệt kê Pañcakkhandhā

Theo sự liệt kê về pañcakkhandhā từ trước đến giờ, viññāna xuất hiện sau cùng. Điều này gây bối rối, vì làm sao nhiệm vụ của rūpa, vedanā saññā và saṅkhāra có thể được hoàn thành nếu không có thức ở đây để nhận biết và tiếp xúc với thế giới bên ngoài? Điều này ngụ ý rằng nếu chỉ có ‘thuần nhận biết’, cảm giác, hay cho đến ‘sự nhận ra dữ kiện giác quan’ mà viññāna không hay biết gì cả là điều không thể được. Trong toàn thể kinh tạng, điều hiểu kỳ này giống như tại sao, trong các tập hợp, viññāna được liệt kê là yếu tố sau cùng. Tuy nhiên, tôi tin là có sự giải thích rất đơn giản.

Ý niệm về tái tiến hóa, được nói tới trong thuyết tái sanh, là yếu tủy của đạo Phật. Theo thuyết này, sau cái sanh, chết là hậu quả tự nhiên và không thể nào tránh được, và có cái sanh khác theo sau không muốn cũng không được - dĩ nhiên là ngoại trừ người đã thoát ra khỏi chu kỳ saṃsāra bằng cách trở thành arahant. Trong Phật Giáo, khi đề cập tới các nhóm như năm lực (bala) và tám chánh đạo - yếu tố sau cùng biến hóa và trở lại qui định điều kiện hay cùng cố yếu tố thứ nhất. Tuy nhiên, các học giả tranh luận là có phải các yếu tố khác nhau này được giải thích theo thứ tự hay theo chu kỳ.^[2] Tôi không có chủ ý chứng minh rằng quan điểm theo chu kỳ hiển nhiên vận hành bên trong năm lực hay bên trong tám chánh đạo. Khảo hướng như thế có thể hợp lý, nhưng lập nó lên đòi hỏi sự nghiên cứu thật đầy đủ. Hơn nữa, dù năm lực hay tám chánh đạo có thể được tiếp cận từ quan điểm theo chu kỳ không cần thiết cho bài nghiên cứu này, vì kinh điển chỉ rõ ràng là năm tập hợp chắc chắn chịu ảnh hưởng của quan điểm này. Vì thế điều này ngụ ý rằng, yếu tố sau cùng của năm tập hợp cũng sẽ trở thành yếu tố thứ nhất, vì viññāna tiến hóa từ vị trí cuối cùng để trở thành thứ nhất của nhóm các tập hợp (xem bảng 9).

Bảng 9

Bánh xe tập hợp



Thuyết này được paṭiccasamuppāda hỗ trợ, trong đó viññāṇa được đặt trước khoen tâm vật thể. Năm tập hợp tự chúng tạo nên ý niệm căn bản về tâm vật thể. Vì tập hợp cuối cùng là viññāṇa, tập hợp thức này sẽ sanh ra một bộ các tập hợp mới cho đến khi nào người ta bứt đứt được chuỗi saṃsāra. Điều mà thức ‘phát sanh ra’ tâm và vật thể nhân mạnh khía cạnh chu kỳ của năm tập hợp. Thuyết này được các đoạn kinh trong hai bộ kinh chính hỗ trợ. Đoạn kinh đầu tiên trong Saṃyuttanikāya, Sāriputta được Phật gọi là tạng thống Dhamma (Dhammasenapatti)[3] - giải thích cho Mahākoṭṭhika rằng tâm và vật do viññāṇa qui định và cũng chính viññāṇa ấy do tâm và vật qui định.[4] Đoạn kinh thứ hai từ Dīghanikāya, nói đến bỏ tất Vipassī hồi tưởng lại đến bản chất của thức và của tâm-vật thể. Kết quả cũng giống như của Sāriputta: viññāṇa qui định tâm-vật và ngược lại.[5] Điều này chỉ rõ là viññāṇa có thể được coi như là tập hợp cuối cùng như đã được liệt kê trong pañcakkhandhā, hay là tập hợp thứ nhất vì viññāṇa cần cho bốn tập hợp kia sanh khởi. Sau khi chỉ rằng viññāṇa có thể được coi là tập hợp thứ nhất hay cuối cùng của pañcakkhandhā, ta bắt đầu thực sự phân tích paṭiccasamuppāda.

Tương quan giữa Bốn tập hợp và Paṭiccasamuppāda

Trong bảng 10, mười hai khoen trong chuỗi sanh khởi do tùy thuộc được chia thành ba loại cổ điển - quá khứ, hiện tại, tương lai. Mỗi loại đại diện cho phương tiện giải thích ý niệm và tâm-vật thể khi được quan sát theo nghĩa rộng nhất, kể cả năm tập hợp.[6] Vì mục đích của sách này, tôi chỉ giới hạn sự phân tích vào loại thứ hai, nơi năm tập hợp hiện hữu rõ nhất và tôi sẽ chứng minh rằng năm tập hợp hiện hữu trong tám khoen này. Tám yếu tố nối liền nhau trong loại thứ hai này có thể được coi là nói khác đi hay giải thích chi tiết hơn tiến trình tâm vật do chính tâm vật vận hành.

Bảng 10

Paṭiccasamuppāda nhìn theo khía cạnh Tâm và Vật Thể

Tâm và Vật Thể	1. Avijjā (Vô minh) 2. Saṅkhāra (Hành vi tạo nghiệp)	Quá khứ
Tâm và Vật Thể	3. Viññāṇa (Thức) 4. Nāmarūpa (Tâm thức và vật thể) 5. Saḷāyatanā (Sáu cửa giác quan) 6. Phassa (Tiếp xúc) 7. Vedanā (Cảm giác) 8. Tanhā (Khao khát) 9. Upādāna (Bám níu) 10. Bhava (Trở thành)	Hiện tại
Tâm và Vật Thể	11. Jāti (Sanh; tái sanh) 12. Jaramaraṇa (Già, chết)	Tương Lai

Khoen đầu tiên được kể trong nhóm giữa của paṭiccasamuppāda là viññāṇa. Trong khi viññāṇa là yếu tố cuối cùng của pañcakkhandhā, nó có thể được coi là yếu tố thứ nhất. Theo lối giải thích cổ về paṭiccasamuppāda, là một yếu tố của chuỗi này, thức không là gì khác ngoài tái sanh thức.[7] Nhưng như ta đã thấy vào giây khắc sanh khởi, mỗi thức là tái sanh thức, và ở giây khắc tử diệt, mỗi thức là cận tử thức. Tuy nhiên, ngay khi thức khởi lên, tâm và vật thể sanh ra.[8]

Nhiều đoạn kinh khác giải thích khoen thứ hai của nhóm giữa, tâm-vật thể (nāmarūpa) là cái gì gồm cả năm tập hợp. Danh từ nāmarūpa tự nó đã được dùng trong các hệ thống triết học thời tiền Phật. Như Sarathchandra đã chỉ rõ:

Mượn từ văn học thời tiền Upanishad, chữ nāmarūpa có hai nghĩa. Như Upanishad, một đề chỉ con người thực nghiệm, là con người chỉ biết được thực tại tương đối. Nhưng đôi khi nó là danh từ hàm xúc bao gồm toàn thể thể giới hiện tượng gồm có tâm thức và vật chất.[9]

Đạo Phật cũng quy hai nghĩa ấy vào danh từ này. Tuy nhiên, theo tinh thần của paṭiccasamuppāda nghĩa của chữ này giới hạn trong cơ cấu tâm-vật của cá nhân. Các tác giả cuốn Pāli English Dictionary[10] ghi là bản chú giải về Dhammapada có nói rằng bốn tập hợp tâm cộng với tập hợp vật thể tạo thành tâm và vật.[11] Trong toàn văn hệ Pāli,[12] có rất nhiều đoạn văn đồng ý nhận định này. Nhưng lạ thay, ta cũng nhiều lần tìm thấy mâu thuẫn rõ ràng về định nghĩa tâm và vật. Nhận định này được Étienne Lamotte cho rằng: ‘nói là tâm [nāma], nó muốn ngụ ý rằng ba tập hợp tâm mà không có vijñāna’.[13] Cho dù vật thể luôn mang đặc tính của rūpakkhandha, tâm (nāma) trong một số đoạn kinh, chỉ được định nghĩa theo ba tập hợp - vedanā, saññā và saṅkhāra - thay vì bốn.[14] Giải thích này loại viññāṇa ra khỏi phạm trù tâm. Dù mâu thuẫn trông hiển nhiên, vấn đề không nghiêm trọng như ta tưởng, vì lẽ giản dị là sự có mặt của tập hợp vật thể cùng với ba tập hợp tâm kia ám chỉ viññāṇa. Bởi vì saṅkhāra được liệt kê là một trong các tập hợp tâm, viññāṇa phải

theo sau vì căn cứ theo paṭicca-samuppāda, saṅkhāra tạo cho viññāna sanh khởi (saṅkhārapaccayā - viññānam). Hơn nữa, như đã thấy, phạm trù tâm và vật thể tự nó qui định điều kiện cho viññāna. Có lẽ một số chú dẫn trong kinh muốn loại viññāna ra khỏi định nghĩa về tâm và vật thể để tránh sự lặp lại, [15] hay có thể họ giả định rằng sự có mặt của viññāna quá hiển nhiên đến nỗi không cần đề cập tới. Dù thức có được đề cập trong danh sách hay không, chả còn hồ nghi gì nữa, chức năng của nó luôn luôn hiện hữu: một mặt, tâm và vật thể khởi lên nhờ viññāna, mặt khác, chắc chắn saṅkhāra sanh ra viññāna. Vì thế, phạm trù tâm và vật thể phải có đủ năm tập hợp.

Khoen thứ ba của nhóm giữa này là sáu cửa giác quan (saḷāyatanā), thường được cho là sáu giác quan nhận biết; đó là: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Mỗi cửa này còn được chia sâu thêm thành bên trong (ajjhatta) và bên ngoài (bāhira). Tuy vậy, [16] tự trong công thức paṭiccasamuppāda thôi, danh từ chỉ bao hàm sáu giác quan (ajjhatta) chứ không có các đối tượng tương ứng của chúng. Vì thế, ta có thể trực tiếp lập mối tương quan giữa khoen sáu cửa giác quan trong paṭiccasamuppāda với năm giác quan tạo nên một phần của rūpa-kkhandha.

Khoen thứ tư của nhóm giữa này là xúc (phassa), khởi lên từ sáu cửa giác quan. Nhưng đã thấy, xúc là kinh nghiệm giác quan đơn thuần không chứa bất kỳ thuộc về chủ thể cả. Ta có thể lập mối liên hệ hỗ tương giữa các đối tượng giác quan (bāhira-saḷāyatanā) với rūpa-kkhandha. Các đối tượng giác quan thuộc rūpakhandha, là đối tượng tiềm ẩn cho nhận thức. Bởi vì sự gặp gỡ của thức, các giác quan và các đối tượng giác quan, chúng trở thành đối tượng thực sự cho nhận thức và được gọi là xúc.

Xúc qui định điều kiện cho vedanā, khoen thứ năm của nhóm giữa này. Nói vedanā là một trong các khoen là điều không cần thiết, bởi vì nó đã được bàn tới là một trong các tập hợp, và ta có thể đúng đắn mà giả định rằng nghĩa của danh từ này giống nhau trong cả hai ý tứ ấy.

Khoen thứ sáu và bảy theo sau khoen vedanā là tham ái (taṇhā) và bám níu (upādāna). Như bhikkhu Ñāṇamoli đã chỉ rõ trong quyển dịch cuốn Nettippakaraṇaṃ, nghĩa đen của taṇhā là ‘khát’, nhưng chữ taṇhā tự nó không bao giờ được dùng trong văn hệ Pāli để nói về sự khát như thế cả. Thay vào đó, chữ pipāsa được dùng khi có ý muốn nói đến khát. [17] Hơn nữa, sự hiểu biết chung về tham ái có thể gây hiểu lầm, bởi vì taṇhā chỉ cả hai tham ái lẫn sân hận. Theo nhà Phật, tham ái phản ánh sự không hài lòng với giây phút hiện tại, với thực tại như nó đang là. Chúng ta thêm muốn và khao khát một cái gì vì sự bất mãn sâu thẳm bên trong và bởi vì ta không có khả năng chấp nhận thực tại đang tự biểu hiện. Tham ái chả là gì ngoài sự sân hận với tình trạng hiện thời. Tương tự như thế, sân hận tự nó biểu hiện sự thêm khát về tình trạng tốt đẹp hơn. Chữ taṇhā chỉ cho cả tham ái lẫn sân hận và từ giờ trở đi, bất cứ khi nào chữ tham ái được dùng tới, chữ sân hận cũng được ngụ ý luôn bởi vì chúng là hai mặt của một vấn đề. Bám níu thường được định nghĩa là hình thức mãnh liệt của tham ái. [18] Taṇhā và upādāna có thể được giải quyết đồng thời vì cả hai đều là tham ái ở cường độ khác nhau. Trước tiên tham ái biểu hiện ở tâm thức, nhưng nó ít khi lưu lại lãnh vực này; qua hành động và lời nói, tham ái đóng khuôn tạo tác cuộc đời. Vì taṇhā tự nó không thể biểu hiện ngoài ý nghĩ, lời nói việc làm, ta có thể coi cả taṇhā và upādāna tương đương với một phần của saṅkhāra, là hoạt động khởi lên từ ý muốn. Trở về với tỉ dụ được dùng để tả saṅkhāra, [19] tham ái tương ứng với việc nấu nướng, nhưng không bao gồm món đã nấu xong.

Kinh nói rằng tham ái là chất dẫn đến trở thành (bhavanetti); [20] vì thế tham ái đưa ta đến sự tìm hiểu khoen thứ tám - trở thành (bhava). Tuy nhiên, nên phân biệt bhava là một khái niệm tổng quát, và bhava là một khoen trong paṭiccasamuppāda. Theo văn hệ Pāli, là một khái niệm tổng quát, bhava chia ra làm hai tiến trình kamma và tiến trình tái sanh. [21] Tiến trình kamma để chỉ cho tất cả các hành vi đưa tới trở thành - cái mà Nyātiloka giải thích là phần chủ động về nghiệp của kiếp sống... trong khi tiến trình tái sanh chỉ cho sự Tái sanh do kamma tạo ra hay tiến trình tái phát sanh, đó là [sic] phần thụ động về nghiệp của kiếp sống có đặc tính sanh khởi và phát triển hiện tượng do kamma tạo ra và kể đó là các hiện tượng tâm vật lý không tốt không xấu của kiếp sống. [22] Như vậy, tiến trình tái sanh là kết quả, là ảnh hưởng thoát thai từ tiến trình kamma và tái tạo năm tập hợp bằng cách phát sanh ra viññāna mới. [23] Nhưng, là một khoen của paṭiccasamuppāda, bhava không có cái ta gọi là tiến trình tái sanh, vì chỉ có tiến trình kamma là điều kiện cho tái sanh. [24] Hơn nữa, tiến trình kamma không bị giới hạn vào khoen thứ tám (bhava), nhưng tiến trình này bao gồm cả hai khoen trước đó là tham ái và bám níu, [25] vì tất cả kamma thuộc khái niệm tổng quát đều được bao gồm trong tiến trình kamma. [26]

Một lần nữa, ở đây rõ ràng có mối liên hệ hỗ tương với pañca-kkhandhā: saṅkhāra-kkhandha kết hợp với bhava. Như đã thấy ở "Nghĩa Thông Thường của Saṅkhāra", đoạn thứ 3, Ch. 5, nghĩa tiềm ẩn của saṅkhāra có hai phần. Nó được định nghĩa là lực sản sanh hay là bất cứ cái gì tổng hợp lại mà thành. Khía cạnh thứ nhất của saṅkhāra có thể liên hệ với kammabhava, đó là, tham ái, bám níu và ngay cả khoen trở thành, trong khi khía cạnh thứ hai chả là gì ngoài uppattibhava.

Qua phân tích đơn sơ về nhóm giữa của paṭiccasamuppāda, ta đã phân bổ bốn tập hợp đến tám khoen trong chuỗi này: ta đặt quan hệ thức (viññāna) với viññānakhandha; tâm-vật với năm tập hợp; sáu cửa giác quan (saḷāyatanā) với vật thể (rūpa); xúc (phassa) cũng với vật thể; vedanā với cảm giác; tham ái (taṇhā), bám níu (upādāna), và trở thành (bhava) với saṅkhāra. Còn lại một tập hợp chưa được phân bổ là saññā. Dù saññā không được kể là một thành phần trong paṭiccasamuppāda, cũng không được mười hai khoen đề cập tới, nhưng sự hiện diện rõ ràng của nó đóng một vai trò thiết yếu.

Sự ẩn tàng của Saññā trong công thức Paṭiccasamuppāda

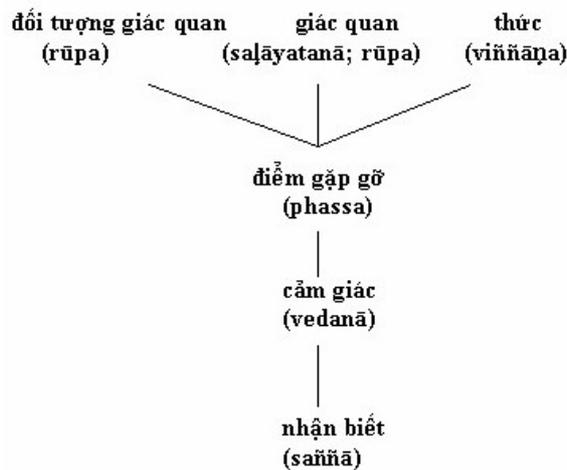
Tong bài này, tôi đã chứng minh rằng [27] saññā tiếp xúc với các cảm giác sau khi chúng khởi lên, rằng saññā đóng một vai trò quan trọng trong sự khởi dậy của tham ái, bám níu và trở thành, ba khoen trong Paṭiccasamuppāda có liên hệ với saṅkhāra. Nhận định này dựa trên hai luận định lớn. Luận định thứ nhất

dựa vào câu trong kinh là sañña bất thiện đưa tới ‘vọng tưởng’ (papañcā),^[28] một ý niệm tương tự với ý niệm [micchā]-dittthi,^[29] và dựa vào câu của Buddhaghosa là bám nú được biểu hiện bằng [micchā]-dittthi.^[30] Điều quan trọng cần nhấn mạnh là chỉ có sañña bất thiện mới tạo ra papañcā.^[31] Vì chữ papañcā có thể dùng thay cho chữ micchādittthi, ta có thể dễ dàng nói khác đi câu của Buddhaghosa là bám nú được biểu hiện bằng papañcā. Như bộ kinh Suttanipāta đã xác nhận, sañña bất thiện chịu trách nhiệm cho sự sanh khởi của papañcā. Vì thế sañña phải đứng trước bám nú. Vì sañña luôn luôn theo sau viññāna,^[32] nó phải thi hành nhiệm vụ của nó giữa vedanā và upādāna. Nhưng ta phải làm sáng tỏ có phải sañña xảy ra giữa vedanā và tham ái hay giữa tham ái và bám nú.

Đây là nơi ta sử dụng tới lập luận thứ hai phát khởi từ chuỗi nhân quả trong Majjhimanikāya,^[33] một học thuyết tâm lý mà E. R. Sarath-chandra đã định chuẩn thành một trong những công thức về nhận thức giác quan của Phật Giáo thời nguyên thủy.^[34] Theo công thức này^[35], ‘nhận thức từ mắt (nhãn thức) khởi lên vì các vật nhìn thấy được (rūpa) và vì có mắt (cakku). Sự gặp gỡ của cả ba là xúc (phassa)’ vốn là điều kiện cần thiết cho khoen kế tiếp vedanā sanh khởi. Công thức nói tiếp rằng ‘bất cứ cái gì cảm nghiệm được (vedeti) là cảm giác được biết tới (sañjānāti)’ như thế rõ ràng đồng ý với câu sañña theo sau vedanā. Hơn nữa, công thức này xác nhận rằng ‘sañña được ba chức năng tâm thức (vitakka, papañca và papañcasankhā) theo sau’ mà các chức năng này thuộc vào loại sañkhārakkhandha. Vì thế ngụ ý rõ ràng là sañña hoạt động ngay giữa vedanākkhandha và sañkhārakkhandha. Vì tạp nhạp thuộc sañkhārakkhandha,^[36] hoạt động của saññākkhandha phải xảy ra trước tạp nhạp và sau vedanā. Chú giải của Dhammasaṅgaṇi tán đồng nhận định này, vì nó đặt hoạt động của sañña giữa vedanā và cetanā,^[37] chữ đồng nghĩa với sañkhāra.^[38] Stchetbatsky đưa ra một họa đồ chỉ rõ nhiệm vụ của sañña được khơi động sau khi cảm giác hiện lên (xem bảng 11).^[39]

Bảng 11

Sự Sanh Khởi của Cảm Giác (Vedanā)



Như chương về vedanā đã giải rõ,^[40] chỉ nội cảm giác thôi không đủ để đưa đến tham ái. Các kinh điển phân biệt hai loại cảm giác: loại bất tịnh (āmisā) của người thể tục (gehasitā) và loại cảm giác tịnh (nirāmisā) của người xuất gia (nekkhammasitā). Điểm khác biệt ở chỗ cảm giác bất tịnh có tác dụng là chất làm tham ái sanh khởi trong tương lai trong khi các cảm giác tịnh không như thế. Một số vedanā nào đó chỉ có thể làm tham ái sanh khởi khi có sañña bất thiện đi kèm vì chắc chắn sañña bất thiện này làm vọng tưởng khởi lên. Vì khả năng nhận biết đặc thù này, cảm giác được coi là dễ chịu hay khó chịu, và con người sẽ sớm thấy rằng tự họ phát sanh ra tham ái hay sân hận đến các cảm giác này. Kế đến, tham ái phát sanh ra sañkhāra và tiếp tục làm cho bánh xe sanh tử luân chuyển.

Địa vị dành cho sañña trong papañcakkhandhā rất chí yếu, vì chính mối liên hệ giữa vedanā và sañña chịu trách nhiệm cho sự trói buộc cũng như cho sự giải thoát của kiếp người. Sañña của kẻ phàm tục (puṭhujjana) giải thích và coi các cảm giác là tài sản riêng, coi cảm giác ấy chịu trách nhiệm cho hạnh phúc hay khổ đau của con người, và bắt đầu quay bánh xe trở thành. Đây là cái mà Sāratthappakāsini gọi đây là sañña bất thiện,^[41] vốn tự chúng tạo nên saññākkhandha. Bộ Aṅguttaranikāya gián tiếp nói rằng bậc trí dùng sañña thiện để phát triển trí tuệ^[42] và, không để bản chất của cảm giác làm cho hiểu sai lạc, không phát sanh ra tham ái và sân hận, vì thế chặn đứng được chu kỳ sanh tử. Sự khác biệt giữa sañña bất thiện và thiện rõ ràng được nhiều đoạn trong Majjhimanikāya tán đồng. Ta có thể nhớ lại nhiệm vụ của sañña là nhận ra và giải thích đối tượng qua biểu tượng (nimitta) và các đặc tính thứ yếu (anubyañjana) của nó. Các đoạn kinh ấy cũng nói rằng ai vững vàng ổn cố trong giới luật thánh thiện, khi thấy hình sắc bằng mắt, nghe âm thanh bằng tai... không bám vào biểu tượng và các đặc tính thứ yếu (anubyañjana) vì nếu làm như thế sẽ để cho thêm muốn,^[43] bắt mẫn, tâm bất thiện khởi lên.^[44]

Vì nhiệm vụ của sañña rõ ràng là bám lấy biểu tượng và các đặc tính thứ yếu, nên ta có thể nói sañña bất thiện rất thích hợp cho sự sanh khởi của tham ái. Majjhimanikāya nêu ra bằng chứng ấy:

Khi mắt thấy vật thể (rūpa), người ta cảm thấy thêm muốn vật ấy nếu nó khả ái, cảm thấy gồm tởm nếu không khả ái; và với tâm hạn hẹp, người ấy sống không quán niệm về thân (parittacetaso), người ấy không hiểu tâm giải thoát (ceta-vimutti) và tuệ giải thoát (paññāvimutti) đứng như là, trong đó những trạng thái bất thiện (akusala dhammā) của người ấy bị chặn lại không còn dư tàn. Vì có thiện

cảm hay ác cảm, bắt cứ cảm giác (vedanā) nào người ấy cảm nghiệm được - cho dù có dễ chịu, khó chịu hay không dễ chịu cũng chẳng khó chịu - người ấy lấy làm thích thú cảm giác ấy, mừng đón (abhivadati) nó, và bám riết (ajjhosaṃyati) lấy nó. Từ sự thích thú, mừng đón, bám riết lấy nó này, thích thú (nandī) khởi lên; giờ đây, thích thú trong cảm giác chính là bám níu; với bám níu làm điều kiện, nên có trở thành; vì có trở thành làm điều kiện, nên có sanh; vì có sanh làm điều kiện, nên mới có già chết, khổ não, ta thán, đau đớn, khổ sở hay tuyệt vọng. Đây là sự sanh khởi của toàn khổ khổ đau.[45]

Rõ ràng đoạn này đề nghị rằng khi một người phát sanh ra thèm muốn hay ghét bỏ đến cảm giác (vedanā), tham ái - hay thực ra, nandī - và bám níu khởi lên, và toàn thể các khoen còn lại của paṭicca-samuppāda tự động được mời nhập cuộc. Điều quan trọng cần ghi chú ở đây là lòng thèm muốn hay ghét bỏ trực tiếp liên hệ đến hoạt động của saññā. Thoạt tiên khi saññā được chú tâm vào biểu tượng và các đặc tính thứ yếu, chắc chắn thèm muốn hay ghét bỏ sẽ phát sanh ra, rồi tham ái và bám níu sẽ theo sau. Saññā bất thiện được ngụ ý như thế. Khi phê bình về đoạn trên, Tilmann Vetter nói rằng:

Để nhận ra được phương hướng của mình, ta không nên kéo dài sự va chạm với đối tượng giác quan hay ý tưởng lâu hơn một khoảnh khắc nào. Nếu đi quá sâu vào các biểu tượng được bày ra, hay vào các đặc tính thứ yếu, ta sẽ không thể nào tránh được sự sanh khởi của lòng ham muốn và ghét bỏ và muốn diệt chúng đi, sẽ mất nhiều thời gian hơn.[46]

Tuy nhiên, hình như Vetter bỏ lơ khía cạnh tích cực của saññā. Bộ Aṅguttaranikāya chỉ rõ rằng tham (rāga) không thể nào khởi lên trong người chú tâm vào asubha[47] - vì như ta đã thấy, asubha là một trong mười saññā được diễn tả trong Girimānandasutta. Dù cho Vetter có giải thích ý niệm nimitta là dấu hiệu về đối tượng, điều cần nhấn mạnh là dấu hiệu chính của bất kỳ mọi hiện tượng là ba đặc tính của kiếp sống - anicca, anatta và dukkha. Vetter dùng chữ nimitta theo nghĩa đáng vẻ bên ngoài, trong khi ý nghĩa của nó cũng bao gồm các đặc tính khác. Theo ý nghĩa này, Vetter đã đúng: khi người ta chú tâm vào dấu hiệu vốn chỉ phản ánh đáng vẻ bên ngoài thì thể nào cũng sẽ phát sanh ra lòng ham muốn. Tuy nhiên, nếu chú tâm vào các bản tính cốt yếu của từng đối tượng, ba đặc tính của kiếp sống và khía cạnh tích cực của saññā - thì người ta sẽ đoạn tận được lòng tham muốn.

Vì thế, thoạt tiên khi saññā nhắm vào ba đặc tính của kiếp sống này, tham ái sẽ không phát sanh ra, vì người ta đã hiểu được bản chất thật sự của đối tượng cũng như biết được nguy hiểm của sự liên kết sự thích thú (abhinandati) đối tượng dưới bất cứ hình thức nào. Nhận ra được ba đặc tính của kiếp sống này, cũng như các đặc tính khác được nói đến trong Girimānandasutta, là nhiệm vụ của saññā mà ta gọi là nhận thức thiện. Tuy nhiên, phải nhấn mạnh là các nhận thức thiện này không thuộc vào saññākkhandha như thế. Như đã biết ở trang 107, nhiệm vụ chính yếu của saññā là nhận biết được nimitta (dấu hiệu). Ba đặc tính của kiếp sống - anicca, anatta và dukkha - không bao giờ được coi là nimitta và từ đó, các đặc tính này được phân loại thành animitta, ngụ ý rằng saññā thiện không nhận hiểu được nimitta và do đó không thuộc vào saññākkhandha. Là bất thiện hay thiện, rõ ràng là saññā đóng vai chủ chốt giữa vedanā và tham ái; tham ái có khởi lên hay không còn tùy vào loại saññā nào có mặt. Sự bao hàm của saññā giữa hai khoen vedanā và tham ái được sáng tỏ thêm khi saṅkhāra khởi lên.

Tới đây, như đã đề nghị, phần đầu tiên của saṅkhāra không đề cập tới tất cả mọi hoạt động, nhưng chỉ đề cập tới những hoạt động nào đã được saññā qui định điều kiện trước đó. Nói cách khác, bất cứ hoạt động nào được thi hành với tham ái và sân hận làm nền tảng - tham ái khởi lên vì hoạt động của saññā - kết quả là tạo ra một saṅkhāra, bởi vì saññā tạo ảnh hưởng thuận lợi cho phản ứng mù quáng lại cảm giác. Tuy nhiên, hoạt động nào được thi hành với tuệ trí làm nền tảng sẽ không tạo ra saṅkhāra vì cảm giác được tiếp cận là sự không bền sẽ không tạo cho tham ái và sân hận sanh khởi.

Như vậy, sự phân tích đơn sơ về tám khoen của paṭiccasamuppāda đã giải thích từng tập hợp trong pañcakkhandhā. Bảng 12 chỉ cho thấy từng khoen của nhóm giữa của paṭiccasamuppāda có liên hệ hỗ tương với năm tập hợp ấy.

Vậy thì, ta đã thấy mỗi tập hợp có một vị trí trong thuyết sanh khởi do tùy thuộc. Ta cũng đã giải thích rằng saññākkhandha đóng vai trò quan yếu trong việc tạo khổ đau, vì hình như tập hợp này là cơ năng gián tiếp chịu trách nhiệm chuyển hóa vedanā thành tham ái. Khi vedanā bị cơ năng nhận biết ấy ảnh hưởng, tham ái và bám níu khởi lên.[48] Nhưng nếu người ta vô hiệu hóa saññākkhandha bất thiện sẵn có hay chuyển hóa tập hợp này thành 10 nhận biết đề cập trong Girimānandasutta, tham ái sẽ không được tạo ra nữa, vì trí tuệ - chứ không phải quan điểm sai lạc (micchādittthi) - khởi lên từ hoạt động của saññā thiện này. Chuỗi sanh khởi do tùy thuộc vì thế bị cắt đứt và mục tiêu giác ngộ tối hậu cuối cùng chứng đạt được. Bây giờ ta thử tìm xem thuyết này áp dụng vào pháp thiên của Theravāda như đã dạy ở Burma, Sri Lanka và Thailand.

Bảng 12

Mối liên hệ hỗ tương giữa Paṭiccasamuppāda và năm tập hợp

Các khoen của Paṭiccasamuppāda	Tập hợp tương ứng
viññāṇa (thức)	viññāṇa
nāma-rūpa (tâm-vật)	năm tập hợp
saḷāyatanā (sáu cửa giác quan)	rūpa
phassa (xúc)	rūpa
vedanā (cảm giác)	vedanā
	← saññā

taṇhā (tham ái)	saṅkhāra
upādāna (bám níu)	saṅkhāra
bhava (trở thành)	saṅkhāra

Vipassanā và Pañcakkhandhā

Thuyết Paṭiccasamuppāda tạo nên nét đặc thù của Phật học, không thể thiếu được cho việc chứng và liễu ngộ thâm ý cứu cánh nhà Phật: nibbāna. Vì chuỗi nhân quả phức tạp này luôn bị coi là tạo nên khổ đau,^[49] sự vô hiệu hóa của bất cứ khoen nào trong chuỗi này sẽ phải bứt đứt tiến trình gây nhân và diệt trừ khổ đau. Do vậy, paṭicca-samuppāda theo chiều nghịch (paṭiloma) là một pháp bản khác của con đường đưa đến diệt khổ. Thực ra, pháp thiền ở các nước Phật Giáo Theravāda được biết tới là sự áp dụng tiến trình theo chiều nghịch. Năm tập hợp chẳng qua là cách nói khác của paṭicca-samuppāda, nhiệm vụ của nó vì thế rất rõ ràng trong tiến trình thiền quán Phật Giáo.

Trước khi đương đầu với vấn đề này, cần làm sáng tỏ thế nào là thiền. Chỉ nội trong Theravāda, chữ thiền rất rộng nghĩa, chưa nói đến trong Phật Giáo nói chung. Tuy vậy, vì bài này chỉ nhằm vào Theravāda, tôi sẽ chỉ đề cập tới pháp thiền sự dụng rộng rãi trong các nước theo Theravāda: vipassanā. Cho dù có khác biệt trong nhiều cách thiền được gọi là vipassanā, tất cả người chủ xướng thầy đều liên kết chúng với Satipaṭṭhanāsutta, bài kinh trong đó nói đến bốn phương cách chú tâm: chú tâm đến thân (kāya), đến cảm giác (vedanā), đến tâm (citta) và đến đối tượng của tâm (dhamma). Nói tóm, pháp môn thiền này gồm có việc quán sát khách quan bốn đối tượng chú tâm của nó. Nhiều thiền sư có chú trọng đề mục này hơn đề mục khác, nhưng hầu hết, quán hơi thở^[50] và quán cảm giác là thịnh hành.

Qua việc quán cảm giác, người hành thiền càng lúc càng biết rõ bản chất thay đổi rất nhanh chóng của hiện hữu; mỗi cảm giác khởi lên rồi sẽ diệt đi. Sự nhận biết rõ rệt này là nền tảng cho sự hiểu biết về hai đặc tính kia của cuộc sống nảy mầm, đó là: khổ đau và vô ngã. Sự tạm bợ của cảm giác và của toàn thể cơ cấu tâm thân cho phép người hành thiền trở nên quen thuộc tính vô ngã bằng thể nghiệm. Chứng nghiệm về vô thường cũng củng cố niềm tin rằng bám níu đến bất cứ cảm giác nào đều chắc chắn đưa đến khổ đau, vì sớm hay muộn, cảm giác ấy sẽ diệt đi. Vì thế, người ta chỉ quán sát khách quan các cảm giác mà không phát sanh ra bất cứ một hình thức tham ái hay sân hận về chúng:

Ở đây, khi cảm nghiệm một cảm giác dễ chịu, một tỳ kheo biết rằng ‘Tôi đang cảm nghiệm một cảm giác dễ chịu’; khi cảm nghiệm một cảm giác khó chịu, vị ấy biết rằng ‘Tôi đang cảm nghiệm một cảm giác khó chịu’; khi cảm nghiệm một cảm giác không dễ chịu cũng chẳng khó chịu, vị ấy biết rằng ‘Tôi đang cảm nghiệm một cảm giác không dễ chịu cũng chẳng khó chịu’; bây giờ, sự nhận biết rõ rệt ấy được củng cố vững vàng trong khoảnh khắc này. Sự nhận biết rõ rệt ấy được phát triển tới mức chỉ còn có quan sát và nhận biết, không còn gì khác, và vị ấy sống trong trạng thái không còn bám níu vào một cái gì cả, và trong khuôn khổ cơ cấu thân xác không có gì để cho vị ấy nắm giữ. Đây là cách vị tỳ kheo sống quán cảm giác trong cảm giác.^[51]

Từ khía cạnh kỹ thuật thuần túy, phong cách này nằm trong khuôn khổ của paṭiccasamuppāda. Khi quán cảm giác bằng lòng bình thản, saññā thôi không hoạt động và tham ái không còn phát sanh nữa. Khi thói quen của tâm thức bị phá vỡ và cảm giác được coi là không lâu bền, các cảm giác ấy không còn được coi là đáng để ham muốn hay không ham muốn nữa. Thực ra, sau khi thay saññā bằng trí tuệ (paññā), người ta không còn phản ứng lại với cảm giác nữa, và do đó saṅkhāra không thể khởi lên.

Dĩ nhiên, tiến trình giải thoát này tiệm tiến theo nghĩa giải thoát không nhất thiết phải chứng đạt được ngay khoảnh khắc người ta ngưng phát sanh ra saññā và bắt đầu phát triển trí tuệ. Ngay cả khi một người quán cảm giác với hiểu biết về thực tánh (anicca, anatta, dukkha) của chúng và không tạo thêm tham ái mới, bánh xe sanh tử tiếp tục lăn. Lực khơi động sự luân chuyển bánh xe này bắt nguồn từ saṅkhāra. Cho dù không còn tạo ra saṅkhāra mới nữa, saṅkhāra cũ vẫn tiếp tục tạo quả dưới hình thức viññāṇa, saññā và vedanā. Nhờ không phản ứng, không gán giá trị lên trên các vedanā mới khởi lên, ta không còn tạo ra kamma mới nữa, và như vậy quả của saṅkhāra cũ sẽ bị đoạn diệt. Dưới sự hiện diện không ngừng của quán niệm, cần cù và trí tuệ dũng mãnh, saṅkhāra mới không thể khởi lên từ cảm giác, bởi vì saññā bất thiện không còn hiện hữu để phản ứng lại cảm giác bằng tham ái và sân hận. Saṅkhāra cũ rồi sẽ nổi lên và diệt đi. Như Đức Phật đã nói với Ānanda: ‘Thực thế, tất cả các hành vi tạo nghiệp đều vô thường. Khởi lên và diệt đi là bản chất của chúng. Sau khi khởi lên, nó bị diệt đi; sự tĩnh lặng chúng được từ sự đoạn diệt ấy là hạnh phúc thực sự.’^[52]

Trước đó, ta đã ví saṅkhāra với nấu ăn.^[53] Tôi bây giờ muốn nói rộng tỳ dụ này bằng cách đặt liên hệ tiến trình đoạn diệt saṅkhāra với nhịn ăn. Nếu ngưng cung cấp thức ăn cho thân này, người ta không chết ngay sau khi thiếu bữa ăn đầu. Trái lại, vẫn có thể sống đến hai ba tháng không ăn. Điều này có thể được vì thân này tự nuôi dưỡng nó trong từng khoảnh khắc, bởi vì thân này có thể nghiền và tiêu hoá thực phẩm cũ, tất cả mỡ và bắp thịt được tích lũy từ trước. Đến khi tất cả chất dinh dưỡng được tiêu thụ hết chỉ còn lại xương và da, thân này sẽ chết, chất nuôi cơ thể không còn nữa. Tương tự như thế, trong mỗi khoảnh khắc, các hiện tượng tâm vật lý cần được saṅkhāra nuôi dưỡng mà saṅkhāra này là kết quả của tham ái và sân hận do vedanā.^[54] Nếu ta cứ duy trì trạng thái bình thản do tuệ sanh ra, và không phản ứng lại các cảm giác, thì saṅkhāra chịu trách nhiệm cho sự sanh khởi những cảm giác này sẽ tiêu tan đi, cho tới khi không còn một saṅkhāra nào thúc đẩy chu trình sanh tử. Đó là lúc người ta chứng đạt hay nhập vào nibbāna không còn tàn dư, mục đích cuối cùng của giải thoát.

Từ góc độ năm tập hợp, có thể hiểu tiến trình này dễ dàng nếu xem bảng 9 (Vị Trí của Viññāṇa trong sự liệt kê Pañcakkhandhā) trình bày các tập hợp theo chu kỳ. Saṅkhāra chịu trách nhiệm cho sự sanh khởi của viññāṇa; viññāṇa cho rūpa; rūpa cho vedanā; vedanā cho saññā; saññā cho saṅkhāra; dựa trên đó lại khởi

đầu một chu trình biến hóa lập lại không ngừng. Tuy nhiên nếu *sañña* bị vô hiệu hóa, *saṅkhāra* mới sẽ không được tạo ra và chu kỳ sẽ bị cắt đứt. Điều này tượng trưng cho sự chứng *nibbāna* còn tàn dư. Vì ấy vẫn sống và năm tập hợp vẫn hiện hữu, như trong trường hợp Phật và tất cả các *arahant* được đề cập đến trong kinh văn Pāli. Năm tập hợp ấy vẫn có đấy, vì *saṅkhāra* được tạo ra trong quá khứ vẫn tiếp tục trôi lên và tạo quả dưới hình thức bốn tập hợp. Ở giai đoạn này, vì ấy đã chuyển hóa *sañña* thành *pañña* và *saṅkhāra* không còn được tạo ra nữa. Chỉ vì *saṅkhāra* cứ mãi được tích lũy từ trước nên năm tập hợp ấy - hay cuộc đời của một người - được duy trì, và điều này làm cho bánh xe sanh tử quay khi còn sức đấy.^[55] Sự quay chuyển này ngừng khi tất cả *saṅkhāra* - quá khứ và hiện tại - bị đoạn diệt. Từ giờ trở đi, không còn tập hợp nào của năm tập hợp này có thể khởi lên; đây là sự chứng *nibbāna* không còn tàn dư, được hoàn thành vào lúc *arahant* nhập diệt.

Có thể hiểu chu trình này từ góc độ *paṭiccasamuppāda*. Nếu ta hoàn toàn chuyển hóa *sañña* thành *pañña*, cảm giác sẽ không còn là nơi cho tham ái sanh khởi nữa. Vì thế, bám níu, trở thành và (tái) sanh, tất cả đều tùy thuộc vào sự có mặt của tham ái, cũng không thể sanh khởi nữa. Cho dù ta có thể tiếp tục sống trong một thời gian nữa, tái sanh là điều không thể được. Mạng sống của người ấy tạm thời được *saṅkhāra*, khoen đứng trước tám khoen giữa của thời hiện tại, duy trì. Khi các *saṅkhāra* quá khứ này hoàn toàn bị đoạn diệt, sự giao chuyển giữa *nibbāna* ‘còn tàn dư’ sang ‘không còn tàn dư’ có thể xảy ra.

Dù nhìn sự thoát khổ của nhà Phật từ góc độ *paṭiccasamuppāda* hay từ năm tập hợp, điều rõ ràng là cùng chính một chu kỳ vận hành: từ sự phân tích kinh điển Theravāda trong tác phẩm này, sự vô hiệu hóa *sañña* là yếu tố khởi đầu cho sự chứng ngộ. Dĩ nhiên, sự vô hiệu hóa này có thể được diễn đạt theo nhiều cách khác nhau, chẳng hạn như sự diệt tận vô minh, sự tận diệt tham ái hay sự đoạn diệt *saṅkhāra*, nhưng tất cả đều ngụ ý đến sự quán sát khách quan về *vedanā* (tâm cũng như thân) sẽ không còn tạo ra tham ái hay *saṅkhāra*.

-----*

[1] Trong *Pāli English Dictionary* của Pāli Text Society (trang 233), Rhys Davids và Stede nói rằng có một trường hợp thứ tự liệt kê khác tìm thấy trong *Saṃyuttanikāya: Rūpaṃ vedayitaṃ saññaṃ viññānaṃ yañca saṅkha-taṃ neso ham asmi netam me* (S. i, 112). Nhưng, trong khi tập hợp *saṅkhāra* thoát trông hình như được đặt sau *viññānaṃ*, ta phải nhấn mạnh rằng danh từ *saṅkhāra* trong đoạn văn này bao hàm cả bốn yếu tố trước đó. Như đoạn dịch câu này cho biết: ‘Vật thể, cảm giác, nhận biết, thức, cái chịu điều kiện, không phải là Tôi.’ Vì thế, khó mà nói rằng đoạn này đưa ra một thứ tự sắp xếp khác về các tập hợp. Câu này chi giản dị nói rằng không thể được coi vật thể, cảm giác, nhận biết, thức, cái chịu điều kiện, đồng hóa với bản ngã.

[2] K. N. Jayatilleke, trong tác phẩm *Early Buddhist Theory of Knowledge*, đề cập tới ý niệm *saddhā* (tín) là yếu tố thứ nhất của năm lực và chỉ cho thấy rằng hai khuynh hướng giải thích khác biệt nhau có thể được xem xét tới. Mặt khác, Tilmann Vetter (*The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*) đưa ra bằng chứng là tám chánh đạo có thể được giải thích theo thứ tự hay theo chu kỳ.

[3] Trọn bài kinh *Anupadasutta*, đức Phật ngợi khen *Sāriputta* (M. iii, 25ff). *Sāriputta* cũng được biết đến là thủ khôi trong các đệ tử của Phật (*aggasāvaka*).

[4] *Apica* [sic] *viññānapaccayā nāmarūpanti... Api ca nāmarūpapaccayā viññānanti* (S. ii, 113).

[5] *Atha kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa etad ahoṣi: ‘Kimhi nu kho sati nāmarūpaṃ hoti, kim paccayā nāmarūpan ti? Atha kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa yonisomanisikārā ahi paññāya abhimayo: ‘Viññāṇe* (D. ii, 32).

[6] Xem phần bàn ở đoạn 10, Ch. Giới Thiệu.

[7] Vsm. 528. Đề rõ nghĩa của chữ *paṭisandhi*, xem *Viññāṇa* là Tái Sanh Thức, Ch. *Viññāṇakkhandha*.

[8] *Idha paṭisandhi viññāṇaṃ okkanti nāmārūpaṃ... (Ps. i, 52; Vsm. 600)*. Ở đây [trong kiếp đời hiện tại] có thức là sự nối kết, có sự xuất hiện của *nāmārūpa*. Chữ *okkanti* nghĩa đen là giống đôi, nhưng cũng ngụ ý xuất hiện, các dịch giả như *Nānamoli* đã đặt song song câu ‘nhập vào tử cung của mẹ’ vào danh từ này. Có lẽ sự thêm vào này bắt nguồn do cảm hứng từ câu trong *Dīghanikāya* nói rõ là nếu *viññāṇa* không đi vào bụng mẹ, tâm và vật không thể được sanh ra: *Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchim na okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchismim samuchissathāti* (D. ii, 63).

[9] *Sarathchandra, Buddhist Theory of Perception*, trang 7.

[10] Rhys Davids và Stede, *P. T. S. Pāli English Dictionary*, trang 350.

[11] *Vedanādijarṇaṃ catunnaṃ rūpakkhandhassa cā ti pañcannaṃ khandhānaṃ vasena pavattaṃ nāmarūpaṃ* (DhA. iv, 100).

[12] *Nāmaṃ ti cattāro arūpakkhandhā, rūpaṃ ti rūpakkhandha* (Ā. ii, 154); lời tương tự tìm thấy ở DhA. 392.

[13] *Lamotte, Histoire du bouddhisme indien*, trang 40.

[14] Ví dụ, quyển *Vibhaṅga* loại *viññāṇa* ra khỏi *nāma*: *Vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho: idaṃ vuccati viññānapaccayā nāmaṃ* (Vbh. 144). Quyển *Visuddhimagga* cũng nói rằng *nāma* chỉ bao gồm

ba tập hợp kể từ vedanā: nāman ti ārammaṇābhimukhaṃ namanato vedanāyo tayo khandhā (Vsm. 558). Vasubandhu trong Abhidhammakosa không tán đồng quan điểm này, nói là bốn tập hợp tâm vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna được gọi là nāman, bởi vì nāman có nghĩa là cái tự nó uốn lượn, namaṭīti nāma' (La Vallée Poussin, *Abhidhammakosa*, 2:94).

[15] cho dù sự lập lại không phải là phương cách mà người suu tập kinh tạng Pāli một mực phản đối.

[16] Xem trang 57.

[17] Nānamoli, *The Guide* (Nettipakaraṇaṃ), trang 15, phụ chú 42.

[18] Theo Visuddhimagga, 'bám níu có đặc tính là 'nắm giữ' (gahaṇa), nhiệm vụ của nó là không buông ra và tự nó biểu hiện thành sự thèm khát mãnh liệt và biểu hiện thành dīṭṭhi (quan điểm sai lạc). Gahaṇalakkhaṇaṃ upādānaṃ, amuñcanarasaṃ, tañhādāḥhatta-dīṭṭhipaccupaṭṭhānaṃ (Vsm. 528).

[19] Xem Nghĩa Thông Thường Của Saṅkhāra, đoạn 8, Ch. 5.

[20] S. iii, 190; v. 432.

[21] Vsm. 571; và Vbh. 137.

[22] Nyānātiloka, *Buddhist Dictionary*, trang 28.

[23] Kinh nói rằng năm tập hợp có tham ái hay ham muốn làm gốc rễ. Ime kho, bhikkhave, pañc' upādānakkhandhā chandamūlakā ti (M. iii, 16); và (S. iii, 100). Hơn thế nữa, Buddhaghosa giải thích vấn đề là uppattibhava là năm tập hợp do kamma tạo ra. Uppattibhavo pana saṅkhepato kammābhiniḥḍattā khandhā pabhedato navavidho hoti (Vsm. 571).

[24] Bhavo ti pan'ettha kammabhavo va adhippeto, so hi jātiyā paccayo, na uppattibhavo (Vsm. 575)

[25] Vsm. 581.

[26] Sabbam pi bhavagāmikammaṃ ti iminā pana cetanā sampayuttā abhiññā-dayo vutta (Vsm. 571).

[27] Xem trang 108ff.

[28] Sn. 874. <Papañca (hí luận) là khái niệm khó hiểu nhất, nhiều thách đố nhất trong kinh tạng Pāli. Để hiểu thấu đáo ý niệm này, xin đọc *Concept and Reality in Early Buddhism Thought* của Bhikkhu Nānananda và *The Buddhist Psychology of Perception* của S. A. Sarathchandra. Chữ này thường được dịch là proliferation (miên man suy tưởng, ý tưởng tản mạn lung tung, 'huê dạng', chạy từ ý niệm này đến ý niệm khác mà không hề dính líu gì tới thực tại cả- vì thế nên được gọi là vọng tưởng), hay obsession (bị ý tưởng định kiến, thành kiến không ngớt ám ảnh trong đầu mà không hề biết). Ở đây tôi dịch là vọng tưởng cho phù hợp với micchādīṭṭhi>.

[29] Xem trang 99.

[30] Vsm. 528. Đã trích dẫn ở phụ chú 18, nói về micchā-dīṭṭhi, Ch. 7.

[31] Điều này đã được bàn tới ở Saññā Bất Thiện, đoạn thứ 2, Ch. 4, và được Sāratthappakāsini dẫn chứng (SA. ii, 382).

[32] Taṃ vedeti taṃ sañjānāti (M. i, 111).

[33] M. i, 111-12. Những trường hợp xảy ra tương tự như thế ở M. i. 259 ; S. iv, 67... Đã bàn đến ở trang 100.

[34] Sarathchandra, *Buddhist Theory of Perception*, trang 63. Sarathchandra trích từ *Buddhist Psychology* của bà Rhys Davids (trang 63) và bổ thêm dấu ngoặc đoạn công thức này 'là một trong... nguyên thủy nhất'.

[35] Cakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpa ca uppajjati cakkhuvīññānaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tato nidānaṃ purisaṃ papañcasaṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu (M. i, 111-12).

[36] Xem trang 135.

[37] Phassena pana phusitvā vedanāya vediyati saññāya sañjānati cetanāya ceteti (DhsA. 107).

[38] Như đã thấy ở "Saṅkhāra là Paccaya", đoạn 3, Ch. 5.

[39] M. Boisvert đã dịch tiếng Sanskrit do Stcherbatsky dùng sang Pāli và thay những tiếng Anh tương đương bằng những chữ được dùng trong quyển này (Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2: 311).

[40] Xem "Vedanā là Ngã Rễ Hai", đoạn 1, Ch. 3.

[41] A. ii, 382.

- [42] Theo Girimānandasutta, paññā được coi như tương đương với 10 loại nhận thức, chẳng hạn như aniccasaññā, anattasaññā, asubhasaññā,... (A. v, 109).
- [43] Theo Pāli Text Society Dictionary, chữ abhijā được dùng đồng nghĩa với lobha và có liên hệ mật thiết với taṇhā và upādāna.
- [44] M. i, 180-81; i, 270; i. 273; iii. 34-35.
- [45] M. i, 266. Bản dịch của Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, 1: 322-23.
- [46] Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, trang 24.
- [47] Asubhanimittan ti'ssa vacanīyaṃ. Tassa asubhanimittam, yoniso mana-sikarato anuppanno c'eva rāgo n'uppajjati uppanno ca rāgo pahīyatī ti (A. i, 200-201).
- [48] Xem "Saññā Bất Thiện", đoạn thứ 1, Ch. 4.
- [49] 'Đây [Paṭiccasamuppāda] là sự sanh khởi của toàn khối khổ đau'. Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.
- [50] Quán hơi thở (ānāpāna) là một trong nhiều pháp hành có trong cách chú tâm thứ nhất (kāyānupassanā).
- [51] D. ii, 298.
- [52] Aniccāvata saṅkhārā uppādavaya dhammino; uppajjitvā nirujjhanti, tesam vūpasamo sukho ti. (D. ii, 199). Sakka nói câu tương tự trong Mahāpari-nibbānasutta ở D. ii, 156.
- [53] Xem "Nghĩa Thông Thường Của Saṅkhāra", đoạn 8.
- [54] Tỉ dụ này hợp với bộ Mahājñimanikāya đề cập tới bốn loại dưỡng chất: thực phẩm, phassa, saṅkhāra và viññāṇa. Kābalinkāro āhāro oḷāriko vā sukhumo vā, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyo, viññāṇam catuttho (M. i, 48). Cho dù chữ saṅkhāra không được đích danh dùng tới trong kinh, chữ mano-sañcetanā có thể liên hệ trực tiếp tới saṅkhāra. Manosañcetanā được diễn tả như thế trong Paramatthamañjūsā (VsmA. 335, Bhikkhu Ñāṇamoli trong bản dịch Visuddhimagga, *The Path of Purification*, trang 372, phụ chú 2).
- [55] Bánh xe quay (abhisāṅkhārassa gati) khi còn sức đẩy. Nó quay rồi rơi xuống đất. Tam pacattitam samāṇam yāvatikā abhisāṅkhārassa gati tāvati-kam gantvā cingulāitvā bhūmiyaṃ papati (A. i, 111).

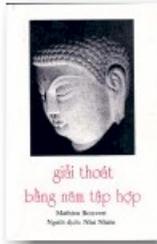
-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

Lưu ý: Đọc với phông chữ [VU Times](#) (Viet-Pali Unicode)

Kết Luận

Tuy có nhiều học giả đề cập tới năm tập hợp trong các tác phẩm về đạo Phật của họ, nhưng không ai giải thích kỹ lưỡng nhiệm vụ của các tập hợp ấy cả. Bằng cách làm sáng tỏ tầm quan trọng của chủ đề không được bàn tới này, bài biên khảo này đã vạch định ý nghĩa, vai trò của từng tập hợp và thiết lập mối tương quan giữa các tập hợp và với một số khoen trong paṭiccasamuppāda.

Trong chương về rūpakkhanda, tôi lý luận rằng sự phân hạng tập hợp có thể được cô đọng lại và chia thành hai loại chính: những yếu tố thuộc các giác quan, và những yếu tố thuộc các đối tượng giác quan. Khi được tiếp cận theo hai loại này, rūpakkhanda ấy có thể liên hệ tới hai khoen trong paṭiccasamuppāda: đó là sáu cửa giác quan và xúc. Tất cả các giác quan ngoại trừ ý (mano) đều thuộc về sáu cửa giác quan, trong khi các đối tượng giác quan cùng với ý thuộc về xúc (phassa). Khi các đối tượng giác quan thực sự được nhận biết, các đối tượng này cùng với giác quan và thức tạo thành xúc: một thứ kinh nghiệm giác quan thuần túy, không mang một xu hướng chủ quan nào. Xúc có tiềm năng trở thành cảm giác vedanā.

Tôi cũng đề nghị là không có khác biệt nào giữa vedanākkhandha và vedanā, một yếu tố của paṭiccasamuppāda. Bằng cách xét xem veda-nā, như rūpa, được phân loại như thế nào - tịnh (nirāmisā), thuộc người xuất gia (nekkhammasitā), bất tịnh (āmisā), thuộc người thế tục (gehasitā) - tôi kết luận rằng tùy theo cách tiếp cận vedanā có thể chuyển hóa chúng thành nirāmisā hay nekkhammasitā vedanā - có bản chất không gây khó chịu - trong khi phương cách tiếp cận khác có thể chuyển hóa chúng thành āmisā hay gehasitā vedanā - chứa đầy tính tiêu cực bởi vì loại cảm giác này có tác dụng như là chất xúc tác đem lại sự sanh khởi của tham ái và sân hận trong tương lai. Tôi đã dẫn chứng thuận với quan điểm cho rằng yếu tố chịu trách nhiệm cho phương cách tiếp cận vedanā thứ hai là tập hợp kế tiếp: saññā (nhận biết). Chính saññā chuyển hóa cảm giác thành nirāmisā (hay nekkhammasitā) - thành āmisā (hay gehasitā) sự chuyển hóa chịu trách nhiệm cho sự sanh khởi hay diệt tận tham ái.

Nhiệm vụ chính của saññākkhandha là nhận biết và giải thích cảm giác qua việc ấn định giá trị của từng loại. Nhưng không phải tất cả saññā đều thuộc saññākkhandha. Để làm rõ sự tinh tế này, cần chia saññā thành hai loại. Nói tóm lại, saññā thiện là sự nhận biết về ba đặc tính của kiếp sống. Các saññā thiện này không thuộc vào saññākkhandha vì chúng không nhận biết nimitta. Mặt khác, các saññā bất thiện giải thích thực tại qua các dấu hiệu chính. Loại saññā bất thiện không đưa đến tuệ giác; mà phát sanh ra vọng tưởng, và cốt yếu là tạo nên saññākkhandha. Từ việc nhận ra sự hiện hữu của saññākkhandha giữa hai khoen vedanā và tham ái, chức năng chính làm cho sự sanh khởi của tham ái và sân hận của tập hợp này trở nên rõ ràng: nếu khả năng nhận biết không được saññā thiện coi sóc, chắc chắn người ta sẽ tạo ra tham ái, bám níu và trở thành, tất cả đều thuộc vào tập hợp kế tiếp: saṅkhāra.

Saṅkhārakkhandha cũng được phân tích theo loại khác nhau. Tôi đã kết luận rằng hẳn nhiên saṅkhārakkhandha là một saṅkhāra theo nghĩa hiện tượng do điều kiện tạo thành bởi vì nó được tạo nên và chịu điều kiện. Tuy nhiên, không phải tất cả saṅkhāra thuộc về saṅkhārakkhandha cả, bởi vì không phải tất cả saṅkhāra đều có khả năng tạo ra và phát sanh thêm các hiện tượng chịu điều kiện. Một hiện tượng chịu điều kiện chỉ có thể sanh ra các hiện tượng chịu điều kiện khác nếu nó phối hợp vận hành với viññāṇa, vedanā, saññā và rūpa; nói cách khác, hiển nhiên chỉ có saṅkhārakkhandha, vốn liên hệ mật thiết với bốn khandha kia, mới có thể tạo ra các hiện tượng chịu điều kiện. Điều này ngụ ý rằng, là một paccaya, saṅkhāra là saṅkhā-rakkhandha được nói khác đi. Cả hai danh từ này đều đề cập tới một lực tạo ra quả. Tuy nhiên, dù có là saṅkhata theo nghĩa nó được tạo thành, kết quả ấy không cần thiết phải thuộc loại paccaya hay saṅkhārakkhandha, vì có thể nó sẽ không tạo ra kết quả nào nữa. Tôi cũng đặt liên hệ giữa saṅkhārakkhandha với ba khoen của paṭicca-samuppāda: tham ái, bám níu và trở thành - ba khoen này chịu trách nhiệm cho sự xuất hiện của hiện hữu mới, một thức mới (viññāṇa).

Ta đã thấy rằng viññāṇakkhandha được phiên dịch khác nhau. Nhiều học giả cho rằng nó có nghĩa là sự nhận biết thuần túy, có vị cho là nhận thức thuần túy, vị khác cho là nhận biết đến cái gì dễ chịu, khó chịu và trung tính. Tuy nhiên, vì viññāṇakkhandha chịu trách nhiệm nhận biết tất cả các hiện tượng này, nên không có giả thuyết nào hoàn toàn chính xác cả. Từ đó, danh từ này đã được định nghĩa là 'chỉ là nhận thức', dù cho nhận thức ấy có thuộc về rūpa, vedanā, hay saññā. Sự khác biệt giữa ý (mano) và viññāṇa cũng được xét tới, cả hai đều cần thiết cho sự nhận biết về các hiện tượng (dhamma), nhưng chỉ có viññāṇa mới cần cho hiểu biết về vật kích thích phát sanh từ bất cứ giác quan nào khác. Mối tương quan giữa khoen thứ ba của paṭicca-samuppāda là viññāṇanidāna và viññāṇakkhandha cũng được lập nên.

Bằng cách lập mối tương quan giữa năm tập hợp theo thứ tự sắp xếp từ trước, [1] với paṭiccasamuppāda, tôi đã tán đồng có dẫn chứng ý nghĩa danh mục của năm tập hợp này. Thứ tự sắp xếp lâu đời ấy hoàn toàn hòa hợp với paṭiccasamuppāda. Nếu thứ tự ấy có khác đi, sẽ có sự mâu thuẫn giữa hai học thuyết này. Sau khi đặt mối liên hệ giữa hai học thuyết này xong, tôi đã nhấn mạnh rằng, theo chu kỳ, viññāṇa, có thể tự biểu hiện là phần từ đầu tiên hay cuối cùng, cần cho sự sanh khởi của vật thể để từ đó qui định điều kiện cho cảm giác. Cảm giác cần cho sự nổi lên của saññā vốn dẫn đến saṅkhāra nếu saññā ấy bất thiện (và vì thế thuộc vào saññākkhandha) - hay đưa đến trí tuệ (paññā) nếu saññā ấy thiện. Nếu một saṅkhāra được tạo ra, thì nền tảng để viññāṇa sanh khởi đã được chuẩn bị sẵn. Như vậy chu trình đã hoàn tất: từ viññāṇa đến viññāṇa. Chúng sanh vĩnh viễn mắc kẹt trong luân hồi tưởng như không bao giờ dứt được.

Để giải thích tiến trình trói buộc chúng sanh vào saṃsāra, nhà Phật thường dùng paṭiccasamuppāda mười hai khoen theo chiều thuận (anuloma). Khi nhìn theo chiều nghịch (paṭiloma), vì ngụ ý chuỗi này có thể bị cắt đứt, tiến trình này được coi là dấu hiệu giải thoát khỏi khổ đau. Như vậy thuyết paṭiccasamuppāda đóng vai trò quyết định không thể đảo ngược trong đạo Phật: thuyết này không những giải rõ tiến trình trói buộc chúng sanh vào saṃsāra mà còn cần thiết cho sự chứng ngộ. Có lẽ vì thế kinh nói rằng ‘ai hiểu được paṭiccasamuppāda người ấy hiểu dhamma, và ai hiểu được dhamma, người ấy hiểu được paṭiccasamuppāda.’ [2]

Trong khi thuyết paṭiccasamuppāda này có địa vị quan trọng như thế, năm tập hợp chưa bao giờ được nhấn mạnh là tiến trình đưa đến nibbāna. Hơn bao giờ hết, paṭiccasamuppāda là tiến trình xảy ra trong từng người, vì trong đạo Phật mỗi người được coi là do năm tập hợp tạo thành, năm tập hợp ấy phải soi rọi tiến trình do paṭiccasamuppāda gián tiếp đề cập tới. Tương tự, năm tập hợp phản ánh sự phụ thuộc lẫn nhau cần có ấy phù hợp với paṭiccasamuppāda. Bằng cách lập mối tương quan giữa năm tập hợp với paṭiccasamuppāda, tôi đã một mặt chứng minh sự phụ thuộc lẫn nhau giữa hai học thuyết, mặt khác, chỉ rõ là tiến trình trói buộc chúng sanh vào saṃsāra được phản ánh qua năm tập hợp, như vậy, đặt lại sự thoát khổ của Phật Giáo trong khuôn khổ tâm lý Phật học cụ thể hơn.

-----*

[1] Với một ngoại lệ: viññāṇa vốn là thành phần cuối cùng nay được đặt vào vị trí thứ nhất vì lý do đã được giải thích ở trang 155 và tiếp sau.

[2] Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati (M. i, 190-1).

Danh từ Pali-Việt

<i>ajjhatta</i>	bên trong
<i>ākāsa</i>	khoảng trống
<i>āmisā</i>	tinh khiết (chay tịnh)
<i>anāgāmin</i>	bậc không trở lại (bất hoàn)
<i>anāpānasati</i>	quán hơi thở
<i>anatta</i>	không phải là ngã, tính vô ngã
<i>anuloma</i>	(paṭiccasamuppāda) theo chiều thuận
<i>anupādisesa</i>	không còn tàn dư (nibbāna)
<i>apāya</i>	bốn cảnh giới khổ
<i>āpodhātu</i>	nước, yếu tố nước
<i>appaṭighaṃ</i>	không đối kháng
<i>arahant</i>	người đã được giải thoát, a la hán
<i>arahattaphalasamāpatti</i>	chứng quả arahant
<i>arūpāvacara</i>	cõi vô sắc giới
<i>asaṅkhata</i>	không chịu điều kiện (vô vi)
<i>asaṅkhatadhamma</i>	hiện tượng không chịu điều kiện, theo Theravāda, nibbāna chỉ là một hiện tượng
<i>āsava</i>	thành kiến
<i>āvacara</i>	cảnh giới
<i>āyatana</i>	căn xứ, các giác quan
<i>bahiddhā</i>	bên ngoài
<i>bala</i>	sức (năm lực)
<i>bhava</i>	trở thành
<i>bhikkhu</i>	tỳ kheo
<i>cetanā</i>	ý muốn, cố ý
<i>cetasika</i>	tâm phụ tùy (tâm sở)
<i>citta</i>	tâm
<i>cittavṛttinirodha</i>	sự diệt tận của các hoạt động tâm thức
<i>cuticitta</i>	cận tử thức
<i>dhamma</i>	hiện tượng của kiếp sống, giáo pháp
<i>dhammāyatana</i>	các đối tượng của tâm ý (pháp giới)
<i>dhātu</i>	yếu tố
<i>diṭṭhi</i>	quan điểm sai lạc (tà kiến)
<i>diṭṭhisaññā</i>	nhận thức có từ quan điểm (tưởng kiến)
<i>dūre</i>	xa

<i>dukkha</i>	không hoàn hảo, không toại ý, khổ
<i>gehasitā</i>	thuộc về người cư sĩ
<i>gotrabhū</i>	chuyển tánh
<i>hadayavatthu</i>	tâm căn
<i>hetu</i>	nguyên nhân
<i>indriya</i>	giác quan (căn)
<i>itthindriya</i>	tánh nữ
<i>jhāna</i>	các tầng thiền
<i>kāmāvacara</i>	cõi dục giới
<i>kammabhava</i>	tiến trình tạo kamma
<i>kammavipāka</i>	quả của kamma
<i>khandha</i>	tập hợp (uẩn)
<i>khandhapariniḥḅāna</i>	năm tập hợp hoàn toàn tận diệt
<i>khaya</i>	hủy diệt
<i>kusala</i>	thiện
<i>lobha</i>	tham lam
<i>lokuttara</i>	cõi siêu thế
<i>maggaphala</i>	các tầng chứng ngộ
<i>mahābhūta</i>	các yếu tố chính (4) (tứ đại)
<i>mano</i>	ý căn
<i>manussaloka</i>	cõi người
<i>nāmarūpa</i>	tâm thức và vật chất (danh sắc)
<i>navalokuttaradhammā</i>	chín tầng (yếu tố) siêu thế
<i>nekkhamasitā</i>	những người xuất tục
<i>nidāna</i>	khoen trong chuỗi paṭiccasamuppāda
<i>nimitta</i>	biểu tượng, dấu hiệu
<i>nirāmisā</i>	không tinh khiết (không chay tịnh)
<i>nirodha</i>	đoạn diệt
<i>nirupādisesa nibbāna</i>	nibbāna không còn tàn dư (vô dư y niết bàn)
<i>oḷārika</i>	thô
<i>pañcakkhandhā</i>	năm tập hợp (năm uẩn)
<i>paññā</i>	trí tuệ
<i>papañca</i>	ám ảnh, vọng tưởng (hí luận)
<i>paramatthasacca</i>	sự thật tối hậu, chân đế
<i>paṭhavīdhātu</i>	đất, yếu tố đất
<i>paṭiccasamuppāda</i>	sanh khởi do tùy thuộc (duyên khởi)
<i>paṭiloma</i>	theo chiều nghịch
<i>paṭisandhiviniñṇāna</i>	kết sanh thức
<i>phassa</i>	xúc chạm
<i>phoṭṭhabbāyatana</i>	thế giới vật thể nhận biết được nhờ xúc chạm với thân
<i>puṭhujjana</i>	người phạm tục
<i>rūpa</i>	vật thể (sắc)
<i>rūpāvacara</i>	cõi sắc giới
<i>saḷāyatanā</i>	sáu cửa giác quan (lục nhập)
<i>sabhāvadhamma</i>	hiện tượng tự nó hiện hữu
<i>sagga</i>	sáu cảnh trời dục giới
<i>sakāḍāgāmin</i>	bậc trở lại một lần (nhất hoàn)
<i>sakkāyadiṭṭhi</i>	quan điểm cho thân hiện hữu [trường tồn]
<i>samādhi</i>	định
<i>samāpatti</i>	chứng đắc bốn tầng thiền vô sắc giới
<i>samatha</i>	định
<i>sammutisacca</i>	sự thực đúng theo quy ước, tục đế
<i>saṃsāra</i>	chu kỳ sanh, tử, và tái sanh (cõi ta bà, luân hồi)
<i>saṅkhāra</i>	hành vi tạo quả [hiện tượng do điều kiện tạo thành] (hành)
<i>saṅkhata</i>	chịu điều kiện (hữu vi)
<i>saṅkhāradhamma</i>	hiện tượng chịu điều kiện (pháp hữu vi)
<i>saññā</i>	nhận thức (tưởng)
<i>saññākkhandha</i>	tập hợp nhận thức (tưởng uẩn)
<i>saññāvedayitanirodha</i>	sự diệt tận nhận thức và cảm thọ (diệt thọ tưởng)
<i>santike</i>	gần
<i>sappaṭighaṃ</i>	chống lại, đối kháng
<i>sīla</i>	giới luật
<i>sopādisesa</i>	còn tàn dư (nibbāna)
<i>sotāpanna</i>	bậc nhập giòng, Dự Lưu
<i>sukhuma</i>	vi tế
<i>sutta</i>	phẩm kinh
<i>taṇhā</i>	khao khát
<i>tejo dhātu</i>	lửa, yếu tố lửa
<i>ucchedadiṭṭhi</i>	quan điểm hư vô, chết là hết
<i>upādāna</i>	bám níu (thù)
<i>upādānakhandha</i>	tập hợp làm đối tượng cho sự bám níu (thù uẩn)

<i>upādānarūpa</i>	vật thể phụ thuộc, được tạo ra từ các yếu tố chính (sở tạo sắc do chấp thủ)
<i>uppattibhava</i>	tiến trình tái sanh
<i>vāyadhātu</i>	gió, yếu tố gió
<i>vedanā</i>	cảm giác, thọ
<i>vedanākkhaya</i>	tình trạng diệt tận cảm giác
<i>vimutti</i>	giải thoát
<i>viññāṇa</i>	thức
<i>vipassanā</i>	quán thực tánh (pháp môn thiền của theravāda) tuệ giác biện biệt
<i>visaya</i>	đối tượng của giác quan
<i>vitakka</i>	nghĩ về (tâm)
<i>voharasacca</i>	sự thực đúng theo quy ước, tục đế

Sách tham khảo

- A Dictionary of Pāli I*, Margaret Cone, PTS, 2001
Anagārika Dharmapala, A Biographical Sketch, Bhikshu Sangharak-shita, BPS 1952
Buddhist Meditation in Theory & Practice, Paravahera Vajirañāna Mahāthera, 1962
The Connected Discourses of the Buddha, Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000
Dictionary of the Pali Language, R. C. Childers, London, 1875
Encyclopædia of Buddhism, Government of Ceylon, 1961
The Heart of Buddhist Meditation, Nyanaponika Thera, BPS 1962
The Long Discourses of the Buddha, Maurice Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995
The Magic of the Mind, Bhikkhu Nānananda, BPS, 1974
The Middle Length Discourses of the Buddha, Bhikkhu Nānamoli and Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995
Pāli English Dictionary, Rhys Davids and Stede, PTS, 1921
The Path of Discrimination (bản dịch của Paṭisambhidāmagga), A. K. Warder, PTS, 1982
The Power of Mindfulness, Nyanaponika Thera, BPS, 1968
Radical Buddhism, Leonard Price (hay Bhikkhu Nyanasobhano), BPS 1982
The Udāna & The Itivuttaka, John D. Ireland, BPS, 1997

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu Như Nhiên đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004