

Khái niệm và Thực tại trong Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy

Lược đề về ‘Papañca’ và ‘Papañca-Saññā-Saṅkhā’

Bhikkhu Ñāṇananda
Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

Dịch theo "Concept and Reality in Early Buddhist Thought", Bhikkhu Nanananda, ấn bản lần thứ ba 1986, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka

-ooOoo-

Bhikkhu Ñāṇananda là một tu sĩ Phật giáo Sri Lanka. Trước khi thọ giới xuất gia, ngài là trợ lý giảng viên môn Pali ở đại học Peradeniya. Sau khi gia nhập giáo hội Phật giáo vào năm 1969 ngài đã sống phần lớn thời gian ở những nơi ẩn dật cách xa chốn phồn hoa đô hội. Những tác phẩm nổi tiếng thế giới của ngài có: Concept and Reality in early Buddhist thought (1969), Magic of the Mind (1974). Ngoài ra còn một số tác phẩm, dịch phẩm giá trị khác như Anthology of the Saṃyutta Nikāya II, Ideal Solitude, Nibbāna v.v..

-ooOoo-

MỤC LỤC

- Lời người dịch
- Lời nói đầu
- Bản kê những chữ tắt

I. Papañca và Papañcasaññā-Saṅkhā

Papañca, một từ then chốt trong thuật ngữ kinh tạng. - Papañca và tưởng. - Ba lối bành trướng trong tư tưởng - Sự ràng buộc của các khái niệm - Đường đến không bành trướng - Tính hợp lý tương đối và giá trị thực dụng của các khái niệm - Papañca

và giáo lý Paṭicca-samuppāda (Duyên khởi) - Trú trong không tính - Những giới hạn của phương pháp biện chứng - Hoa sen và lửa.

- *Chú thích chương I*

II. Những bình giải về Papañca và Papañca-saññā-saṅkhā

III. Prapañca trong Phật giáo Mahāyāna

IV. Prapañca trong Vedānta

- *Chú thích chương IV*

V. Các học giả hiện đại nói về Papañca và Papañca-saññā-saṅkhā .

-ooOoo-

LỜI NGƯỜI DỊCH

Chúng ta có trước mặt tác phẩm của một học giả thông suốt Pāli và các chú giải. Với kiến thức quảng bác, Bhikkhu Ñāṇananda đã trình bày khúc chiết về ‘papañca’ và ‘papañcasaññāsaṅkhā’. Vấn đề tưởng chừng đơn giản đã được ngài rọi sáng phần triết lý sâu xa và mở ra cho chúng ta một tầm nhìn cơ bản về những giáo lý cốt lõi của Phật giáo nguyên thủy.

Trong bài khảo luận có vài chỗ tác giả nêu ra một số thiếu sót của các nhà chú giải và điều này đã được biện minh trong lời nói đầu. Thực ra khi làm như vậy không phải ngài thiếu sự kính trọng với các bậc tiền bối. Thái độ thần thánh hóa các nhà chú giải, xem lời của các ngài là tuyệt đối mới đáng trách vì như thế chỉ làm trở ngại cho chúng ta tìm hiểu quá trình phát triển tư tưởng trong việc chú giải kinh điển. Không ai phủ nhận công lao vĩ đại của nhà chú giải Buddhaghosa và những người kế nghiệp, chính Bhikkhu Ñāṇananda cũng dựa vào công trình đó để củng cố kiến thức Phật pháp của mình. Tuy nhiên chúng ta phải nhận định đúng đắn rằng các nhà chú giải chỉ cố gắng giúp chúng ta hiểu rõ những lời của Đức Phật, chứ bản thân các ngài không phải là Đức Phật. Cho nên việc vạch ra vài điểm chú giải chưa sáng tỏ hoặc gượng ép sẽ trợ giúp chúng ta hiểu và hành trì Phật ngôn hiệu quả hơn. Hành động này rất đáng trân trọng.

Suốt từ đầu đến cuối tác phẩm tác giả đã trích dẫn và giảng giải hầu hết những kinh điển trọng yếu, đó là một đóng góp lớn lao cho bất cứ ai muốn trở về nguồn để hiểu những gì Đức Phật dạy. Tuy nhiên không phải tất cả những điều ngài viết ra là bất di bất dịch, chúng ta phải suy xét và nghiên cứu nhiều hơn nữa dựa vào những gì đã gợi ý. Điển hình như trường hợp của Bhikkhu Bodhi, khi nghiên cứu tác phẩm này ngài có cái nhìn khác liên quan đến phân bình luận của tác giả về kinh căn bản pháp môn. Theo Bhikkhu Ñāṇananda bốn cách tưởng tượng là minh họa về sự ràng buộc của phạm phu đối với cấu trúc ngữ pháp của ngôn ngữ. Theo Bhikkhu Bodhi nhận thấy như sau ‘To us the primary significance of the modal pattern seems to be ontological rather than grammatical. The grammatical element is there to be sure, but it is present only as a derivative of the implicit ontology, not as the principal determinant’ –

The Mūlapariyāya sutta and its commentarial exegesis – Intro. p, 11’ (Đối với chúng ta ý nghĩa chính của mẫu thức có vẻ là thuộc bản thể học hơn là thuộc ngữ pháp. Yếu tố ngữ pháp là chắc chắn, nhưng nó chỉ có mặt như là sự chuyển hóa của bản thể học tiềm ẩn, không phải là sự quyết định chính yếu). Vì tinh thần học hỏi và kính trọng Pháp, chúng ta phải hết sức khách quan mới hy vọng tìm ra chân lý như bài kinh Đức Phật đã giảng cho dân chúng Kālāmā (Tăng chi bộ kinh I, phẩm lớn, 65- Các vị ở Kesaputta, p. 212).

Nói chung đây là một tác phẩm nổi tiếng thế giới về tư tưởng Phật giáo nguyên thủy. Khi chuyển sang tiếng Việt người dịch chỉ đóng góp một phần nhỏ nhoi để giúp những ai muốn nghiên cứu lời dạy thâm thúy của Đức Phật. Công đức bản dịch này xin kính dâng đến ngài Ñāṇananda và các bậc thầy tổ đã un đúc cho tôi kiến thức Phật pháp cũng như ý hướng vô nhiễm của bậc sa môn.

Tỳ khưu Giác Lộc
12. 10. 2005

-ooOoo-

LỜI NÓI ĐẦU

Sự phân tích về bản chất của các khái niệm tạo thành một khía cạnh quan trọng của Phật pháp về Anattā (vô ngã). Phật giáo truy nguyên ý tưởng về một cái ngã do lỗi nền tảng trong việc hiểu các sự kiện kinh nghiệm. Vô minh (avijjā) này được phản ánh đến một phạm vi lớn trong những lời nói và các khái niệm theo quy ước thế gian. Không ý thức về những điều kiện hạn chế của chúng, con người thường có khuynh hướng chấp vào chúng một cách giáo điều và điều này giải thích nhiều phức tạp

trong đời sống trí thức và tình cảm. Do vậy sự hiểu biết về bản chất của các khái niệm theo đúng nghĩa là một bước sơ khởi tiến đến nỗ lực tinh thần trong Phật giáo. Những lời dạy của Đức Phật về khía cạnh đặc thù này liên quan đến sự hiện hữu sanh diệt của chúng ta có thể được đánh giá tốt nhất với sự trợ giúp của hai từ chủ yếu ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’, việc đánh giá chúng là mục đích của tác phẩm này.

‘Papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ bao hàm giữa chúng một bức tranh khái niệm trong những khía cạnh động và tĩnh của nó, sự nối kết những nền tảng khái niệm hóa thuộc về tâm lý và luân lý với thượng tầng kiến trúc tượng trưng của ngôn ngữ và luận lý. Những khuyết điểm thường có trong khía cạnh chủ quan của khái niệm có liên hệ nhân quả với những tính mỏng manh mà tiêu biểu cho khía cạnh khách quan của nó. Như vậy trong sự phân tích về khái niệm, Phật giáo không ngừng ở mức độ ngữ học và luận lý, nhưng đào sâu hơn vào những động cơ tâm lý của khái niệm. Điều này cung cấp cho chúng ta cơ hội để khẳng định một số nguyên tắc cơ bản của Phật giáo căn cứ vào ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’, ở đây chúng tôi đã sử dụng chúng một cách tương ứng.

Ngẫu nhiên ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ là hai từ gây tranh cãi trong triết học Phật giáo. Truyền thống chú giải và sự uyên bác hiện đại đã cho chúng ta một số giải thích mà thường mâu thuẫn nhiều hơn bổ sung. Chúng tôi đã cố gắng thâm định lại toàn thể vấn đề và những kết luận rút ra từ đó không phải luôn luôn hài hòa với những cách giải thích truyền thống hoặc đã được chấp nhận khác. Do vậy độc giả được mời gọi vận dụng cẩn thận và tự mình phán đoán.

Điều đáng ngại rằng sự mới lạ trong một số lời giải thích của chúng tôi sẽ lôi kéo hai loại phản ứng cực đoan. Một mặt, nó có thể nảy sinh ác cảm hoàn toàn đối với sự phân tích phê bình về những điểm giáo điều như được cố gắng ở đây. Mặt khác, nó có thể gây ra nghi hoặc vô lý dẫn đến sự kết án sâu rộng toàn bộ các chú giải. Tác phẩm này sẽ thất bại về chủ đích, nếu sự khảo sát phê bình tỉ mỉ của nó về những thiếu sót thỉnh thoảng có trong văn học chú giải khiến cho bất cứ ai quên đi món nợ kiến thức Pháp bảo mà chú giải đã dành cho mình.

Nguyên bản bài khảo luận thành lập phần cốt lõi của tác phẩm hiện tại đã được viết cách đây vài năm trong khi tôi đang dạy ở Đại học Ceylon, Peradeniya. Khi tôi bước vào hàng Tăng lữ tác phẩm chưa được xuất bản và lẽ ra nó vẫn tiếp tục nằm yên nếu không được Hòa thượng Nyānapoṇika khởi xướng. Trong khi bản thảo đang được sửa soạn xuất bản thì phạm vi bài luận đã được mở rộng một cách đáng kể, có thể giúp nó hấp thụ nhiều tài liệu mới. Vì thế tác phẩm tăng lên đến khuôn khổ hiện thời, trong hình thức đó nơi đây tác phẩm được trình bày như một món quà khiêm tốn dâng lên tất cả thầy tồ của tôi.

*Bhikkhu Ñāṇananda
Island Hermitage,
Dodanduwa, Sri Lanka
July, 1969*

-ooOoo-

BẢN KÊ NHỮNG CHỮ TẮT

Các kinh điển Pāli:

<i>D.N.</i>	Dīgha Nikāya
<i>M.N.</i>	Majjhima Nikāya
<i>S.N.</i>	Saṃyutta Nikāya
<i>A.N.</i>	Aṅguttara Nikāya
<i>Dhp.</i>	Dhammapada
<i>Sn.</i>	Sutta Nipāta
<i>Itiv.</i>	Itivuttaka
<i>Ud.</i>	Udāna
<i>Thag.</i>	Theragāthā
<i>Thig.</i>	Therigāthā
<i>Nid.</i>	Niddesa
<i>Paṭis.</i>	Paṭisambhidāmagga
<i>Netti.</i>	Nettipakaraṇa
<i>Milp.</i>	Milindapañha
<i>Vism.</i>	Visuddhi Magga
<i>Kvu.</i>	Kathāvatthu
<i>Pug. P.</i>	Puggala Paññatti
<i>Vin.</i>	Vinaya
<i>D.A.</i>	D.N. Commentary (Sumaṅgalavilāsinī)

<i>M.A.</i>	M N. Commentary (Papañcasūdanī)
<i>S.A.</i>	S.N. Commentary (Sāratthappakāsinī)
<i>A.A.</i>	A.N. Commentary (Manorathapūranī)
<i>Ud.A.</i>	Ud. Commentary (Paramatthadīpanī)
<i>Thag. A.</i>	Thag. Commentary (Paramatthadīpanī)
<i>Smp.</i>	Samantapāsādikā (Vin. Commentary)
<i>Vibh. A.</i>	Vibhaṅga Commentary (Sammohavinodanī)

Các bản dịch:

‘Các bản dịch của Pāli Text Society’ (PTS Tr.) – ‘Các thánh điển loại Sacred Books of the Buddhists’ (SBB)

<i>D.B.</i>	Dialogues of the Buddha (SBB)
<i>M.L.S.</i>	Middle Length Sayings (PTS Tr.)
<i>K.S.</i>	Kindred Sayings (,,)
<i>G.S.</i>	Gradual Sayings (,,)
<i>Bk. of D.</i>	Book of Discipline (SBB)
<i>W.C.E.B.</i>	Woven Cadences of Early Buddhists (SBB)
<i>P.E.B.</i>	Psalms of the Early Buddhists (PTS Tr.)
<i>M.A.P.C.</i>	Minor Anthologies of the Pali Canon (SBB.II).

Các kinh điển Sanskrit và Sanskrit Phật giáo

<i>Brh.</i>	Trhadāraṇyaka Upaniṣad
<i>Māṇḍ.</i>	Māṇḍukya Upaniṣad
<i>M. K.</i>	Mādhyamika Kārikā
<i>L.S.</i>	Lankāvatāra Sūtra

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01a](#) | [01b](#) | [01c](#) | [02](#)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 20-10-2005

Khái niệm và Thực tại trong Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy

Luận đề về ‘Papañca’ và ‘Papañca-Saññā-Saṅkhā’

Bhikkhu Ñāṇananda
Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

[I.a]

Papañca và Papañcasaññā-Saṅkhā

Papañca - một từ then chốt trong thuật ngữ kinh tạng.

Từ ‘papañca’, khi được thấy trong kinh điển Pāli, đã biểu lộ nỗi cam go đáng kể qua việc giải thích. Các nhà chú giải cũng như các học giả hiện tại đã cố gắng định nghĩa thuật ngữ này và nảy sinh những kết luận bất đồng. Tuy nhiên, mọi người đều đồng ý rằng việc xác định ý nghĩa của papañca là nên tảng cho sự hiểu biết đúng đắn về triết học Phật giáo nguyên thủy.

Trong các kinh văn thuật ngữ Papañca xuất hiện dưới nhiều hình thức và kết hợp sai khác, đôi khi là một động từ hoặc một biến cách động từ (papañceti, papañcayantā, papañcita), và đôi khi là bộ phận của một từ kép (papañca-saññā, papañca-saṅkhā, papañca-saññāsaṅkhā, papañca-saññāsaṅkhā, papañcasaññāsaṅkhā-samudācarāṇa-paññatti, papañcasaṅkhā-pahāna, papañca vūpasama, papañca-nirodha, chinnapapañca, papañcārāma, papañcarati) phản nghĩa của papañca cũng được thấy xuất hiện ngay bên cạnh nó trong các ngữ cảnh (nippapañca

nippapañcapada, nippapañcapatha, nippapañcārāma, nippapañcarati, appapañcam). Nhiều cách dùng khác nhau này, một mặt rất thuận lợi cho việc tìm kiếm định nghĩa của chúng ta, trong khi mặt khác, nó áp đặt một tiêu chuẩn chính xác về tính hợp lý cho bất cứ định nghĩa nào chúng ta mạo hiểm đề ra.

Nếu chúng ta đối chiếu những ngữ cảnh khác nhau mà vài tham khảo về ‘papañca’ đã được thực hiện, một trong những ấn tượng đầu tiên của chúng ta sẽ là sự nổi bật mà nó có được trong một số lớn ngữ cảnh đó. Khi một danh sách các thuật ngữ liên quan với chủ đề chung được nêu ra trong các kinh, ta thường tìm thấy rằng điều quan trọng nhất trong số chúng được đặt trước, hoặc được kể sau cùng. Bây giờ, từ ‘papañca’ thực ra được liệt kê sau cùng trong bảy ngữ cảnh như thế. ⁽¹⁾

Nếu chỉ riêng sự sắp xếp hợp lý được xem là không đầy đủ, sự phân tích sâu hơn về chính những ngữ cảnh sẽ cung cấp nhiều chứng cứ về ý nghĩa nền tảng của ‘papañca’. Chẳng hạn, các kinh Sakkapañha (D.N), Madhupiṇḍika (M.N) và Kalahavivāda (SN), vạch ra nhiều mặt xung đột trong cá nhân cũng như trong xã hội, đối với vấn đề Papañca. Nó cũng có ý nghĩa rằng ở A.N. IV 229, chính Đức Phật thêm tư tưởng của một đại nhân thứ tám vào bảy tư tưởng của Anuruddha, và nó liên quan với ‘papañca’.

"Lành thay! Lành thay, này Anuruddha! Người đã suy xét kỹ về bảy tư tưởng của một đại nhân! Tức là ‘pháp này dành cho người thiếu dục, không phải dành cho người đa dục; pháp này dành cho người tri túc, không phải dành cho người không tri túc, pháp này dành cho người viễn ly, không phải dành cho người thích giao du; pháp này dành cho người đầy nghị lực, không phải dành cho người biếng nhác; pháp này dành cho người an trú niệm, không phải dành cho người thất niệm; pháp này dành cho người điềm tĩnh; không phải dành cho người náo động; pháp này dành cho người trí không phải dành cho người vô trí. Nhưng này Anuruddha, người cũng nên suy xét kỹ về tư tưởng thứ tám của một đại nhân, tức là: ‘pháp này dành cho người thích và hân hoan trong ‘nippapañca’, không phải dành cho người thích và hân hoan trong ‘papañca’ ⁽²⁾ (Nippapañcā rāmassāyaṃ dhammo

nippapañcaratinonāyaṃ dhammo nāyaṃ dhammo
papañcārāmassa pañcaratino). G.S.IV 115.

Tám loại ‘Tu tưởng Đại nhân’ ở trên dường như theo một trật tự thăng tiến về điểm quan trọng. Sự kiện này, gắn liền với sự đề cập đến ‘papañca’ trong các đoạn kệ kết luận của kinh trên cung cấp một danh mục chắc chắn đối với sự trọng yếu cao độ được buộc chặt vào từ đặc biệt này. Do vậy tính chất quan trọng của papañca giờ đây phải được xác định.

Papañca và Tưởng.

Những ngữ cảnh mà thuật ngữ này được đặt vào, nhìn chung là thuộc về nội dung tâm lý. Kinh Madhupiṇḍika (M. N 109 ff) vạch ra sự kiện rằng ‘papañca’ được liên kết một cách thiết yếu với tiến trình của tưởng, và kinh Kalahavivāda (Sn.v. 847) cũng thế khi phát biểu mạnh mẽ rằng ‘papañcasañkhā’ có nguồn gốc của chúng trong tưởng (saññā nidānā hi papañca-sañkhā). Phương thức về tưởng sau đây xuất hiện trong kinh Madhupiṇḍika, bất kể thế nào có thể được coi là đoạn kinh nổi tiếng vì nó cung cấp cho chúng ta một cái nhìn sâu sắc hơn trong vấn đề ‘papañca’.

*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānaṃ,
tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ
sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi, taṃ
papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ
papañcasaññāsañkhā samudācaranti atītānāgata
paccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu. Sotañcāvuso paṭicca
sadde ca ... Ghānañcāvuso paṭicca gandhe ca ... jivhañcāvuso
paṭicca rase ca... kāyañcāvuso paṭicca phoṭṭhabbe
ca... manañcāvuso paṭicca dhamme ca ... manovīññeyyesu
dhammesu. (M. N I 111ff)*

‘Đây các hiện giả, nhãn thức sanh do duyên mắt và các sắc; sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc; do duyên xúc sanh thọ; những gì cảm thọ người ta tưởng tri; những gì tưởng tri, người ta suy lý; những gì suy lý, người ta biến thành ‘papañca’ (papañceti); những gì biến thành ‘papañca’, do ‘papañcasaññāsañkhā’ đó

tân công người đó đối với các sắc do mắt nhận thức thuộc về quá khứ, tương lai và hiện tại. Và này các hiền giả, nhĩ thức sanh do duyên tai và các tiếng ... tỳ thức sanh do duyên mũi và các mùi ... thiệt thức sanh do duyên lưỡi và các vị... thân thức sanh do duyên thân và các xúc ... ý thức sanh do duyên ý và các pháp ... thuộc về quá khứ, tương lai và hiện tại.’ (M.L.S.I 145)

Đoạn kinh văn này cho thấy rằng ‘papañca’ biểu thị giai đoạn cuối cùng trong tiến trình nhận thức. Thuật ngữ này quan hệ một cách chắc chắn với khía cạnh khái niệm thô hơn của tiến trình đó, vì nó là một kết quả hiển nhiên cho tâm (vitakka) mà hàm ý ngôn ngữ ⁽³⁾. Do vậy chúng ta nên xác định làm thế nào ‘papañca’ khác với – à không, còn hơn thế nữa, đánh dấu một sự phát triển trên – ‘vitakka’ (tâm). Từ nguyên của từ đó sẽ giúp chúng ta ở điểm này. Chuyển hóa từ ‘pra + ngữ căn pañc’ nó mang những nghĩa như sự lan rộng ra, sự mở rộng, sự khuếch tán và sự đa dạng. Khuynh hướng bành trướng trong lãnh vực của các khái niệm có thể được diễn tả bằng bất cứ từ nào trong những từ nêu trên, và đây có lẽ là nghĩa chính của ‘papañca.’ ⁽⁴⁾

Do vậy, trong khi tâm biểu thị sự khởi đầu hoặc sự nỗ lực đầu tiên của tư tưởng, ‘papañca’ có thể áp dụng cho sự bành trướng tất nhiên trong sự hình thành ý niệm. Tuy nhiên người ta có thể phản đối rằng từ ‘vicāra’ (từ) rất thường được tìm thấy trong các kinh điển đã mang đầy đủ ý nghĩa này ⁽⁵⁾. Cho nên phân biệt giữa ‘vicāra’ và ‘papañca’ là cần thiết. Mặc dù biểu thị khía cạnh tán mạn của trí năng, ‘vicāra’ có nghĩa tế nhị hơn trong việc thẩm tra và cân nhắc. Nó nổi gót theo sau ‘tâm’ một cách trung thành và cố gắng duy trì tâm. Vì vậy, ‘từ’ hầu như không xảy ra một mình và thường được tìm thấy đi kèm với tâm như là ‘vitakka – vicāra’. Mặt khác, ‘papañca’ là một từ bao quát hơn, nó ám chỉ đến khuynh hướng tưởng tượng của phàm phu để hành động buông lung và cuồng loạn. Nếu ‘vicāra’ ít ra biểu thị sự hài hòa trong lãnh vực tinh thần một cách tương đối thì ‘papañca’ dường như là dấu hiệu của sự hỗn loạn. Dĩ nhiên điều này không loại trừ khả năng rằng những gì thường được coi là ‘vicāra’ có thể hóa ra là ‘papañca’ khi xem xét từ một quan điểm cao hơn. Trong bất cứ trường hợp nào, sự mở rộng hoặc khuếch tán của tư tưởng khi được tưởng tượng bởi ‘papañca’ là

điều mà có khuynh hướng che khuất tình thế thật tới mức nó là một sự lệch lạc không chính đáng khiến cho nảy sinh sự ám ảnh. Sắc thái cá biệt này về ý nghĩa của từ *papañca* trở nên rõ ràng khi ‘*papañca*’ được dùng để chỉ tính rườm rà và quanh co. Thực ra có lẽ chính là nghĩa sau này được tìm thấy trong cách dùng chung đã nắm lấy một khía cạnh triết học với sự chuyển tiếp từ phạm vi lời nói đến tinh thần. Như chúng tôi đã đề cập, hoạt động khái niệm bao hàm ngôn ngữ. Trong chừng mực mà chính tư tưởng có thể được coi như hình thức của một câu nói tiềm âm. Vì vậy, sự chuyển chuyển ở trên là hoàn toàn thích hợp. Định nghĩa uớm thử này về ‘*papañca*’ cung cấp chìa khóa cho từ đáng quan tâm khác ‘*papañca saññā saṅkhā*.’ Xét vì sự liên hệ chặt chẽ giữa ‘*papañca*’ và phương tiện ngữ học, nó có vẻ rằng, *saṅkhā* (*saṃ* + ngữ căn *khyā* – gọi tên) có thể được diễn dịch bởi những từ như khái niệm, sự ước tính, chế định hoặc tục đế (6). Do vậy ‘*papañcasaññāsaṅkhā*’ có thể có nghĩa là những khái niệm, những ước tính, những chế định hoặc những tục đế được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng khái niệm của tâm.

Được trang bị với những định nghĩa này bây giờ chúng ta có thể xem xét phương thức về tướng của kinh *Madhupiṇḍika* một cách chi tiết. Kinh bắt đầu bằng một vẻ khách quan gọi lại chân lý duyên khởi (*paṭicca-samuppāda*)

(I) ‘*Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānam tīṇaṃ saṅgati phasso, phassa paccayā vedanā...*’
‘Này các hiền giả, do duyên mắt và các sắc, phát sanh nhãn thức; sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc, do duyên xúc phát sanh thọ...’

Cái vẻ khách quan chỉ được thể hiện lên đến điểm ‘*vedanā*’ (thọ). Bây giờ phương thức đưa ra phân kết chủ quan nói lên hoạt động có chủ tâm.

(II) ‘*Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti, taṃ vitakketi*’
yaṃ vitakketi taṃ papañceti...’
‘Cái gì cảm thọ, người ta tưởng tri, cái gì tưởng tri, người ta suy lý; cái gì suy lý, người ta bành trướng về mặt khái niệm.’

Hoạt động có chủ tâm được ngụ ý bởi động từ ngôi thứ ba được thấy ngừng lại ở ‘papañceti.’ Bây giờ đến giai đoạn thứ vị nhất của tiến trình nhận thức. Rõ ràng đó không phải là một tiến trình ngẫu nhiên nữa, cũng không phải là một hoạt động được hướng dẫn cố ý, nhưng là một sự lệ thuộc không lay chuyển đối với trật tự khách quan của các sự vật. Ở giai đoạn cuối cùng của tương, người mà cho đến nay là chủ thể bây giờ trở thành những khách thể không may.

(III)... ‘Yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhaviññeyyesu rūpesu ...’

‘Những gì người ta bành trướng về mặt khái niệm, do đó, các khái niệm được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng tấn công người đó đối với các sắc do mắt nhận thức, thuộc về quá khứ, tương lai và hiện tại...’

Như truyền thuyết con hổ sống lại, nó đã ăn tươi nhà ảo thuật là người đã tái tạo đời sống từ những cái xương sườn của nó, những khái niệm và những tục đế áp đảo kẻ phàm phu tạo ra chúng ⁽⁷⁾. Ở giai đoạn cuối cùng và quyết định của tương, các khái niệm, đứng về mặt nào đó, được trao cho một tính cách khách quan. Hiện tượng này được gây ra phần lớn bởi những tính chất riêng vốn có trong phương tiện ngữ học. Là một phương tiện biểu tượng, ngôn ngữ có một phẩm chất chung thiết yếu về vấn đề đó. Phẩm chất chung này cần phải có sự tiêu chuẩn hóa về những ký hiệu (từ ngữ) cũng như về những mẫu sắp xếp của chúng (ngữ pháp và hệ thống luận lý), và do đó, những điều này có một mức độ vững vàng nào đó. Như vậy mẫu tự, là đơn vị nhỏ nhất của ngôn ngữ, được gọi là một ‘akṣara’ (vững vàng, lâu bền) và chính ngôn ngữ được những nhà triết học Ấn kết hợp với Thần và sự thường hằng. Bây giờ, những tương mơ hồ, nó đã bị làm hư hỏng với một ý tưởng vững bền do những giới hạn của thiết bị cảm giác, trở nên kết tinh tròn đủ thành những khái niệm trong phạm vi suy tưởng. Những danh từ, danh từ trừu tượng, tính từ, động từ và trạng từ - tóm lại, toàn thể tiết mục của ngôn ngữ, được gán cho một thực chất nào đó vì sự bền vững tương đối của nó. Có lẽ chính là hiện tượng đặc biệt này mà được gọi ý, bằng những cụm từ thường tái diễn

trong các kinh như ... thāmasā parāmassa abhinivissa voharanti (... sau khi nắm vững bền chặt và bám chặt vào đó, chúng tuyên bố ...) và ‘takkapariyāhata’ (về mặt nào đó, được đập dẹp trên cái đe của luận lý) được thốt ra tương quan với những lý thuyết giáo điều, chính chúng được gọi là ‘ditthijāla’ (những mạng lưới kiến giải đích thực). Khuynh hướng bành trướng nguy hiểm của tâm phàm phụ kết lại với nhau cho hẳn một mạng lưới rối ren của các khái niệm mà liên hệ ba khoảng thời gian qua những tiến trình nhận ra, hồi tưởng và suy đoán. Mê lộ rối ren với tính khách quan rõ ràng của nó cảm dỗ phàm phu và hoàn toàn ám ảnh, áp đảo hẳn. Đức Phật đã so sánh thức uẩn với trò chơi của một phù thủy hoặc một ảo tưởng (māyā) ⁽⁸⁾ và chúng ta có thể liên kết nó với hình ảnh nêu trên về con hổ sống lại.

Phải thú nhận ở giai đoạn này rằng sự giải thích của chúng tôi trong Madhupiṇḍika về tướng khác với phạm vi từ đó được đề xuất bởi Buddhaghosa. Và lại sự phiên dịch ‘papañca saññā-sañkhā’ là ‘papañca kotthāsā’ (những phần của papañca) do đó lờ đi sự tiếp nối thiết yếu của nó với ngôn ngữ, Buddhaghosa ít chú ý đến sự sắp xếp cú pháp đặc biệt của phương thức này ⁽⁹⁾. Tính chuyên biệt sau này sẽ rõ ràng khi ta so sánh phương thức trên với sự xuất hiện khác trong Nidāna saṃyutta của tương ứng bộ kinh.

Cakkhuñcāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādāna paccayā bhavo bhavapaccayā jāti, jātipaccaya jarāmaranaṃsoka paridevadukkhadomanassupāyāsā sambhavavanti. Ayaṃ lokassa samudayo’. - S. N. II 73

‘Này các hiền giả, do duyên mắt và các sắc pháp phát sanh nhãn thức, sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc, do duyên xúc phát sanh thọ, do duyên thọ, phát sanh ái; do duyên ái, phát sanh thủ; do duyên thủ, phát sanh hữu; do duyên hữu, phát sanh sinh và do duyên sinh, phát sanh già chết, sầu, bi, khổ và sự tuyệt vọng. Đây là sự sanh khởi của thế giới.

Trong trường hợp này phương thức về tướng được thấy rõ ngoặt về phía phương thức mẫu mực của Paṭicca Samuppāda (Duyên khởi). Mục đích ở đây là minh họa chân lý ‘Duyên khởi’.

Phương thức Madhupiṇḍika, mặt khác, có một mục đích khác và điều này chúng ta có thể biết chắc từ một nghiên cứu về ngữ cảnh. Phải chú ý rằng phương thức đang bàn đến quả thật là một chú giải bởi Mahākaccāna về bài kinh tóm tắt sau đây do Đức Phật giảng tóm tắt.

Yatonidānaṃ bhikkhu purisam papañcasaññāsankhā
samudācaranti, ettha ce natthi abhinanditabbam abhivaditabbam
ajjhosetabbam esevanto rāgānusayānaṃ esevanto
paṭighānusayānaṃ esevanto diṭṭhānusayānaṃ, esevanto
vicikicchānusayānaṃ, esevanto mānānusayānaṃ, esevanto
bhavarāgānusayānaṃ esevanto avijjānusayānaṃ esevanto
daṇḍādāna satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvantuva-
pesuñña-musāvādānaṃ, etthete pāpakā akusalā dhammā
aparisesā nirujjhanti. - M.N. I 109

‘Này các tỳ kheo, nếu một người không hoan hỷ, không tán thành, cũng không bám vào, điều mà khiến kẻ đó thuộc vào các khái niệm được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng’, đó chính là kết thúc của các tùy miên đối với ái, các kiến giải, mạn, vô minh và hữu ái. Đó chính là kết thúc của việc nắm lấy gây gộc, khí giới, cãi cọ, đấu tranh, tranh luận, tố cáo, ác khẩu và nói dối. Ở đây chính là tất cả ác bất thiện pháp diệt không có dư sót.’

Khi các tỳ kheo bị lúng túng bởi bài kinh tóm tắt này đã yêu cầu Mahākaccāna dẫn giải chi tiết và trong lời giải vị ấy đặc biệt chú ý đến từ ‘yatonidānaṃ’ (do nhân nào). Do vậy phần kết luận của phương thức về tướng bắt đầu với ‘tatonidānaṃ’ (do nhân đó) tương quan với nó. Vì vậy công thức đó là phần cố gắng để minh họa làm thế nào (nghĩa đen là do nhân gì)

‘papañcasaññāsankhā’ này có khả năng áp đảo phạm phu. Như vậy những suy diễn của chúng tôi dựa vào cú pháp của phương thức không phải không có biện minh. Thật ra, chúng tôi có thể ngẫu nhiên thêm rằng kinh này đã được đề tựa thích hợp là ‘Madhupiṇḍika’ (Bánh mật) bởi chính Đức Phật, do sự phong

phú về ý nghĩa, kinh này chưa cạn kiệt hương vị ở tay của các nhà chú giải. ⁽¹⁰⁾

Ba Lối Bành Trương Trong Tư Tưởng

Để đặt những động cơ tâm lý sâu hơn về ‘papañca’ chúng ta phải hướng sự chú ý đến bài kinh tóm tắt nêu trên. Ở đây kinh dạy rằng nếu người ta không hoan hỷ, tán thành hoặc bám vào điều mà dẫn đến sự lệ thuộc ‘papañcasaññāsankhā’ người đó sẽ thoát khỏi tất cả những tùy miên đối với các ác pháp. Như chúng tôi đã nêu ra, ‘yatoniđānaṃ’ luôn luôn đề cập đến phần đầu tiên của phương thức về tưởng được tiếp giáp với ‘tatoniđānaṃ’ tương quan với nó ! Những gì người ta không nên hoan hỷ, tán thành, cũng không nên bám vào là chính tiến trình của tưởng này, từ quan điểm nhận thức, nó bao hàm toàn thể năm uẩn ⁽¹¹⁾. Những thành ngữ, ‘hoan hỷ trong, tán thành và bám vào phù hợp một cách tương ứng với taṇhā (ái) māna (mạn) và diṭṭhi (các kiến giải), bị ràng buộc với những ý tưởng về ‘ta’ và ‘của ta’ Điều này đánh dấu sự xâm nhập của cái ta vào lãnh vực của tưởng. Thực ra, từ quan điểm của phàm phu, nó không xâm nhập gì cả, vì sự quan hệ năng sở được quan niệm bởi hấn như là quan hệ của chính thực thể nhận thức. Như được phác họa bởi phương thức của Mahākaccāna, ảo tưởng tiềm tàng về cái ta thức dậy ở giai đoạn vedanā (thọ) và về sau tính nhị nguyên nguy hiểm được duy trì cho đến khi nó hoàn toàn được kết tinh và xét đoán ở mức độ khái niệm. Như vậy cái gì là một tiến trình phức tạp do duyên sanh, có khuynh hướng được giải quyết trong một quan hệ trực tiếp giữa ngã và vô ngã. Bấy giờ đây là một sự đơn giản hóa những sự kiện đặc trưng thuộc phạm vi ngôn ngữ cũng như những cách tư tưởng của chúng ta. Nhãn hiệu ‘Ta’ do vậy được thêm vào trên tiến trình ngẫu nhiên phức tạp, phục vụ như một điều tưởng tượng tiện lợi của tư tưởng hoặc một thiết bị tốc ký, thực ra nó là một trong những từ ngắn nhất trong nhiều ngôn ngữ. Nhưng khá nghịch lý, nó là kết quả của papañca – đúng hơn là một phạm trù gây bối rối. Sự nghịch lý được giải quyết bởi sự thực rằng ý tưởng ngã là một sự mở rộng trong tư tưởng không trung thành với những sự thực, là một trạng thái tâm thần thác loạn của phàm phu. Ở đây chúng ta thấy một sự

phân biệt kỳ lạ giữa những nghĩa tương đối được nối kết với ‘papañca’ khi nó được dùng đối với những phạm vi lời nói và tinh thần. Những thiết bị tắc ký như thế là những từ kỹ thuật hoặc những từ mật mã trong một ngôn ngữ giúp chúng ta tránh ‘papañca lời nói’, nhưng đến mức mà chúng được suy ra qua một tiến trình phức tạp của hoạt động tư tưởng, chúng có thể được nói bao hàm nhiều ‘papañca tinh thần.’

Căn cứ vào cái ngã – thức, tiến trình khái niệm hóa từng bành trướng trong tất cả những sự phân nhánh phức tạp của nó khởi động. Từ một khía cạnh, ý tưởng ‘Ta’ với các ý tưởng đồng sanh về ‘ngã của ta’ và ‘sở hữu của ta’ phát triển về phía ái (taṇhā). Được nhìn từ một khía cạnh khác, khi bị ràng buộc không thể tránh và khó thoát với những ý tưởng ‘không phải tôi’, ‘ngươi’ và ‘cái của ngươi’, nó là một hình thức so lường, hoặc xét đoán chủ quan (māna: mạn). Tuy nhiên một khía cạnh khác là sự chấp giữ giáo điều với khái niệm về một cái ngã là sự công thức hóa lý thuyết. Do vậy ái, mạn và các kiến giải (taṇhā, māna, diṭṭhi) chỉ là ba khía cạnh của cùng cái ngã thức, chúng ta tìm thấy những điều này được ám chỉ trong kinh Madhupiṇḍika bằng những thành ngữ, abhinanditabbam, abhivaditabbam và ajjhosetabbam, một cách tương ứng. Chính là tính chất ba ngôi một thể này của ngã mà người ta thường tình cờ bắt gặp trong kinh điển pāli ‘mamatta, asmimāna và sakkāyadiṭṭhi. Ba quan điểm này có ý nghĩa tương tự từ đó mà phạm phu được nói xem mỗi uẩn trong năm uẩn khi hấn nghĩ về chúng như ‘Đây là của tôi (etaṃ mama), Đây là tôi (eso hamasmi), Đây là ngã của tôi (eso me atta). Khi chúng ta quan tâm đến sự kiện rằng tiến trình của tưởng như được nêu ra trong kinh Madhupiṇḍika bao gồm năm uẩn, tính tương đương càng trở nên rõ ràng hơn. Vì trong tâm lý học Phật giáo ‘sự sai biệt của các khía cạnh là sự sai biệt trong các pháp’, ba thuật ngữ ái, mạn và các kiến giải thường được phân biệt ở khoảng giữa. Tuy nhiên khi chúng phát sanh từ một khuôn đúc của cái ngã được đặt lên trên cùng, chúng không được coi là chung một loại. Bây giờ sự bành trướng trong các khái niệm được gợi ý bởi thuật ngữ ‘papañca’ tự biểu hiện qua ba mắc xích chính ở trên, đến mức độ mà thuật ngữ đó được kết hợp với chúng theo truyền thống. Chẳng hạn, trong Mahāniddeśa (pg.334), taṇhā, māna và diṭṭhi đều được định nghĩa liên quan với ‘papañca.’

Papañcā yeva papañcasañkhā taṇhāpapañcasañkhā diṭṭhipapañca
sañkhā mānapapañcasañkhā.

‘Chính papañca là ‘papañca sañkhā’, tức là: taṇhā-
papañcasañkhā, diṭṭhi-papañcasañkhā, māna-papañcasañkhā.’

Buddhaghosa cũng thường đưa ra một định nghĩa tương tự. Ở
D.A. II 721 ngài nhận xét:

- Papañcasaññāsañkhāti tayo papañcā- taṇhāpapañco,
mānapapañco, diṭṭhipapañcoti.

‘Papañcasaññāsañkhā ám chỉ đến ba papañca, taṇhāpapañca,
mānapapañca và diṭṭhipapañca.’

Ở M.A.II 10 chúng ta tìm thấy:

... taṇhādiṭṭhimānānaṃ etaṃ adhivacanam

‘Đây là một đồng nghĩa cho taṇhā, diṭṭhi và māna.’

Và ở A.A. III 151: -

... ādiṭṭhimānappahedassa papañcassa gati.

‘Phạm vi của papañca gồm ba loại, ái, kiến và mạn.’

Đặc biệt nguồn tham khảo cuối cùng, nhắc chúng ta về sự kiện
rằng ái, mạn và các kiến giải (taṇhā, māna, diṭṭhi) là những
khuôn mẫu của papañca. Do vậy, đây là những ‘định nghĩa mở
rộng’, tìm ra định nghĩa ‘papañca’ bằng cách nêu ra những
trường hợp đáng kể nhất của nó. Như vậy dường như truyền
thống chú giải đã nhìn nhận đúng đắn vấn đề về những khía
cạnh được nói đến ở trên. E. R. Sarathchandra đã gọi ý ⁽¹²⁾ rằng
taṇhā là kết quả của ‘papañca’ đúng hơn là chính ‘papañca’. Tuy
nhiên, như chúng tôi đã bày tỏ ở trên, không những taṇhā, mà
còn māna và diṭṭhi cũng minh họa về ‘papañca’, do vậy bác bỏ
bất cứ phân biệt cho cái nào là quan trọng hơn. Vì vậy ‘papañca’
có thể được coi là điều cơ bản nào đó cho taṇhā, māna và diṭṭhi
– điều mà vừa làm nền tảng vừa bao hàm mỗi thứ trong đó.

Bài kinh thiết yếu mà Đức Phật giảng cho các tỳ kheo trong
Madhupiṇḍika Sutta bây giờ có thể được tóm tắt điểm chính.
Nếu người ta không dung dưỡng ái, mạn và các kiến giải (taṇhā,

māna, diṭṭhi) đối với các pháp hữu vi liên quan với tiến trình nhận thức, do dùng sự tưởng tượng của một cái ngã làm phương tiện, người ta sẽ thoát khỏi cái ách của các khái niệm bành trướng và bằng cách ấy trừ diệt những tùy miên đối với tất cả ác pháp mà gây ra xung đột trong cá nhân lẫn xã hội. Như sự miêu tả về mục đích nỗ lực tinh thân trong Phật giáo, điều này ban cho chúng ta một cái nhìn sâu sắc vào những gì Phật giáo tiêu biểu. Đáng chú ý trong sự liên kết này rằng lý do tồn tại thật sự của kinh Madhupiṇḍika là câu hỏi do người Thích Ca Dandapāṇi hỏi Đức Phật:

‘Kim vādī samano kim akkhāyī?’

‘Giáo lý của sa môn là gì, ngài tuyên bố gì?’

Câu trả lời của Đức Phật có nội dung như vậy:-

‘Yathāvādi kho āvuso sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya na kenaci loke viggayha tiṭṭhati, yathā ca pana kāmehi viṣaṃyuttam viharantam tam brāhmaṇam akathamkathim chinnakukkuccam bhavābhavave vītataṇham saññā nānuseṭṭhi, evaṃvādi kho aham āvuso evamakkhāyī’ - M.N. I. 108

‘Theo bất cứ giáo lý nào, này hiền giả, không có tranh chấp với bất cứ ai trong thế giới này - với các chư thiên, māra và Brahma, với hậu duệ của thế giới bao gồm các sa môn và các bà la môn, chư thiên và loài người, cũng do đó, các tướng không tồn tại nữa như những tùy miên trong tâm của vị bà la môn đó (13) khi vị ấy sống cõi bỏ các dục, không có nghi ngờ, hối tiếc bị cắt đứt, không có hữu ái tái diễn- Này hiền giả, đó là giáo lý của ta, như vậy ta tuyên bố (điều đó).’

Hai đặc điểm nổi bật trong giáo lý của Đức Phật được bộc lộ bởi câu trả lời này. Trước hết giáo lý của ngài không làm cho ngài vướng vào những tranh luận và xung đột với bất cứ ai. Thứ hai, các thành kiến và các khuynh hướng mà thường làm nền tảng cho tướng, đã cắt đứt trong ngài, ngài đã thoát khỏi các dục, nghi, hối và ái. Hai đặc điểm này là vô song trong ‘giáo lý’ của Ngài, vì những đối nghịch của chúng thật sự là những lý thuyết giáo điều trong thế giới. Bài kinh tóm tắt của Đức Phật cho các

tỳ kheo, mà chúng tôi đã phân tích ở trên, chỉ là sự giải thích rõ về câu trả lời của Đức Phật cho Daṇḍapāṇi và phương thức về tương của Mahākaccāna – chủ đề quen thuộc cho sự tìm hiểu về papañca của chúng ta- chỉ là lời bình giải thêm về kinh đó. Do vậy chúng ta thấy rằng vấn đề papañca nằm ở tâm điểm câu trả lời của Đức Phật cho Daṇḍapāṇi. Tất cả điều này gợi ý về ý nghĩa lớn lao của thuật ngữ đó trong những lãnh vực tâm lý, đạo đức và triết học Phật giáo.

Từ kinh Madhupiṇḍika, bây giờ chúng ta hãy xét qua những kinh khác mà soi sáng nhiều hơn về đề tài tìm hiểu của chúng ta.

Sự Ràng Buộc Của Các Khái Niệm

Kinh Vepacitti của Saṃyutta Nikāya (IV 202 ff) nêu bật khuynh hướng bành trướng nguy hại trong ý tưởng được ám chỉ bởi ‘papañca’ cũng như sự trói buộc mà nó gây ra. Ngụ ngôn của Vepacitti Asurinda (vua của các A tu la) được Đức Phật kể lại như lời mở thích hợp với bài giảng của ngài, có ý nghĩa đặc biệt trong khía cạnh này. Nó liên quan đến trận đánh huyền thoại giữa các chư thiên và các A tu la và diễn tả cách các chư thiên chiến thắng mang Vepacitti lại, buộc cổ, hai tay và hai chân, đến trước mặt Sakka, chúa của chư thiên. Trói buộc có năm phần của Vepacitti có một tính máy móc đặc biệt về vấn đề này. Khi Vepacitti nghĩ rằng các chư thiên là chân chánh và các A tu la là bất chánh và muốn ở lại trong thế giới chư thiên, tức thì vị ấy thấy mình thoát khỏi trói buộc và có năm dục lạc. Nhưng ngay khi vị ấy nghĩ rằng các A tu la là chân chánh và các chư thiên là bất chánh và mong muốn trở lại với thế giới A tu la, vị ấy tự tìm thấy bị trói buộc với năm chi phần đó, bị tước bỏ năm dục lạc. Trói buộc quá tẻ nhạt dựa vào chính những ý nghĩ của người tù. Sau khi thoát ra ngụ ngôn này, bây giờ Đức Phật thực hiện sự chuyển tiếp từ huyền thoại đến tâm lý học và triết học.

‘...Evaṃ sukhumaṃ kho bhikkhave Vepacittibandhanaṃ, tato sukhumataraṃ Mārabandhanaṃ Maññamāno kho bhikkhave baddho Mārassa, amaññnamāno mutto pāpimato. ‘Asmīti’ bhikkhave maññnitametam ‘Ayaṃ ahaṃ asmīti’ mañ-

ññitametaṃ, ‘Bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Na bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Rupi bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Arūpi bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Saññibhavissanti’, maññitametaṃ, ‘Arupi bhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Saññibhavissanti, maññitametaṃ, ‘Asaññibhavissanti’ maññitametaṃ, ‘Nevasaññīnāsaññī bhavissanti’ maññitametaṃ. Maññitaṃ bhikkhave rogo, maññitaṃ gaṇḍo, maññitaṃ sallamaṃ. Tasmātiha bhikkhave amaññitamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.’

‘Asmīti’ bhikkhave iñjitametaṃ, ayaṃ ahaṃ asmīti ... nevasaññī nāsaññī bhavissanti...Tasmātiha bhikkhave aniñjamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

‘Asmīti’ bhikkhave phanditametaṃ...Tasmātiha bhikkhave aphanamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

‘Asmīti’ bhikkhave papañcitametaṃ...Tasmātiha bhikkhave nippapañcena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ.

‘Asmīti’ bhikkhave mānagatametaṃ... Tasmātiha bhikkhave nihitamānena cetasā viharissāmāti. Evañhi vo bhikkhave sikkhitabbanti.

‘...Này các tỳ kheo, quá tể nhị là trói buộc của Vepacitti nhưng còn tể nhị hơn là trói buộc của Māra. Những ai tưởng tượng, này các tỳ kheo, bị trói buộc bởi Māra, những ai không tưởng tượng thoát khỏi ác ma. ‘Tôi là’- đây là một sự tưởng tượng. ‘Đây là tôi’ - đó là một sự tưởng tượng. ‘Tôi sẽ là’- đó là một sự tưởng tượng. ‘Tôi sẽ không là’... ‘Tôi sẽ có sắc’... ‘Tôi sẽ không có sắc’... ‘Tôi sẽ có tưởng’... ‘Tôi sẽ không có tưởng’... ‘Tôi sẽ không có tưởng cũng không phải không có tưởng’... Này các tỳ kheo, tưởng tượng là một bệnh, tưởng tượng là một mụn nhọt, một ngạnh câu, này các tỳ kheo, vì thế mà các người phải nói: ‘Chúng tôi sẽ trú với tâm thoát khỏi tưởng tượng.’ Các người phải tự mình học tập như vậy.

Này các tỳ kheo, ‘Tôi là’ là một sự kích động. ‘Đây là tôi’... này các tỳ kheo, đây là những sự kích động... Này các tỳ kheo, vì thế các người phải nói: ‘Chúng tôi sẽ trú với tâm thoát khỏi kích động’ Các người phải tự mình học tập như vậy.

Này các tỳ kheo, ‘Tôi là’ là một sự run động. ‘Đây là tôi’ ... này các tỳ kheo, đây là những sự run động... Này các tỳ kheo, vì thế các người phải nói: ‘Chúng tôi sẽ trú với tâm thoát khỏi run động.’ Các người phải tự mình học tập như vậy.

Này các tỳ kheo, ‘Tôi là’ là sự bành trướng khái niệm. ‘Đây là tôi’, này các tỳ kheo, đây là những sự bành trướng. Này các tỳ kheo, do đó mà, các người phải nói: ‘Chúng tôi sẽ trú với tâm thoát khỏi các sự bành trướng.’ Các người phải tự mình học tập như vậy.

Này các tỳ kheo, ‘Tôi là’ là một kiêu mạn. ‘Đây là tôi’... Này các tỳ kheo, là những kiêu mạn. Này các tỳ kheo, do đó mà, các người phải nói: ‘Chúng tôi sẽ trú với tâm thoát khỏi các kiêu mạn.’ Các người phải tự mình học tập như vậy’. - K.S. IV 133-4

Người ta sẽ thấy rằng mỗi phần trong chín lời xác nhận nêu trên được diễn tả bằng năm tính từ: maññitaṃ, iñjitaṃ, phanditaṃ, papañcitaṃ và mānagataṃ ⁽¹⁴⁾. Những từ kể sau này có thể được xem xét căn cứ vào những gì chúng ta đã bàn đối với vấn đề thuộc về ‘những khía cạnh’ trong tâm lý học Phật giáo. ‘Maññita’ (ngữ căn man – suy nghĩ) chỉ ra hoạt động tư tưởng hoặc sự tưởng tượng mà nảy sinh những lời xác nhận đó. ‘Iñjita’ (ngữ căn iñji – di chuyển) gợi nhớ lại thuật ngữ ‘eja’ là một từ đồng nghĩa với ‘taṇhā’, có lẽ ám chỉ đến sức lôi cuốn xúc cảm của những lời xác nhận đó. ‘Phanditaṃ’ (ngữ căn spand- sự hồi hộp, run lên) xem những lời xác nhận đó như được đặc trưng bởi hoạt động tinh thần bất an. Mānagataṃ (ngữ căn mā – đo lường) vạch ra nguồn gốc của chúng đối với khuynh hướng đo lường và phán xét vốn có trong hoạt động khái niệm, chính nó là một tiến trình liên miên của phán đoán chủ quan. ‘Papañcitaṃ’ (‘pra - ngữ căn pañca – ‘lan ra’, ‘mở rộng ra’) có thể cũng ngụ ý khuynh hướng bành trướng trong khái niệm hóa mà nảy sinh những lời xác nhận đó. Xác nhận ‘asmi’ (Tôi là) là ‘Papañcita’ hàng đầu và kinh Madhupiṇḍika đã cho chúng ta thấy tại sao nó

được kể vào một sản phẩm của ‘papañca.’ Những lời xác nhận kia có lẽ miêu tả rõ ràng hơn, sự bành trướng trong lãnh vực trí tưởng tượng - những khuynh hướng cá tính hóa, khái quát hóa, đặc thù hóa và phân biệt hóa cung cấp cái giàn giáo cho thượng tầng cấu trúc lý thuyết. Ngữ cảnh đặc biệt mà ‘papañcita’ xuất hiện trong kinh này, do vậy góp phần vào màu sắc cho giả thuyết rằng ‘papañca’ biểu thị khuynh hướng bành trướng ăn sâu trong phạm vi trí tưởng tượng.

Một đoạn văn có đặc tính tương tự xuất hiện trong A. IV. 68. Ở đây chúng ta tìm thấy mỗi giải pháp chọn lựa trong một tứ cú được diễn tả trong bảy cách hàm súc những khía cạnh. Tứ cú liên quan đến trạng thái của Đức Như Lai sau khi chết và bao gồm bốn phần cuối trong mười điểm tranh luận nổi tiếng được biết như là mười bất định (dasa avyākatavatthūni). Ta có thể thêm rằng mười điểm này cùng thành lập một loại bảng câu hỏi mà các nhà cổ Ấn dùng để đối đầu với bất cứ đạo sư danh tiếng nào (15). Bảng câu hỏi này, được sắp xếp trong song đề và tứ đề, dường như được xem xét phổ biến như là bảng tính sẵn chắc chắn cho sự ước lượng bất cứ hệ thống tôn giáo nào- do vậy không nghiêm túc với điều mà nó được nêu ra. Chính Đức Phật bị đối mặt với nó ở vài dịp và trong mỗi trường hợp ngài phủ nhận hoàn toàn loại câu hỏi này, khiến những người chất vấn rất hoang mang. Ngài chủ trương rằng mười câu hỏi này là hậu quả của sự quán sát sai lầm và do vậy không chấp nhận trả lời dứt khoát. Ngài tuyên bố rằng chúng là những quan điểm tư biện, là một khu rừng tà kiến thực sự - một nhóm các kiết sử mang lại hậu quả đau khổ, thất vọng, buồn nản và thống khổ. Do đó, sự cố gắng ở giải pháp của chúng không được coi là đưa đến sự giác ngộ (16). Bây giờ, đoạn văn đang xem xét chứa bộ tứ là một giải thích khác về tính bất thiện của những quan điểm tư biện này. Trong ấy chúng ta tìm thấy Đức Phật giải thích cho một tỷ kheo tại sao một thánh đệ tử am hiểu pháp, không dung dưỡng bất cứ nghi ngờ nào đối với những điểm bất định.

‘...Ditthinirodhā kho bhikkhu sutavato ariyasāvakassa vicikicchā nuppajjati avyākatavatthusu. ‘Hoti Tathāgato parammaraṇāti kho bhikkhu dittthigatametam: ‘Na hoti Tathāgato parammaraṇāti... ‘Hoti ca na hoti ca Tathāgato

parammaraṇāti,...’Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇāti’ kho bhikkhu diṭṭhigatametam. Assutavā bhikkhu puthujjano diṭṭhim nappajānāti, diṭṭhisamudayaṃ nappajānāti diṭṭhīnirodhaṃ nappajānāti, diṭṭhīnirodhagāminīpaṭipadaṃ nappajānāti, tassa sā diṭṭhi pavaḍḍhati, so na parimuccati jātiyā jarāmaranena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi, na parimuccati dukkhasmāti vadāmi. Sutavā ca kho bhikkhu ariyasāvako diṭṭhim pajānāti, diṭṭhi samudayaṃ pajānāti, pajānāti diṭṭhīnirodhagāminīpaṭipadaṃ pajānāti, tassa vā diṭṭhi nirujjhati. So parimuccati jātiyā...dukkhasmāti vadāmi. Evaṃ jānaṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako evaṃ passaṃ ‘Hoti Tathāgato parammaraṇā ti’pi na vyākaroti, ‘Na hoti...’, Hoti ca na hoti ca ...’ ... ‘Neva hoti na na hoti Tathāgato parammaraṇātipi na vyākaroti. Evaṃ jānaṃ kho bhikkhu sutavā ariyasāvako, evaṃ passaṃ nacchambhati na kampati na calati na vedhati na santasaṃ āpajjati avyākata vatthusu. ‘Hoti Tathāgato...kho bhikkhu tanhāgatametam, saññāgatametam, maññitametam, papañcitametam, upādānagatametam, vippaṭisāro eso. Na hoti...Hoti ca na hoti ca ... neva hoti na na hoti... vippaṭisāro eso ...’

‘Này tỳ kheo, chắc chắn chính là do sự diệt của các kiến giải mà nghi ngờ ngừng phát sanh trong vị thánh đệ tử có hướng dẫn đối với những điểm không được giải thích ‘Có phải Như Lai tồn tại sau khi chết?’ ‘Có phải Như Lai không tồn tại sau khi chết?’ ‘Có phải Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết?’ ‘Có phải Như Lai vừa không tồn tại vừa không phải không tồn tại?’- này tỳ kheo, đây chỉ là những quan điểm.

‘Kẻ vô văn phạm phu không hiểu các kiến giải, không hiểu nguồn gốc các kiến giải, không hiểu sự diệt các kiến giải, không hiểu con đường đưa đến sự diệt các kiến giải. Đối với kẻ ấy các kiến giải tăng trưởng; kẻ ấy không thoát khỏi sanh, già, chết, sầu muộn, thương tiếc, khổ thân, khổ tâm, áo não; Ta nói kẻ ấy không thoát khỏi đau khổ.

‘Nhưng vị thánh đệ tử đa văn, hiểu các kiến giải, hiểu nguồn gốc các kiến giải, hiểu sự diệt các kiến giải và hiểu con đường đưa đến sự diệt các kiến giải. Đối với vị ấy các kiến giải chấm dứt;

vị ấy thoát khỏi sanh, già, chết, sầu muộn, thương tiếc, khổ thân, khổ tâm, áo não. Ta nói vị ấy thoát khỏi đau khổ.

‘Biết như vậy, thấy như vậy, vị thánh đệ tử đa văn không khẳng định, ‘Có phải Như Lai tồn tại sau khi chết?’ và những câu hỏi tương tự ... Biết như vậy, thấy như vậy, vị thánh đệ tử đa văn chủ trương không giải thích đối với những điểm không được giải thích. Biết như vậy, thấy như vậy, vị thánh đệ tử đa văn không e sợ, không run động, không dao động, không kích động, không tuyệt vọng, đối với những điểm này, ‘Có phải Như Lai tồn tại sau khi chết?’ và những câu như trên ... Đây các tỳ kheo, đây chỉ là những cách của ái...của tưởng... chỉ là những tưởng tượng...những khái niệm bành trướng... những vấn đề của thủ... chỉ là cội nguồn của hối tiếc.’ - G.S. IV 39-40

Người ta có thể thấy rõ sự bình phẩm bộ tứ trong bảy quan điểm từ đó nó được xem xét. ‘Ditṭhigataṃ’ gợi ý bản chất tư biện của kiến giải đó. ‘Taṇhāgataṃ’ có thể ám chỉ đến dục mà thúc đẩy người đó ‘dung dưỡng’ những kiến giải này. ‘Saññāgataṃ’ gợi chúng ta về nguồn gốc cảm giác cùng loại. ‘Maññitaṃ’ chỉ đến hoạt động tư tưởng hoặc sự tưởng tượng mà đi trước sự công thức hóa của chúng. ‘Upādānagataṃ’ ám chỉ đến khía cạnh chấp thủ mà khiến chúng thành giáo điều. ‘Vipparisāro’, nhấn mạnh ảo giác và rung động mà chúng mang đến.

Về phần ‘papañcitaṃ’, chúng ta có thể suy ra rằng nó gợi lại phẩm chất bành trướng, mở rộng và khuếch tán của những quan điểm tư biện đang bàn đến. Bộ tứ ở trên thật sự minh họa về những phẩm chất đó vì nó là một sự mở rộng vô căn cứ những tục đế đối với những gì là siêu nghiệm.

Cuộc đàm luận giữa Mahākotṭhita và Sāriputta ở A.N. II 161 cũng cho chúng ta một cái nhìn sâu sắc vào sự bành trướng khái niệm do ‘papañca’ bao hàm. Ở đây lần nữa, bốn câu hỏi được đặt cho Sāriputta bởi Mahākotṭhita nắm lấy hình thức của một bộ tứ có liên quan với siêu nghiệm.

Channaṃ āvuso phassaṃyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā
atth’aññaṃ kiñcīti - Mā hevamaṃ āvuso.Channaṃ
āvuso...natth’aññaṃ kiñcī’ti - Mā hevamaṃ āvuso’ti - Channaṃ

āvuso...atthi ca natthi caññaṃ kiñcī'ti. - Mā hevaṃ āvuso'ti. -
Channaṃ āvuso...nevatti no natth'aññaṃ kiñcī ti.- Mā hevaṃ
āvuso.-

Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā atthaññaṃ
kiñcīti iti puṭṭho samāno 'Mā hevaṃ āvuso'ti vadesi. Channaṃ
... natthaññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno 'Mā hevaṃ āvuso'ti
vadesi. Channaṃ ... atthi ca natthi caññaṃ kiñcīti puṭṭho
samāno' Mā hevaṃ āvuso'ti vadesi. Channaṃ ... nevatti no
natth'aññaṃ kiñcīti iti puṭṭho samāno 'Mā hevaṃ āvuso'ti
vadesi. Yathākathampanāvuso imassa bhāsītassa attho daṭṭhabbo
ti.

Channaṃ āvuso ... attha'ññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ
papañceti.- Channaṃ āvuso...natth'aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ
appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso...atthi ca natthi caññaṃ
kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. Channaṃ āvuso...
nevatti no natth'aññaṃ kiñcīti iti vadaṃ appapañcaṃ
papañceti.

Yāvata āvuso channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā papañcassa
gati, yāvata papancassa gati, tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ
gati. Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirānirodhā
papañcanirodho papañcavūpasamoti.

‘Thưa hiền giả, khi sáu xúc xú diệt không có dư sót, có cái gì
còn lại không?’

‘Này hiền giả, đừng nói thế.’

‘Thưa hiền giả, có phải khi sáu xúc xú diệt không có dư sót,
không có cái gì còn lại?’

‘Này hiền giả, đừng nói thế.’

‘Thưa hiền giả, khi sáu xúc xú diệt không có dư sót, có phải đó
là trường hợp vừa có vừa không có bất cứ gì còn lại?’

‘Này hiền giả, đừng nói thế.’

‘Thưa hiền giả, khi sáu xúc xú diệt không có dư sót, có phải đó là trường hợp không có cũng không phải không có bất cứ gì còn lại?’

‘Này hiền giả, đừng nói thế.’

‘Thưa hiền giả, đối với vài câu hỏi của tôi được đặt ra như vậy, ở mỗi trường hợp ngài trả lời ‘Này hiền giả, đừng nói thế.’ Bây giờ tôi phải hiểu điều này ra sao?’

‘Này hiền giả, những ai nói: ‘Khi sáu xúc xú diệt không có dư sót có gì còn lại không,’ là đang khái niệm hóa những gì không nên được bành trướng về phương diện khái niệm ...(lập lại ba phần còn lại). Này hiền giả, bất cứ gì là phạm vi của sáu xúc xú, chính nó là phạm vi của bành trướng khái niệm hóa và bất cứ gì là phạm vi của bành trướng khái niệm hóa, chính nó là phạm vi của sáu xúc xú. Do sự ly tham hoàn toàn và sự diệt sáu xúc xú, sẽ có sự chấm dứt, sự lắng dịu bành trướng khái niệm hóa.

Sāriputta không thừa nhận tất cả bốn giải pháp chọn lựa, ngài nói rằng chúng phản ảnh một cố gắng say đắm trong ‘papañca’ nơi mà người ta không nên thường xuyên lui tới nó (appapañcam < sk: aprapañcya? – có tính chất giả thiết). Ngài chỉ ra rằng phạm vi của ‘papañca’ là cùng phạm vi không gian và thời gian với sáu xúc, và sự diệt của sáu xúc không có dư sót, dẫn đến sự diệt hoặc sự lắng dịu của papañca. Như vậy bộ tứ của Mahākoṭṭhita hóa ra là một minh họa khác của nỗ lực táo bạo của cái tâm do duyên sanh để vượt quá những giới hạn của nó về tính ứng dụng (tức là theo lối kinh nghiệm), bằng việc làm tràn ngập tính siêu nghiệm trong một cuộc vui chơi hoang phí của siêu hình học tư biện. Quan điểm tư biện giáo điều là những thí dụ điển hình và nguy hiểm nhất của ‘papañca’ theo nghĩa bành trướng khái niệm hoá.

Sự đề cập đến phạm vi của papañca (papañcagati) trong trả lời của Sāriputta là gợi ý mạnh mẽ về tầm quan trọng năng động của từ đó trong tâm lý học Phật giáo. Khía cạnh đặc biệt này là rõ ràng trong vài ngữ cảnh khác. Ở Udāna P. 77, chẳng hạn, chúng ta tìm thấy Đức Phật thốt lên kệ hoan hỷ như sau trong khi quán chiếu về sự kiện rằng chính ngài đã thoát khỏi những

khái niệm được đặc trưng bởi các khuynh hướng bành trướng của tâm (...attano papañcasaññāsankhāpahānam, paccavekkhamāno ...)

Yassa papañcā ṭhiti ca natthi
sandhānam paḷighaṅca vītivatto
thaṃnittaṇhaṃ munim carantaṃ
nāva jānāti sadevako pi loko.

‘Những ai mà trong tâm những cuộc lang thang và đứng yên không còn nữa,
Những ai mà đã khắc phục trói buộc và chướng ngại,
Bậc thánh đó, từ việc giải thoát ái khi sống hướng thượng,
Thế giới với các chư thiên không đối nghịch với vị ấy.’

Ở đây việc đặt kế cạnh ‘papañca’ (những cuộc lang thang) với ‘ṭhiti’ (đứng yên) dường như ám chỉ nghĩa chính của từ đó với những dáng dấp năng động của nó. Được quan niệm một cách siêu hình, ‘papañca’ biểu thị những cuộc lang thang trong lãnh vực của trí tưởng tượng và ‘ṭhiti’ những khuynh hướng ngủ ngầm của tâm (anusaya) ⁽¹⁷⁾ mà thúc đẩy những cuộc lang thang đó.

Một bài kệ ở S.N.IV 71 cũng truyền nghĩa chính của ‘papañca’ này kể cả việc nêu ra sự liên kết thiết yếu của nó với tiến trình của tưởng.

Papañcasaññā itarītarā narā
papañcayantā upayanti saññino
manomayaṃ gehasitaṅca sabbhaṃ
panujja nekkhammasitaṃ irīyati.

‘Được cung cấp với tưởng, nhân loại có tâm được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng, họ đến gần các cảnh trần (về phương diện tinh thần) bằng sự bành trướng theo khái niệm. Từ bỏ tất cả điều nào do tâm tạo và quan hệ với đời sống thế tục, vị sa môn thường lai vãng đến điều nào được liên kết với hạnh xả ly.’ Sự đến gần ở đây có nghĩa là sự đến gần tinh thần như được gợi ý bởi từ ‘manomayaṃ’, và được thực hiện trong quá trình của những cuộc lang thang tinh thần. Ta cũng có thể chú ý đến ý

nghĩa của từ ‘upayanti’ nhất là trong nghĩa ‘khuy nh hướng hoặc ‘ước tính.’

Sự việc ‘papañca’ thường được xem như một hoạt động tinh thần đặc biệt mà phàm phu có thói quen chìm đắm, trở nên rõ ràng từ một kinh trong Sārāṇīya vagga của Aṅguttara Nikāya (A.N. III 292 ff). Ở đây Sāriputta kể ra sáu loại hoạt động, nếu có thói quen chìm đắm (anuyutta) chúng, sẽ cản trở sự tiến bộ tinh thần của vị tỳ kheo.

‘Idhāvuso bhikkhu kammārāmo hoti kammarato kammārāmatam anuyutto, bhassārāmo hoti bhassarato bhassārāmatam anuyutto, niddārāmo hoti niddārato niddārāmatam anuyutto, saṅgaṇikārāmo hoti saṅgaṇikarato saṅgaṇikārāmatam anuyutto, saṃsaggārāmo hoti saṃsaggarato saṃsaggārāmatam anuyutto, papañcārāmo hoti papañcarato papañcārāmatam anuyutto. Evaṃ kho āvuso bhikkhu tathā tathā vihāram kappeti, yathā yathassa vihāram kappayato na bhaddikaṃ maraṇam hoti na bhaddikā kālakiriya. Ayam vuccatāvuso bhikkhu sakkāyābhirato, na pahāsi sakkāyam sammā dukkhassa antakiriya’ti.

‘Nơi đây, này chư hiền giả, một tỳ kheo tìm thấy hoan hỷ trong hoạt động thế tục, rất hoan hỷ trong hoạt động thế tục, bị thu hút trong sự hoan hỷ với hoạt động thế tục; tìm thấy hoan hỷ, rất hoan hỷ, bị thu hút trong sự hoan hỷ với việc nói chuyện, ngủ, giao thiệp, kết bạn và bành trướng khái niệm hóa – tìm thấy hoan hỷ trong mỗi loại, vị ấy rất hoan hỷ trong mỗi loại và bị thu hút trong sự hoan hỷ của mỗi loại; và do vậy, này chư hiền giả, vị ấy càng tạo lập đời sống của mình như thế, vị ấy càng tạo lập nó đến một cái chết bất hạnh, đến một số phận bất hạnh; và người ta nói về vị tỳ kheo này: Vị ấy quá hoan hỷ trong tự thân; vị ấy không từ bỏ tự thân để hoàn toàn chấm dứt đau khổ.’ - G.S. III 210 -211

Phần cuối trong danh sách (papañca) được nêu rõ là quan trọng nhất, đến mức độ mà ý nghĩa luân lý được tóm tắt trong một cặp kệ ngôn ở cuối bài kinh.

Yo papañcaṃ anuyutto-papañcābhirato mago
Virādhayī so nibbānaṃ – yogakkhemaṃ anuttaraṃ
Yo ca papañcaṃ hitvāna – nippapañcapathe rato
ārādhayī so nibbānaṃ – yogakkhemaṃ anuttaraṃ’ (18)

‘Kẻ ngu chìm đắm và hoan hỷ theo sự bành trướng khái niệm
niệm hóa , kẻ ấy cách xa Niết bàn - sự giải thoát trói buộc vô
song .’

‘Những ai, sau khi từ bỏ khái niệm hóa như thế, hoan hỷ theo
con đường đến không bành trướng- vị ấy chứng Niết bàn, sự giải
thoát trói buộc vô song.’

Đường Đến Không Bành Trướng

Như vậy khuynh hướng ăn sâu vào sự bành trướng của các
khái niệm tự biểu hiện qua ái, mạn và các kiến giải (taṇhā,
māna, ditṭhi), được nói cách ly vị tỷ kheo với Niết bàn, và mục
đích của những cố gắng tinh thần được nói nằm trong hướng
không bành trướng. Con đường đến trạng thái ‘nippapañca’ này
được nêu ra trong Sakkapañha-sutta của Dīghanikāya. Trong
kinh này, Sakka, người đối thoại, hỏi Đức Phật tại sao tất cả loại
chúng sanh lớn như trời, người, A tu la, rồng và Càn thát bà,
sống trong sự thù hận, ganh ghét, thù địch và phi báng, dù sự
thật là chúng muốn sống không có thù hận và ganh ghét. Qua
một loạt liên kết nhân quả của các trạng thái tinh thần, cuối cùng
Đức Phật vạch ra nguồn gốc của tình huống không dễ chịu này,
đối với vấn đề ‘papañca-saññā-saṅkhā.’ (19) Những trạng thái
tinh thần đó, được trích dẫn theo trình tự thích hợp của chúng sẽ
được biết như sau:-

‘ issā- macchariya < piyappiya < chanda < vitakka <
papañcasaññā saṅkhā.

Ganh tỵ và bòn xén < những điều ưa và không ưa < dục < tâm <
các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng.

(ganh tỵ và bòn xén xuất phát từ những điều ưa và không ưa; những điều ưa và không ưa xuất phát từ dục; dục xuất phát từ tâm; tâm xuất phát từ các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng.)

Sự liên kết nhân quả giữa ‘vitakka’ và ‘papañca-saññāsaṅkhā’ khi mới nhìn qua có thể có vẻ hấp dẫn. Sự quen thuộc với phương thức Madhupiṇḍika về tướng (Theo nguyên văn! vitakka > papañca) có thể khiến cho người ta tự hỏi ở đây chúng ta có một đảo ngược của trình tự chính xác hay không (vitakka < papañca-saññā-saṅkhā). Nhưng sự mâu thuẫn thực rõ ràng hơn. Sự xác nhận của kinh Sakkapañha rằng ‘vitakka’ có nguồn gốc từ ‘papañca-saññā-saṅkhā’ chỉ có nghĩa rằng trong trường hợp của phạm phu từ ngữ hoặc khái niệm đó bị nắm lấy như một đối tượng cho tâm, chính nó là một sản phẩm của ‘papañca.’ Đến lượt của nó lại tạo ra nhiều hơn về loại papañca khi người ta tiếp tục chìm đắm trong sự bành trướng khái niệm (papañca). Các khái niệm được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng (papañca-saññā-saṅkhā) tạo thành nguyên liệu cho tiến trình đó và sản phẩm cuối cùng về tính chất vẫn như vậy, tuy nhiên với sự sai biệt này mà nó có hiệu lực lớn hơn để ám ảnh, làm hoang mang và áp đảo kẻ phạm phu. Như vậy có một sự trao đổi hỗ tương kỳ lạ giữa ‘vitakka’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ - đứng về mặt nào đó, là một loại vòng luẩn quẩn. Căn cứ vào ‘papañca-saññā-saṅkhā’, ‘vitakka’ sẽ có mặt và căn cứ vào ‘vitakka’ sẽ phát sanh ‘papañca-saññā-saṅkhā’ nhiều hơn và đưa đến sự lệ thuộc tiến trình đó (20). Do sự hỗ tương này, con đường dẫn đến diệt trừ ‘papañca-saññā-saṅkhā’ như được dẫn chứng trong kinh Sakkapañha, bao gồm một cách tu tập nhắm vào việc loại trừ sự tiến triển của tâm (vitakka) và tứ (vicāra).

‘Kathaṃ paṭipanno pana mārisa, bhikkhu ‘papañca-saṅkhā-
nirodha-sāruppa-gāminī-paṭipadaṃ paṭipanno hoti?’

‘Somanassam p’ahaṃ devānaminda duvidhena vadāmi
sevitabbampi asevitabbampī’ti. Domanassam p’ahaṃ...
Upekkham p’ahaṃ asevitabbampīti.

‘Somanassam p’ahaṃ duvidhena...asevitabbampītitikho panetaṃ
vuttaṃ. Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Tattha yaṃ jaññā

somanassaṃ: ‘Imam kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā abhivaḍḍhanti kusalā dhammā parihāyantīti evarūpaṃ somanassaṃ na sevitaḅbaṃ. Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: Imam...sevato akusalā dhammā parihāyanti kusalā dhammā abhivaḍḍhantīti evarūpaṃ somanassaṃ sevitaḅbaṃ. Tattha yañce savitakkam savicāram yañce avitakkam avicāranam ye avicāre se paṇītare.

...Domanassampāhamduvidhena...ye avitakke avicāre se paṇītare...Upek hampāham duvidhena...ye avitakke avitakke avicāre se paṇītare.

Evam paṭipanno kho devānaminda bhikkhu papañca-saññāsaṅkhā-nirodha-sāruppa-gāminī paṭipadam paṭipanno hotīti’.

‘Nhưng bạch Thế Tôn, vị tỳ kheo đó thực hiện như thế nào, vị Tỳ kheo mà đã đạt đến con đường thích hợp và dẫn đến sự diệt các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng’.

‘Này thiên chủ, ta tuyên bố hỷ có hai loại, tùy theo nó được theo đuổi hoặc tránh xa. Ưu, ta tuyên bố cũng có hai loại... Xả, ta tuyên bố cũng có hai loại...’

‘Sự phân biệt mà Ta đã khẳng định về hỷ được rút ra từ những cơ sở này: Khi theo đuổi hỷ người ta nhận thức rằng các ác pháp phát triển và các thiện pháp bị giảm bớt, loại hỷ như thế phải được tránh xa. Trong khi theo đuổi hỷ người ta nhận thức rằng các ác pháp bị giảm bớt và các thiện pháp phát triển, loại hỷ như thế nên được hành theo. Trong loại hỷ cùng đi với tầm và trong loại hỷ không cùng đi với tầm, hỷ sau thù thắng hơn.’

‘Lại nữa, này thiên chủ, khi ta tuyên bố ưu có hai loại... ưu sau thù thắng hơn ... Lại nữa, này thiên chủ, khi ta tuyên bố xả có hai loại... xả sau thù thắng hơn.’

‘Này thiên chủ, chính là trong lối hành động này mà một tỳ kheo phải thực hiện, vị tỳ kheo mà đã đạt đến con đường thích hợp và dẫn đến sự diệt các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng.’

Thật đáng kể rằng mặc dù ‘tâm và tứ’(vitakka-vicāra) đưa đến các thiện pháp được sử dụng để loại ra tâm và tứ dẫn đến các bất thiện pháp- tương tự như người thợ mộc lấy ra cái chốt cùn với một cái chốt bén hơn ⁽²¹⁾ chúng chỉ có một giá trị tương đối. Chính chúng cuối cùng bỏ lại bối cảnh đờ dẹt đường cho ‘paññā’ (trí tuệ) vốn là tức thì và trực giác. Vì thế châm ngôn lập đi lập lại trong đoạn văn ở trên (được gạch dưới). Một cách giải thích chi tiết của triển trình loại trừ dần dần các khái niệm xảy ra trong poṭṭhapāda sutta của Dīgha Nikāya. Ở đây ta tìm thấy người thợ mộc như sự vận hành cho phi khái niệm hóa của tâm, bởi đó mỗi ‘cái chốt’ lần lượt được thay thế bởi một cái bén hơn cho đến khi cuối cùng vị ấy có thể kéo ra dễ dàng với cái bén nhất trong tất cả những cái chốt. Thực ra những giai đoạn được liệt kê ra đó là những cái chốt mà tâm bám vào- để pha lẫn phép ẩn dụ. Sự giải quyết cốt yếu đi trước việc loại ra cái chốt cuối cùng có thể được đánh giá đầy đủ căn cứ vào ‘papañca’

‘Yato kho Poṭṭhapāda bhikkhu idha saka-saññī hoti, so tato amutra tato amutra anupubbena saññaggam phusati. Tassa saññagge ṭhitassa evaṃ hoti: ‘Cetayamānassa me pāpiyo, acetayamānassa me seyyo. Ahañceva kho pana ceteyyaṃ abhisankhareyyaṃ imā ca me saññā nirujjheyyaṃ aññā ca olārikā saññā uppajjeyyaṃ. Yaṃ nūnāham na ceteyyaṃ na abhisankhareyyanti.’ So na ceva ceteti na abhisankharoti, tassa acetayato anabhisankharoto tā ceva saññā nirujjhanti, aññā ca olārikā saññā na uppajjanti. So nirodham phusati. Evaṃ kho Poṭṭhapāda anupubbābhisaññāniroddhasampajānasamāpatti hoti. - DN. I 184 ff

‘Vì thế, này Poṭṭhapāda, từ lúc mà vị tỳ kheo đó ý thức bằng một cách do chính mình phát khởi (tức là từ thời gian hỷ đầu tiên), vị ấy tiếp tục từ một giai đoạn này đến giai đoạn nọ, và từ đó đến giai đoạn kế nữa, cho đến khi vị ấy đến tột đỉnh của tâm. Và khi vị ấy ở trên tột đỉnh của tâm, sự việc có thể xảy ra với vị ấy: ‘có nghĩ chút gì, là trạng thái thấp. Tốt hơn đừng nghĩ ngợi. Nếu ta tiếp tục nghĩ và tưởng tượng, những ý tưởng này, những trạng thái tâm này, mà ta đã vươn đến, sẽ biến mất, nhưng các pháp thô khác có thể phát sanh. Và vì thế ta sẽ không nghĩ cũng không tưởng tượng nữa’ Đối với vị ấy khi không nghĩ nữa,

không tưởng tượng nữa, những ý tưởng, những trạng thái tâm mà vị ấy có, diệt đi; và không có những cái khác, thô hơn chúng, phát sanh. Vì thế vị ấy tiếp xúc (trạng thái của) diệt. Do vậy, này Potṭhapāda, sự chứng đạt tâm niệm của sự diệt tưởng xảy ra từng bước một.’

Kinh Potṭhapāda do vậy phác họa một cách sinh động làm thế nào người ta có thể ‘bước ra’ về mặt nào đó, từ giới hạn của những lực chuyển động hướng tâm của ‘papañca’, dần dần mở đường vượt qua những lớp ngoại vi mê cung quay cuồng của ‘papañca’, nơi mà những lực lượng đó là yếu nhất.

Sự quan hệ chặt chẽ giữa ‘vitakka’ và ‘papañca’ cũng như sự cần thiết làm lắng dịu chúng, dường như được ám chỉ trong Uraga sutta của Sutta Nipāta. Đáng chú ý rằng điệp khúc chạy khắp kinh này trong mười bảy đoạn kệ, nhấn mạnh sự việc rằng một tỳ kheo phải từ bỏ tất cả trói buộc đời này và đời sau tựa như con rắn lột khỏi cái da cũ mòn của nó. Bây giờ, hai trong những khuynh hướng bất thiện mà sự từ bỏ của chúng được khuyến cáo trong kinh này là ‘vitakka’ và ‘papañca’. Chúng được ám chỉ đến trong hai câu kệ song đối, như vậy:-

Yassa vitakkā vidhūpitā
Ajjhattaṃ suvikappitā asesā
So bhikkhu jahāti orapāraṃ
Urago jīṇṇamiva tacamaṃ purānaṃ – (vs.7)

‘Trong vị tỳ kheo nào mà tất cả tư tưởng đã được dựng lên bên trong, được đốt không có dư sót, vị đó từ bỏ cả hai giới hạn đời này và đời sau tựa như con rắn bỏ cái da cũ mòn của nó.’ (22)

Yo naccasārī na paccasārī
Sabbamaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ
So bhikkhu jahāti orapāraṃ
Urago jīṇṇamiva tacamaṃ purānaṃ – (vs.8)

‘Vị tỳ kheo nào không vượt qua cũng không tụt lại phía sau, vị tỳ kheo nào đã vượt qua tất cả khái niệm bành trướng; vị đó từ bỏ cả hai giới hạn đời này và đời sau tựa như con rắn bỏ cái da cũ mòn của nó.’

Ta có thể chú ý những hàm ý của ‘papañca’ pha trộn thật hài hòa với thành ngữ ‘naccasārī na paccasārī’, cũng như với điệp khúc của các kệ đó.

Những huấn thị đặc biệt nhằm loại bỏ ‘papañca’ bằng sự kiểm soát những cửa ngõ ‘vitakka-vicāra’ của nó có thể được thấy ngay cả trong vài lời dạy luân lý sơ yếu nhất của Phật giáo. Chẳng hạn, ở mức độ thu thúc căn được áp đặt cho vị tỳ kheo, có lời dạy rằng vị ấy không nên trú trên những tướng chung hoặc những tướng riêng của các cảnh trần nếu không thì các bất thiện pháp sẽ tràn vào tâm vị ấy.

‘Này Đại vương, và như thế nào vị tỳ kheo được bảo vệ đối với các căn môn?’

‘Này Đại vương, khi nào vị ấy thấy sắc với mắt, vị ấy không bị mê hoặc trong tướng chung hoặc những tướng riêng của sắc đó. Vị ấy khép mình vào việc thu thúc những điều mà có thể làm dịp cho các ác pháp, tham và sân tràn vào tâm vị ấy bao lâu mà vị ấy sống không thu thúc đối với nhãn căn. Vị ấy tiếp tục canh phòng nhãn căn và đạt đến chế ngự nhãn căn. Cũng vậy, khi vị ấy nghe một âm thanh với tai, hoặc ngửi một mùi với mũi, hoặc ném một vị với lưỡi, hoặc cảm nhận một xúc chạm với thân, hoặc khi vị ấy nhận thức một pháp với ý, vị ấy không bị mê hoặc trong tướng chung hoặc tướng riêng của nó ...’ - D . B.I 79 – 80. (D. N. I. 70)

Điều này có vẻ gần như là lời phát biểu luân lý về những gì được nói một cách triết lý trong phương thức về tướng ở Madhupiṇḍika sutta. Sự đi vào của các ác pháp đưa đến áp đảo vị tỳ kheo mà xao lãng trong việc thu thúc căn và do vậy phát sanh sự lệ thuộc ‘papañcasaññāsankhā’.

Sự việc giáo lệnh về luân lý có vẻ đơn giản nêu trên, có một ý nghĩa sâu sắc, điều đó sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta so sánh với lời giáo giới ngắn gọn của Đức Phật cho Bāhiya Dārucīriya như được tìm thấy trong Bodhivagga của tập Udāna. Ta phải chú ý, giáo giới này quá sâu sắc ở cốt lõi triết học, đến nỗi Bāhiya đã đạt đến giải thoát tại chỗ ấy. Giáo giới tóm lược này có nội dung như sau:

‘Tasmātiha, Bāhiya, evaṃ sikkhitabbaṃ: diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Evañhi te Bāhiya sikkhitabbaṃ: Yato kho te Bāhiya diṭṭhe .. s’ute .. mute .. viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena, yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha, yato tvaṃ Bāhiya na tattha tato tvaṃ Bāhiya nev’idha na huraṃ na ubhayamantare esevanto dukkhassāti.’ (23)

‘Thế thì, này Bāhiya, người phải tự học tập như vậy: ‘Trong cái được thấy sẽ chỉ là cái được thấy; trong cái được nghe sẽ chỉ là cái được nghe ; trong cái được cảm xúc, sẽ chỉ là cái được cảm xúc,’ (24) Trong cái được nhận thức, sẽ chỉ là cái được nhận thức. Này Bāhiya, đây là cách người phải tự học tập. Bây giờ, này Bāhiya, khi nào, trong cái được thấy đối với người sẽ chỉ là cái được thấy, trong cái được nghe ... sẽ chỉ là cái được nhận thức, lúc đó này Bāhiya người sẽ không có ‘do duyên đó’, khi nào người không có ‘do duyên đó’, khi ấy này Bāhiya, người sẽ không có ‘trong đó’; này Bāhiya, vì người sẽ không có ‘trong đó’ tất nhiên là người sẽ không có ‘ở đây’ hoặc ‘ngoài đây’, hoặc ‘ở giữa’. Đó chính là chấm dứt đau khổ.’ - M.A.P.C 10.

Phần đầu tiên của giáo giới này trình bày một cách cô đọng toàn thể việc thu thúc căn, trong khi phần sau giải thích triết lý đằng sau nó. Sự thu thúc căn này cốt ở chỗ ‘dừng lại tức thì’, ở bề mặt của các ngoại xứ không có bị lạc lối bởi chúng. Những ai thành công trong việc thu thúc, thật sự hiểu bản chất của ngoại xứ đến mức độ không nghĩ về chúng nữa (na tena = không ‘do duyên đó’, na tattha = không ‘ở trong đó’). Do vậy vị ấy vượt qua những mê tín của cấu trúc ngữ pháp cũng như là tính phân đôi trong lời nói (nev’idha, na huraṃ, na ubhayamantare = không ở đây, không ngoài đây, cũng không ở giữa). Tóm lại, vị ấy đã đạt đến mục đích. Về phần Bāhiya, kể từ lúc đã phát triển các căn tinh thần đến một phạm vi trong hệ thống tôn giáo của ông, đến nỗi mà – chúng ta được thuật lại trong kinh - thậm chí vị ấy đã dung dưỡng ảo tưởng là A la hán trước khi đến với Đức Phật, giờ đây Bāhiya đã đạt đến mục đích và hầu như tức thì.

Sự hoàn thành học tập trong việc thu thúc căn, do vậy, cốt ở khả năng chế ngự sự tưởng nghĩ về (maññanā) các ngoại xứ. Tính chất hảo huyền và lừa đảo của các ngoại xứ là như thế đến nỗi ngay khi ta nghĩ về chúng, ta bị tách rời khỏi thực tại. Sự việc này được sáng tỏ trong bài kệ sau đây trong Dvayatānupassanā Sutta của tập Sutta Nipāta.

Yena yena hi maññanti - tāto taṃ hoti aññathā,
Taṃ hi tassa musā hoti - mosadhammaṃ hi ittaraṃ -Vs.757

‘Chúng nghĩ về một đối tượng theo bất cứ ngã mạn nào, chính vì vậy nó trở nên khác đi. Thực vậy, sự giả tạo của nó nằm nơi đây, pháp lừa dối si ám hiện bày.’

Đó là sự áp chế khắc khe tương tự của cái tâm thực nghiệm mà được thực hiện theo phép ẩn dụ trong ngụ ngôn Vepacitti đã thảo luận ở trên. ‘Maññanā’(các tưởng tượng) mà bắt nguồn từ ba thể ‘papañca’ xoay quanh vào cái ngã, chính những tưởng tượng này thậm chí còn được gọi là ‘papañca’, như chúng tôi đã nêu ra. Do vậy, chuyển sang ‘Maññanā’ là để đồng hóa chính mình với các ngoại xứ, như được gợi ý bởi từ ‘tammayo.’⁽²⁵⁾ Ngay khi người ta chộp lấy những ngoại xứ này với ‘Maññanā’(những tưởng tượng) thì chúng lẩn vào phi thực tại. Rất có thể đây là ẩn ý triết lý của ví dụ nổi tiếng trong đó Đức Phật so sánh tưởng uẩn (saññā) với một ảo ảnh – minh họa điển hình về tính cách lẩn trốn (hãy xem ghi chú 8). Do vậy tưởng là hay lẩn trốn, trong khi các khái niệm theo đó chúng ta muốn có và ‘nắm lấy’ chúng là lừa dối. Vì sự đồng hóa với các ngoại xứ đưa đến sự tìm kiếm vô vọng ‘papañca,’ ta ngừng lại từ nơi đó, tự mình xa lánh (attammayo) và cố gắng nhìn những ngoại xứ đó một cách khách quan. Như Sappurisa Sutta của Majjhima Nikāya giải thích một cách chi tiết, sự học tập này hoàn toàn có thể giúp ta tự từ bỏ tất cả những khuynh hướng tưởng tượng (maññanā) sau khi chúng diệt thọ tưởng định (Saññāvedayita-nirodhasamāpatti).

...Sappuriso ca kho bhikkhave iti paṭisañcikkhati: Nevasaññā-nāsaññāyatana samāpattiyā pikho atammayatā vuttā Bhagavatā; yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññathā ti. So atammayatam

yeva antaraṃ karitvā tāya nevasaññānāsaññāyatanaśamā pattiyā
nev'attān-

ukkaṃseti na paraṃ vambheti. Ayam pi, bhikkhave,
sappurisadhammo. Puna ca paraṃ, bhikkhave, sappuriso
sabbaso nevasaññā-saññāyatanaṃ samatikkama saññāvedayita
nirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya cassa disvā āsavā
parikkhayaṃpenti. Ayampi, bhikkhave, bhikkhu na kiñci maññati,
na kuhiñci maññāti, na kenaci maññatīti." - M. N. III 44 – 45

‘Nhưng này các tỳ kheo, một bậc chân nhân quán chiếu như vậy, Thế Tôn đã dạy không có ham muốn (không đồng hóa) ngay cả đối với phi tướng phi phi tướng xứ: ‘đối với bất cứ gì người ta tưởng tượng nó sẽ là, bằng cách ấy nó trở nên khác đi.’ Bậc chân nhân, sau khi khiến cho không có ham muốn (không đồng hóa) với thiền này làm chủ yếu, không đề cao chính mình về việc chứng phi tướng phi phi tướng xứ, cũng không chê bai những kẻ khác. Này các tỳ kheo, đây cũng là pháp của một bậc chân nhân.’

‘Lại nữa, này các tỳ kheo, một bậc chân nhân, do hoàn toàn vượt qua phi tướng phi phi tướng xứ, nhập và trú trong diệt thọ tưởng định: khi vị ấy đã thấy nhờ vào trí tuệ, các lậu hoặc của vị ấy được tạo ra bị diệt trừ. Này các tỳ kheo, vị tỳ kheo này không tưởng tượng vị ấy là bất cứ gì hoặc bất cứ ở đâu hoặc trong bất cứ cái gì.’ - M. L. S. III 93 – 4.

Do sự kết thúc đối với ‘maññanā’ bậc thánh không đồng hóa chính mình nữa với bất cứ yếu tố nào trong các ngoại xứ, người ta gọi vị thánh đó là ‘Atammayo’.

Pasayha māraṃ abhibhuṃyā antakaṃ.
yo ca phusī jātikkhayaṃ padhānavā
so tādiso ⁽²⁶⁾ lokavidū sumedho
sabbesu dhammesu atammayo munī - A.N.I.150

‘Sau khi chiến thắng Māra và đánh bại sự Chết, bậc thánh kiên trì đó đã chấm dứt những sự sanh, bậc sáng suốt có trí tuệ như thực về thế giới là ‘như thế’ và đối với tất cả các pháp, vị ấy không ‘thuộc về chúng.’

Từ quan điểm của phàm phu, có một cái ngã như là tác nhân hoặc người cố vấn đằng sau toàn thể các nội xứ. Sự tồn tại của nó được mặc nhiên công nhận trên căn bản của nhiều lý thuyết bao quát về linh hồn khác nhau và thực tại của nó như một sự kiện hiển nhiên không chối cãi của kinh nghiệm, sẵn sàng được coi là thực. Ngay cả ở cuối sự nội quan tỉ mỉ, vị ấy thường bị cảm dỗ để đồng ý với Descartes trong kết luận ‘Cogito, ergo sum’ (Tôi suy nghĩ, cho nên tôi có). Như vậy đằng sau các ngoại xứ do duyên sanh, ở đây hiện ra lờ mờ ảo tưởng của một cái ngã như là tác nhân. Nó là gốc của ‘papañca-saññā-saṅkhā,’ và sự bứng gốc của nó, mục đích của sự đào luyện tâm linh trong Phật giáo. Sự việc này được làm cho sáng tỏ trong hai kệ ngôn sau đây ở Tuvaṭaka sutta (Sn.)

Pucchāmi taṃ ādiccabandhaṃ
vivekaṃ santipadañca mahesiṃ:
kathaṃ disvā nibbāti bhikkhu
anupādiyāno lokasmiṃ kiñci - (Sn. – vs. 915)

‘Con hỏi Ngài, người bà con của Ādicca và bậc thánh, về sự ẩn cư và trạng thái tĩnh lặng, có cách quán gì và không chấp thủ bất cứ điều gì ở đời này, vị tỷ khuru thực chứng Niết bàn?’

Mūlaṃ papañcasāṅkhāyāti Bhagavā
Mantā asmīti sabbam uparundhe,
Yā kāci taṇhā ajjhattaṃ
Tāsaṃ vinayā sadā sato sikkhe. (Sn. - 916)

‘Vị ấy nên cắt đứt hoàn toàn gốc của các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng, tức là, ý tưởng – ‘Ta là người tu tưởng’. (27)’ – Đức Phật đã nói thế. ‘Bất cứ ái bên trong nào có mặt, vị ấy hãy tự học tập để khắc phục chúng và luôn luôn chuyên niệm.’

Sự trừ diệt ảo tưởng về một cái ngã, phải được hoàn thành qua sự thâm nhập trí tuệ được tập trung vào tự thân. Vị ấy phải phân tích những thành phần danh sắc của cá thể vị ấy và xem chúng trong phối cảnh đúng của chúng, như là vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anattā). Vị ấy phải tạo ra sự biến đổi toàn diện về khái niệm cá thể mà có đặc điểm là ‘papañca.’ Một kệ

ngôn trong Sabhiya Sutta (Sn) có thể được xem xét thuận lợi trong liên kết này.

Anuvicca papañca nāmarūpaṃ
Ajhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ,
Sabbarogamūlabandhanā pamutto
Anuvidito tādī pavuccate tathattā. (Sn. Vs. 530)

‘Những ai đã hiểu rõ ‘danh sắc được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng’, là gốc của bệnh hoạn bên trong và bên ngoài, vị ấy thoát khỏi trói buộc đối với gốc của tất cả bệnh hoạn và thật sự được gọi là ‘Người biết’ - ‘Người như thế’.

‘Papañca’ làm bợn nhơ khái niệm cá thể của phàm phu không có gì khác hơn là ý tưởng về một cái ngã (xem đoạn trên mục ‘Sự ràng buộc của các khái niệm’ – ‘asmīti bhikkhave papañcitaṃ’) Ý tưởng sai lầm này được nói là gốc của tất cả bệnh hoạn bên trong cá nhân và bên ngoài xã hội. Những chứng bệnh trong trường hợp của cá nhân, là tham (rāga), sân (dosa) và si (moha), trong khi vài triệu chứng biểu hiện trong xã hội là những cãi cọ (kalaha), xung đột (viggaha), tranh chấp (vivāda), ngạo mạn (mānātimāna), vu cáo (pesuñña), ganh tỵ và bòn xén (issāmacchariya). Sự liên quan của ‘papañca’ với việc phân tích về bệnh hoạn cá nhân và xã hội đề cập ở trên, được minh họa rộng rãi trong các kinh như Madhupiṇḍika, Sakkapañha và Kalahavivāda.

Kệ ngôn trên đã có được cách giải thích khác nhau ở tay của tiến sĩ Saratchandra. Ông nhận xét:-

‘...Chúng ta cũng nên nghĩ rằng ở đây, thuật ngữ danh sắc (nāmarūpa) nghĩa là vừa thuộc cá nhân thực nghiệm, được cấu tạo bởi những yếu tố tâm vật lý, cũng như vừa thuộc toàn thể thế giới bao gồm chính vị ấy, những thành phần của danh và sắc. Niềm tin rằng tâm suy nghĩ bình thường tạo thành cá thể thực sự, là bệnh bên trong (ajhattaṃ). Chính là vì tâm suy nghĩ này mà một thể giới bên ngoài tồn tại. Ý niệm về thế giới bên ngoài do vậy là bệnh bên ngoài (bahiddhā). Những ai đã đục khoét bức màn này (anuvicca) được gọi là người biết (anuvidita) , vì vị ấy

đã đạt đến chân trí về các pháp như thực (tatha)’. - Bst. Psy. of Perc. Pg. 8

Dựa vào lời giải thích kệ ngôn này, tiến sĩ Saratchandra tiếp tục định nghĩa từ ‘papañca’:-

‘... Cho nên, tưởng ám chỉ một liên hệ hai mặt, sự liên hệ của cá nhân nhận thức và thể giới như là được nhận thức. Trong khía cạnh chủ thể của nó chính là tâm và trong khía cạnh khách thể của nó chính là thể giới nhận thức và papañca là thuật ngữ chung cho hai khía cạnh.’

Ông ấy dường như thuyết minh kệ ngôn này theo một tính cách như thể để đồng hóa ‘bệnh bên trong và bên ngoài’ với thuật ngữ ‘papañcanāmarūpa’. Sự phân đôi mà ông dùng đến trong định nghĩa của mình về ‘papañca’ như là cá thể nhận thức và thể giới được nhận thức, là hậu quả hợp lý của sự đồng hóa này. Cũng có một sự trùng lặp của định nghĩa được cho đến ‘papañca’ và ‘nāmarūpa,’ mà hầu như phát sanh phép lặp thừa. Tuy nhiên, sự so sánh kệ ngôn đang bàn đến với năm kệ ngôn khác được tìm thấy trong kinh trên, ⁽²⁸⁾ sẽ bộc lộ rằng bài kệ đó phải được thuyết minh và lý giải khác nhau. Cụm từ ‘ajjhataṃ bahiddhā ca’ (trong và ngoài) cũng được tìm thấy trong năm kệ đó và được rút ra cùng với từ ‘sabba’ (tất cả) xuất hiện trong bốn kệ ngôn trên, nó dường như chỉ những khía cạnh cá thể và xã hội của chủ đề được giải quyết trong mỗi kệ ngôn, truyền đạt ý bao quát. Tuy nhiên kệ ngôn 532 có sự giống nhau chặt chẽ với kệ ngôn đặc biệt đang xem xét này, trong đó nó đề cập đến gốc của tất cả trói buộc (sabbasaṅgamūla) cả bên trong lẫn bên ngoài. Do vậy cả hai kệ dường như hình dung ra điều gì căn bản trong dòng đầu tiên của chúng – điều gì đó mà là gốc của trói buộc hoặc bệnh hoạn biểu hiện trong cá nhân và trong xã hội. Do vậy thật không thích hợp để đồng hóa ‘bệnh hoạn’ với ‘papañca- nāmarūpa’ xuất hiện trong dòng đầu tiên của kệ ngôn này, như tiến sĩ Saratchandra làm. Điều đó cũng không cần thiết để phân đôi ‘papañca nāmarūpa’ thành hai khía cạnh như trong và ngoài, vì cặp từ ‘ajjhataṃ’ và ‘bahiddhā’ thuộc về chính chứng bệnh hơn là với gốc của nó. Chúng tôi đã chỉ ra có sự liên quan đặc biệt với các kinh như Madhupiṇḍika, Sakkapañha, và Kalahavivāda, tính chất của bệnh này khi nó biểu hiện bên trong cá nhân và

trong xã hội. Khi kệ ngôn này được thuyết minh như vậy, định nghĩa về ‘papañca’ được đề xuất bởi tiền sĩ Saratchandra, hầu như không thể được coi là hợp lý.

* * *

CHÚ THÍCH:

1. Sakkapañha Sutta (D. N. II 266ff), Madhupiṇḍika S. (M.N.I 109 ff), Cūlasīhanāda. S. (M.N. I 65 ff), Kalahavivāda S (Sn. 168 ff), A. N. III 239, A. N.IV. 129, Ud. 77.

2. Vì là biện pháp dụ dẫm, chúng tôi để lại từ đó không dịch. Mặc dù chúng tôi đang dựa vào những bản dịch P. T. S đến một phạm vi lớn, chúng tôi không thể luôn luôn trích dẫn chúng đúng nguyên văn. Tuy nhiên, do những xen kẽ, những phần tham khảo với những bản dịch tiêu chuẩn sẽ được nêu ra vì sự tiện lợi cho độc giả.

3. ‘Pubbe kho āvuso Visākha vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhārā’ Culla Vedalla S, M. N, I, 301. ‘Trước hết có tầm và tứ, sau đó người ta thốt ra lời nói; do vậy tầm và tứ là khẩu hành.’ M. L. S. I. 363.

4. So sánh.

(I) ‘Vipañcitaññū ở A.N. II 135 ’

(II) Katamo ca puggalo vipañcitaññū? Yassa puggalassa saṅkhittena bhāsitaṃ vitthārena atthe vibhajiyamāne dhammābhisamayo hoti. Ayaṃ vuccati puggalo vipañcitaññū’. Pug P, 41. (Hạng người nào biết do nhờ giải thích? Là hạng người có sự hiểu pháp phát sanh lên khi ý nghĩa của những gì nói ra tóm tắt được phân tích một cách chi tiết.

(III) Vipañcayati, vipañcanā, vipañcitaññū – Netti.9.

5. Để có định nghĩa chi tiết về tầm và tứ, hãy xem Paṭhavīkaṣiṇa Niddesa, Vism I, 142-3.

6. ‘Yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ viparinetaṃ ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samaññā, ahoṣīti tassa paññatti ...’ (Này các tỳ kheo, bất cứ sắc gì đã qua, đã diệt, đã bị thay đổi, sự ước tính, danh xưng, chế định của nó là: ‘ đã có ...’)

7. Một giai thoại hơi khôi hài gợi ý đến tính cách nguy hiểm của ‘papañcasaññāsaṅkhā’ xuất hiện ở Bhāgineyyasaṅgharakkhitattheravatthu của Dhammapadaṭṭhakathā.

8. Phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ - vedanā bubbulūpamaṃ
Maṛīcīkūpamaṃ saññā - saṅkhārā kadalūpamaṃ
Māyūpamaṇca viññāṇaṃ- dīpitaḍḍiccabandhunā. - S. N. III 142

‘Người bà con của mặt trời (Đức phật) đã so sánh sắc với một đồng bọt, các thọ với một bong bóng, các tưởng với một ảo ảnh, các hành với một cây chuối và thức với một ảo tưởng.

9. ‘Cakkhuñcāvusoti ādisu ayamatto: Āvuso nissayabhāvena cakkhuppasādañca ārammaṇabhāvena catusamutṭhānikarūpe capaticca cakkhuvīññāṇaṃ nāma uppajjati. Tiṇṇaṃ saṅgati phasso ti tesam tiṇṇaṃ saṅgatiyā phasso nāma uppajjati, taṃ phassaṃ paṭicca saha-jātādivasena phassapaccayā vedanā uppajjati; tāya vedanāya yaṃ ārammaṇaṃ vedeti tadeva saññā sañjānāti; yaṃ saññā sañjānāti, tadeva ārammaṇaṃ vitakko vitakketi, yaṃ vitakko vitakketi tadevārammaṇaṃ papañco papañceti Tatonidānanti etehi cakkhurūpadīhi kāraṇehi purisaṃ papañca saññāsaṅkhā samudācarantīti taṃ apariññātakāraṇaṃ purisaṃ papañcakoṭṭhāsā abhibhavanti tassa pavattantīti attho.’ - M.A. II 75

‘Đây là nghĩa của đoạn văn bắt đầu với ‘cakkhuñcāvuso’: Đây các hiền giả, vì thân kinh nhãn là sự nâng đỡ và bốn yếu tố sắc sinh khởi là đối tượng, nhãn thức phát sinh ở đây. ‘Tiṇṇaṃ saṅgati phasso’: do sự gặp gỡ của ba pháp đó ‘xúc’ phát sanh. Do duyên xúc đó thọ phát sanh, với xúc làm duyên bằng cách đồng sanh v.v... Bất cứ đối tượng nào được cảm thọ bởi thọ đó, tưởng nhận ra, bất cứ cái gì tưởng nhận ra, ‘tâm’ suy lý chính đối tượng đó; bất cứ cái gì tâm suy lý, ‘papañca’ chuyển dịch thành papañca chính đối tượng đó. ‘Tatonidānaṃ’ với những yếu

tổ này như mắt và sắc xứ. ‘Purisaṃ papañcasaññāsankhā samudācaranti’: Những phần của papañca áp đảo người mà không hiểu biết những sự kiện đó, tức là chúng tồn tại đối với vị ấy.’

10. Nghe xong pháp này, tôn giả Ānanda thưa với Thế Tôn như vậy: ‘Bach Thế Tôn, như một người bị khắc phục bởi đói và kiệt sức tình cờ gặp một cái bánh mật; từ mỗi miếng bánh mà vị ấy ném, vị ấy sẽ được một hương vị ngon ngọt mà vẫn không suy giảm hương vị - Bạch Thế Tôn, cũng như thế một tỳ kheo tất nhiên có thể giữ nơi tâm từ mỗi miếng mà vị ấy sẽ xem xét với trí tuệ về ý nghĩa pháp môn này, vị ấy sẽ được tâm hoan hỷ, sẽ được tâm thỏa mãn . Bạch Thế Tôn, pháp môn này gọi là gì?’

‘Này Ānanda, do đó người có thể hiểu Pháp môn này là pháp môn bánh mật’. - M. L. S. 147 – 8

11. Tuy nhiên Buddhaghosa kết luận rằng chính là thập nhị xứ mà người ta không nên hoan hỷ, tán thành, cũng không nên bám vào (‘ Ettha ce natthi abhinanditabbanti yasmim dvādasāyatane kāraṇe sati ...’ M.A.II 75) Đây là vì ngài đã giải thích ‘Tatonidānaṃ’ chỉ muốn nói đến các căn môn và những đối tượng tương ứng của chúng, do việc đặt sự nhấn mạnh quá đáng vào từ ‘ paṭicca’ trong phương thức.

12. Buddhist Psychology of Perception – p.5

13. Ở đây từ Bà la môn chỉ cho vị A la hán.

14. Vibhaṅga (trang 390-1) liệt kê ra chín mục này và bỏ nghĩa chúng với những từ iñjita, phandita, papañcita và saṅkhata.

15. S. N. IV 398 (‘Kutūhalasālā’ – Avyākata Saṃyutta)

16. ‘Sassato lokoti kho Vaccha, diṭṭhigatametam diṭṭhigahanam diṭṭhikantāram diṭṭhivisūkam, diṭṭhivipphanditam diṭṭhisamyojanam sadukkham savighātam saupāyāsam sapaṇiḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati ... - M. N. I. 485

‘Này Vaccha, nghĩ rằng thế giới là trường tồn – đây là sự lui tới một quan điểm (tư biện), một khu rừng của các kiến giải, một hoang địa của các kiến giải ... nó được theo bởi đau khổ, phiền muộn, khổn khổ, nung nấu; nó không đưa đến sự nhàm chán, ly tham, diệt tận, an tịnh, thắng trí, giác ngộ và Niết bàn. - M. L. S. II 164

17. Đối chiếu. *Ṭhiti nāma anusayā – Netti. 37*

18. Những kệ ngôn này cũng được tìm thấy ở *Thag. vv. 989 – 90.*

19. *The Kalahavivāda Sutta (Sn, 168 ff)* cũng trình bày ít nhiều loại trạng thái tinh thần tương tự trong việc truy nguyên nguồn gốc của tranh cãi đối với ‘*papañca-saṅkhā*’. – một thuật ngữ gần như tương đương với ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’.

20. Đối chiếu ‘...*vitakkapaññattiyā sati papañca-saññā-saṅkhā-samudā-carāṇa-paññattim paññapessantīti ṭhānaṃ etaṃ vijjati*’ - *M.N I 145*

‘Tình huống này xảy ra khi có tầm biểu lộ, người ta sẽ chỉ ra sự tấn công của các khái niệm tạp nhiễm khuynh hướng bành trướng của tâm.’

21. Thực ra, ví dụ này được tìm thấy trong *Vitakkasaṅṭhāna Sutta. - (M. N. I 119)*

22. Tuy nhiên chú giải chuộng giải thích hai dòng kệ ngôn đầu tiên đó để muốn nói rằng các tâm ác liên kết với tham ái, ác ý và sự tổn hại đã hoàn toàn bị cắt đứt (*suvikkappitā*) bên trong vị tỷ kheo khi vị ấy đã chứng A la hán. Có lẽ thích hợp hơn để xem ‘*suvikkappitā*’ như một tính từ bổ nghĩa cho ‘*vitakka*’ đúng hơn là một động từ tương đương với ‘*vidhūpitā*’. Do vậy thành ngữ ‘*ajjhataṃ suvikkappitā*’ có thể có nghĩa là khéo dàn dựng hoặc ngụy tạo bên trong. Để ủng hộ ý này, ta có thể lưu ý đến những ngụ ý của từ ‘*vikalpa*’. (Đối chiếu. *Ud. 71; S.N. I 126*)

23. Chú giải trích dẫn một số giải thích mâu thuẫn về đoạn văn khó hiểu này.

24. ‘Muta’, chỉ cho các cảm xúc được thu nhận bởi việc ngủ, việc nằm và việc va chạm.

25. ‘Tammaya’= tad + maya. (nghĩa đen) ‘do cái đó tạo’ - Nid. I 206,

‘Na hi tammayo so’ ti na taṇhāvasena diṭṭhivasena tammayo hoti tapparamo tapparāyano’. – Từ và phản nghĩa của nó xuất hiện ở M. III 42 ff, Sn 846, A. N. I 150.

26. Có thể từ ‘tādi’ hoặc ‘tādiso’ được dùng như một hình dung từ cho bậc thánh A la hán, có vài liên hệ với từ ‘tammaya’. Bắt nguồn từ ‘tādrs’ (tad + drs) nó có nghĩa là thuộc về cái về bên ngoài đó, ‘như cái đó’ hoặc ‘như thế’. Bậc thánh không bao giờ đồng hóa chính mình với bất cứ pháp nào mà chúng ta thường kết hợp với vị ấy, mặc dù, vị ấy có vẻ như thế. Do vậy vị ấy ‘giống như cái đó’ (tādiso) nhưng không ‘thuộc về cái đó’ (attammaya). Điều này có thể giải thích rõ sự vững chắc và kiên trì của bậc thánh. (Đối chiếu. Kālakārāma Sutta, A. N. II 24 f.)

27. Niddesa coi ‘mantā’ là một từ đồng nghĩa với ‘paññā’ (mantā vuccati paññā – trang 497) hoặc trí tuệ. Nhưng nghĩa chính có thể được truy ra từ danh từ chủ động ‘mantar’ (sk. mantr) – ‘người tư tưởng’ như nó được gọi ý trong từ điển .P. T. S. ‘Trí tuệ’ có thể được coi như là một nghĩa phụ mà có thể chấp nhận được trong nhiều ngữ cảnh nơi nào có từ đó. Tuy nhiên trong ngữ cảnh này nghĩa chính (người tư tưởng) thích hợp hơn. (cũng xem Bst. Psy of Pere. Trang 5; A. N. IV 103; Sn. kệ, 159).

28. Yassindriyani bhavitani-ajjhataṃ bahiddho ca sabbaloke nibbijja imaṃ papañca lokam-kālaṃ kaṅkhati bhāvito sa danto. - Vs. 516

Ninhāya sabbapāpakāni ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke - devamanussesu kappanneti tamāhunhātako’ti. - Vs. 521

Dubhayāni viceyya paṇḍarāni-ajjhataṃ bahiddhā ca suddipaṇño Kaṇhā sukkaṃ upātivatto - paṇḍito tādi pavuccate tathattā. - Vs. 526

Asatañca satañca ñatvā dhammaṃ - [ajjhataṃ bahiddhā ca sabbaloke](#) Devamanussesu pūjiyo so- saṅgaṃ jālaṃ aticca so munī'ti. - Vs. 527

Yassassu lutāni bandhanāni - [ajjhataṃ bahiddhā ca saṅgamūlaṃ sabbasaṅgamūlabandhanā](#) pamutto – ājāniyo tādī pavuccate tathattā. - Vs. 532

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01a](#) | [01b](#) | [01c](#) | [02](#)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 20-10-2005

Khái niệm và Thực tại trong Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy

Luận đề về ‘Papañca’ và ‘Papañca-Saññā-Saṅkhā’

Bhikkhu Ñāṇananda
Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

[I.b]

Papañca và Papañcasaññā-Saṅkhā (tt)

Tính Hợp Lý Tương Đối Và Giá Trị Thực Dụng Của Các Khái Niệm

‘**N**gười biết’ đó là người hoàn toàn giải thoát gốc của tất cả bệnh bên trong và bên ngoài, cũng được gọi là ‘nippapañco’ hoặc ‘nippapañcarato’ (người hoan hỷ trong phi bành trướng). Vì vị ấy đã cắt đứt những khuynh hướng đôi với tam bành trướng trong các khái niệm (chinnapapañco) vị ấy đã tạo ra sự lắng đọng các khái niệm (papañcavūpasama), sự diệt các khái niệm (papañcanirodha). Vị ấy đã tự mình từ bỏ các khái niệm chủ quan tạp nhiễm ‘papañca’ (papañcasaṅkhāpahāna). Các ngoại xứ, các tướng lẫn các khái niệm, khi vào tâm vị ấy, hầu như được giải quyết tức thì, như chúng ta đã thấy trong lời giáo giới cho Bāhiya. Chúng có thể vào qua những cửa chính của ‘tư tưởng’ (vitakka), nhưng chúng không bao giờ dội lại qua các hành lang của tâm vị ấy như những tiếng vang của khái niệm bành trướng bằng cách của ái, mạn và các kiến giải (taṇhā-māna-ditṭhi-papañca). Chúng không bao giờ quây rây sự yên tĩnh cao cả đang ngự trị trong phạm vi sâu thẳm của nội tâm vị

ấy. Sự thoát khỏi ‘papañca’ là đặc điểm của vị A la hán, dù cho vị ấy được nói là chứa những tư tưởng, những suy xét và những tư tưởng của một đại nhân (vitakka, parivitakka, mahāpurisavitakka) đến thế nào đi nữa. Điều này cho thấy sự im lặng (mona) được kết hợp với ‘muni’ (Bậc thánh đã giải thoát). Không những vị ‘muni’ im lặng khi không nói; vị ấy im lặng ngay cả lúc nói. Do vậy phát biểu của Đức Phật tưởng chừng như không thích hợp: ‘Này các tỳ kheo, ta không tranh luận với đời; chính là đời tranh luận với ta’⁽²⁹⁾ Không những Đức Phật, mà còn vị tỳ kheo đã giải thoát, cũng không có tranh luận với đời nhưng chỉ dùng cách nói thế gian mà không chấp vào đó. Các kinh Madhupiṇḍika và Sakkapañha, cũng như vài kinh như Kalahavivāda, Cūlavīyūha và Mahāvīyūha của Aṭṭhaka vagga thuộc Sutta Nipāta, đặc biệt nhấn mạnh vào khía cạnh lạ lùng này của ‘muni’. Nó có vẻ thật lạ, khi mà trong nhiều kinh chúng ta tìm thấy Đức Phật và các A la hán tranh luận mạnh mẽ với các ngoại đạo và phủ nhận những quan điểm của họ. Tuy nhiên ngay cả lúc tranh luận sôi nổi nhất bậc thánh im lặng bên trong và đứng cách xa, vì vị ấy không có động cơ cá nhân – không có gì để được hoặc mất trong cuộc tranh luận. Vị ấy không có ái (tañhā) với những lý lẽ của mình, không có mạn (māna) để được che chở và không có các kiến giải (ditṭhi) để được dung dưỡng một cách giáo điều.⁽³⁰⁾ Có lẽ đáng kể nhất là điều cuối cùng được đề cập. Trong nhiều ngữ cảnh ta được biết rằng rằng bậc muni đã từ bỏ tất cả các kiến giải⁽³¹⁾ Vị ấy không có các kiến giải bởi vì vị ấy đã từ bỏ quan điểm, tức là, ảo tưởng về ngã. Vì thế vị ấy không công thức hóa cũng không mời gọi bất cứ kiến giải nào⁽³²⁾. Tuy nhiên có một khuynh hướng mở rộng để định nghĩa từ ‘ditṭhi’ một cách nghiêm ngặt trong các ngữ cảnh như thế để có ý nói danh sách truyền thông về sáu mươi hai tà kiến (micchā-ditṭhi) như được nêu ra trong Brahmajāla Sutta (D. N.) Khuynh hướng này rõ ràng trong các chú giải, trong khi nó định nghĩa ‘tañhā’ và ‘māna’ trong một hình thức sơ cấp hơn để bao hàm, đặc biệt thận trọng nhiều hơn trong trường hợp của ‘ditṭhi’. Đây có thể một phần là do niềm tin tự mãn rằng danh sách sáu mươi hai tà kiến bao gồm tất cả hình thức có thể chấp nhận được của ditṭhi và một phần cũng do ý muốn bảo vệ chánh kiến (Sammā-ditṭhi). Nhưng điều đó có vẻ rằng định nghĩa chú giải này đã tạo ra những vấn đề mới. ‘Ditṭhi’ bằng cách ấy đã mất ý

nghĩa nền tảng của nó như khuynh hướng tiềm tàng trong tâm phàm phu bị đánh lừa bởi các khái niệm ⁽³³⁾. Nếu theo ‘ditthipapañca’ chỉ có nghĩa là sáu mươi hai tà kiến, lúc đó sẽ có khả năng cho vị đệ tử của Đức Phật kết thúc ‘ditthipapañca’ do chính sự việc rằng vị ấy đã từ bỏ tà kiến. Nhưng như chúng tôi đã cho thấy ở trên, ditthipapañca còn dai dẳng kể cả trong vị đệ tử như ý tưởng về một cái ngã cho đến khi vị ấy chứng Niết bàn. Và lại, khuynh hướng đối với ‘ditthi’ trong nghĩa hệ lụy giáo điều trong các khái niệm, cũng có thể trở thành biểu hiện rõ qua Sammā Ditthi trong khía cạnh lý thuyết của nó. Nó có thể nắm lấy hình thức của ái đối với các khái niệm mà tạo thành ‘Sammā Ditthi’. Thật chính xác rằng vì sự nguy hiểm này mà Đức Phật đã cảnh cáo trước, ở ‘Ngũ ngôn chiếc bè’ trong Alagaddūpama Sutta (M. N. trang. 134 ff). Trong đó Đức Phật tuyên bố bằng những lời rõ ràng rằng ngài thuyết pháp so sánh với một chiếc bè, chỉ vì mục đích vượt qua (biển luân hồi) và không phải vì nắm lấy một cách giáo điều. Sau khi vượt qua, ngay cả ‘các dhamma’(pháp) phải được bỏ đi, nói gì đến ‘các adhamma’(tức là những gì không thuộc về Dhamma). Ngũ ngôn có nhiều hướng dẫn hữu ích rất đáng phân tích, diễn tiến như vậy:-

‘Này các tỳ kheo, như một người đi theo một con đường lớn có thể thấy một vùng nước mênh mông, bờ bên này nguy hiểm và đáng sợ, bờ bên kia an ổn, không đáng sợ; nhưng nếu không có một con thuyền để vượt qua hoặc một cây cầu bắc qua nhằm mục đích đi từ bờ bên này đến bờ bên kia, ý nghĩ này có thể xảy ra cho vị ấy. ‘Đây là một vùng nước mênh mông, giả sử rằng sau khi thu thập cỏ, gỗ, nhánh và cành lá, và sau khi buộc một chiếc bè, dựa vào chiếc bè đó, và sau khi cố gắng với hai tay và hai chân, ta sẽ vượt qua đến bờ bên kia an toàn? Kế đó, này các tỳ kheo, sau khi thu thập cỏ... và cố gắng với hai tay và hai chân, người đó có thể vượt qua đến bờ bên kia an toàn. Đối với vị ấy đã vượt qua, đã vượt lên trên, ý nghĩ này có thể xảy ra: ‘Bây giờ chiếc bè này rất hữu ích cho ta. Dựa vào chiếc bè này và cố gắng với hai tay và chân, ta vượt qua đến bờ bên kia an toàn. Giả sử bây giờ, sau khi đặt chiếc bè này trên đầu, hoặc vác nó trên vai, ta sẽ đi đâu tùy thích? Này các tỳ kheo, các người nghĩ gì về điều này? Nếu người đó làm như vậy, có phải anh ta đang làm những gì nên được làm với chiếc bè không?’

‘Dạ thưa không, bạch Thế Tôn’.

‘Người đó nên làm gì, này các tỳ kheo, để làm những gì nên được làm với chiếc bè đó?’ Trong trường hợp này, này các tỳ kheo, ý nghĩ này có thể xảy ra cho người đã vượt qua, đã vượt lên trên: ‘Bây giờ chiếc bè này rất hữu ích cho ta. Dựa vào chiếc bè này và cố gắng với hai tay và hai chân, ta đã vượt qua đến bờ bên kia an toàn. Giả sử bây giờ, sau khi đặt chiếc bè này trên đất khô hoặc nhận chìm nó dưới nước, ta sẽ đi chỗ nào tùy thích? Này các tỳ kheo, khi làm điều này người đó đang làm những gì nên được làm với chiếc bè đó. Này các tỳ kheo, cũng như ngụ ngôn chiếc bè, Pháp, được Ta dạy để vượt qua, không phải để nắm lấy. Này các tỳ kheo, theo sự hiểu biết về ngụ ngôn chiếc bè, các người nên từ bỏ ngay cả các chánh pháp, huống gì các tà pháp.

(...Evameva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharanatthāya no gahaṇatthāya. Kullūpamaṃ vo bhikkhave dhammaṃ desitaṃ ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā). - M. L. S. I 173

Do vậy ‘Ngụ ngôn chiếc bè’ là một minh họa điển hình về giá trị tương đối và thực dụng của Pháp. Chiếc bè được làm ngay từ các cành lá và nhánh mọc trên bờ bên này. Bằng cách chỉ ở trên chiếc bè, nắm cứng nó, trang trí nó với nhiều cành, lá hơn người ta không đến được bờ bên kia. Người ta phải tự mình nỗ lực, bắt đầu hành trình đến bờ bên kia và dần dần vượt qua với sự trợ giúp của chiếc bè. Một khi đã đến bờ bên kia, người ta phải rời khỏi chiếc bè; phải từ bỏ và không quan hệ với chiếc bè. Tuy nhiên, người ta có thể vì lòng thương tưởng hướng dẫn những ai đang sống ở bờ bên này, về cách mà họ nên tạo ra những chiếc bè tương tự cho chính họ. Nhưng về phần người hướng dẫn, vị ấy không cần một chiếc bè nữa. Vị ấy đã nhận thức rằng chiếc bè là hữu ích và có ý nghĩa ở bờ bên này, vì nó là sản phẩm của các cành lá mọc ở đây. Tương tự như vậy, ‘Pháp’ mà tạo thành nội dung lý thuyết của Sammā Ditṭhi (chánh kiến) được ứng tác từ phương tiện truyền đạt của ngôn ngữ và logic trong cách nói thế gian. Chỉ bằng cách thông thạo nó, bám lấy nó một cách giáo điều, ⁽³⁴⁾ khoác vào nó với nhiều khái niệm hơn, người ta không đạt đến mục đích. Người ta phải tự mình nỗ lực về mặt tâm linh,

sau khi thông thạo Pháp, để chứng Nibbāna (Niết bàn). Bây giờ, sau khi chứng ngộ, giá trị thực dụng của Pháp đã mất đối với người đó, nhưng vì bây giờ người ta tin chắc giá trị của nó dành cho những phàm phu đau khổ, người ta có thể thuyết pháp cho họ vì lòng thương tưởng vô vị lợi. Đối với giá trị chân lý của pháp, nó có tính hợp lý từ quan điểm phàm phu, vì nó được trình bày qua phương tiện truyền đạt quen thuộc với hạng phàm phu. Do vậy giá trị chân lý của Pháp - của Sammā Ditṭhi – thuộc về đạo, và nó là một cái nhìn thiết yếu về Mục đích và không phải bản thân Mục đích. Pháp hoặc ‘Sammā Ditṭhi,’ chúng ta có thể thêm, không phải thật về Mục đích, chẳng qua chỉ là chiếc bè thuộc bờ bên này. Là một hình thức của Ditṭhi hoặc kiến giải, nó bao hàm một quan điểm, và nó là, hoặc có thể là quan điểm của vị thánh đệ tử. Như chúng tôi đã nêu ra trước, vị thánh đã giải thoát không có quan điểm - thật ra vị ấy không cần quan điểm nào vì vị ấy đã đạt đến mục đích. Vị ấy đã vượt qua tất cả kiến giải về chân lý và có một tri kiến về nó. ⁽³⁵⁾ Do vậy chúng ta đến một nghịch lý khác, như trong trường hợp sự im lặng của vị ‘muni’. Vị thánh không dung chứa bất cứ kiến giải nào không những khi vị ấy bác bỏ ‘micchā ditṭhi’ (tà kiến) mà còn khi vị ấy thuyết giảng ‘sammā ditṭhi’ (chánh kiến). Ta cũng có thể đề cập rằng ‘Sammā Ditṭhi’ chính nó chứa đựng hạt giống siêu nghiệm của riêng nó, vì mục đích của chánh kiến là làm sạch tâm khỏi tất cả những kiến giải bao gồm chính nó. Khía cạnh biện chứng này của Dhamma (Pháp), đã có một ảnh hưởng gây hoang mang cho hội chúng mà được giảng đầu tiên và chính Đức Phật ám chỉ đến nó trong Alagaddūpama Sutta.

‘Idha bhikkhu ekaccassa evaṃ ditṭhi hoti: So loko so attā so pecca bhavissāmi, nicco dhuvo sassato’ aviparināmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmīti. So suṇāti Tathāga-tassa vā Tathāgatasāvakaṃ vā sabbesaṃ ditṭhiṭṭhānādhitṭhānapariyuṭṭhānābhinivesānusa-yānaṃ samugghātāya sabba saṅkhārasamathāya sabbūpadhipaṭinissaggāya taṇhakkhayāya virāgāya nirodhāya dhammaṃ desentassa. Tassa evaṃ hoti: Ucchijjissāmi nāma su, vinassissāmi nāma su, na su nāma bhavissāmīti. So socati kilamati paridevati urattāliṃ kandati sammohaṃ āpajjati. Evaṃ kho bhikkhu ajjhataṃ asati paritassanā hotīti. - M. N. I 137 – 8

‘Này tỳ kheo, trong trường hợp này, kiến giải xảy ra cho người đó: ‘Đây là thế giới, đây là ngã; sau khi chết ta sẽ trở nên vĩnh cửu, trường tồn, bất diệt, không bị thay đổi, ta sẽ trụ vững chắc không hư hoại’ Vị ấy nghe pháp do Tathāgata (Như lai) hoặc đệ tử của Tathāgata (Như Lai) dạy, để trừ tận gốc tất cả quyết tâm đối với thành kiến, tùy miên, sự đam mê kiến giải và liên hệ nhân quả, để an tịnh tất cả các hành, buông bỏ tất cả sanh y, diệt ái, ly tham, tịch lặng, Niết bàn. Vị ấy suy nghĩ như vậy: ‘Ta chắc chắn sẽ bị hủy diệt, ta chắc chắn sẽ bị tiêu diệt, ta chắc chắn sẽ không hiện hữu.’ Vị ấy đau buồn, thở than, thương tiếc, đắm ngực và rơi vào thất vọng. Như vậy, này các tỳ kheo, sự lo âu về cái gì bên trong mà không tồn tại phát sanh ở đây. - M. L. S. I. 175 – 6

Như vậy ‘Sammā Ditṭhi’ (chánh kiến) nhắm vào sự bứng gốc hoàn toàn tất cả kiến giải cùng với khuynh hướng cùng loại. Toàn thể cấu trúc khái niệm phải rời bỏ - mặc dù dần dần - và trong sự ước lượng rất ráo, ngay cả những khái niệm mà cho chúng ta sự giúp đỡ lớn nhất trong nỗ lực tâm linh của chúng ta, phải từ bỏ chúng. Như thế, người ta phải hết sức thận trọng đối với những khái niệm thuộc về Sammā Ditṭhi (chánh kiến). Người ta có thể phân biệt giữa thật và giả tương đối về lý thuyết, giữa chính xác và mơ hồ về thuật ngữ học, giữa kinh viện và ngang bướng về ngữ cú, nhưng phải nhớ rằng vì là những khái niệm tất cả chúng là một. Ta không nên coi trọng vài khái niệm như là những loại tuyệt đối và bất khả xâm phạm hơn những thứ khác và xếp chúng vào những cái hộp kín nước có dán nhãn hiệu là ‘paramattha’. Thật ra, người đó có thể coi vài khái niệm như là paramattha trong ý nghĩa rằng chúng đưa đến sự chứng ngộ mục đích nhiều hơn những cái khác - thật hơn, chính xác hơn và kinh viện hơn. Trong liên kết này chúng ta cũng có thể thêm rằng từ ‘paramattha’ trong cách dùng trước và không chuyên môn của nó, thật sự có nghĩa là mục đích tối thượng như là đối tượng của sự thực chứng, và bất cứ từ nào hướng về phía mục đích đó được gọi là ‘paramatthasamhita’⁽³⁶⁾ (liên kết với mục đích tối thượng), bất kể độ chính xác hoặc tính chất chuyên môn. Tuy nhiên về phần Đức Phật, ngài sẵn sàng coi tất cả chúng như là ‘sammuti’. Đối với ngài, chúng chỉ là những cách

dùng thông dụng theo tục đế, ngài sử dụng, nhưng không chấp vào chúng (D. N. I. 202).

Người ta tự hỏi thái độ dẫu rằng đơn giản nhưng sâu sắc này của Đức Phật đối với các khái niệm, đã được truyền lại đúng theo truyền thống hay không, chẳng hạn khi người ta bắt gặp kệ ngôn sau đây được Buddhaghosa tán thành dẫn chứng (nguồn không được biết) trong chú giải cho Anaṅga Sutta của Majjhima Nikāya.

Duḥe saccāni akkhāsi-sambuddho vadatamaṃ varaṃ
Sammutiṃ paramatthañca-tatīyaṃ nūpalabbhati.
Saṅketavacanamaṃ saccamaṃ – lokasammutikāraṇā
Duḥe Paramatthavacanamaṃ saccamaṃ – dhammānaṃ bhūtakāraṇā
Tasmā vohārakusalassa – lokanāthassa satthuno
Sammutiṃ voharantassa – musāvādo na jāyati.

‘ Đấng toàn giác, bậc tôn quý trong các thuyết giả, đã tuyên bố hai chân lý, tục đế và chân đế; không thể có đế thứ ba.

‘Những từ ngữ thuộc tính chất biểu tượng là thật bởi lý do tồn tại của chúng trong cách nói thế gian. Những từ ngữ thuộc ý nghĩa tuyệt đối, là thật bởi lý do tồn tại của các nguyên tố.

‘Do vậy, mặc dù bậc vương chủ thế gian, bậc đạo sư thiện xảo trong cách nói thế gian. Dùng ngôn ngữ tục đế như thế, sự phạm tội nói dối không có phát sanh cho ngài.’

Nếu người ta có thể thấu hiểu ý nghĩa của thuật ngữ ‘nippapañca,’ người ta có thể nhận thức rằng Đức Phật có thể đã rộng lượng bỏ qua những phạm tội ngẫu nhiên như trên, đối với bất cứ lời buộc tội nào về việc phạm giới thứ tư.

Tuy nhiên một lệch hướng khác từ vị trí nguyên sơ ở bình diện chú giải, được thấy trong lời giải thích của Buddhaghosa về một đoạn văn trong Vinaya Cullavagga, liên quan đến thái độ của Đức Phật đối với ngôn ngữ. Ở Vin. II 139 có lời rằng hai tỳ kheo tên là Yamelu và Tekula là những người bà la môn thông thạo về cách nói tao nhã (kalyāṇavāvā kalyāṇavākkaraṇā), một lần họ phàn nàn với Đức Phật rằng lời của Phật đang bị làm hư hỏng

bởi những kẻ vào Tăng chúng từ các giai cấp và bộ lạc khác nhau, họ đang dùng tiếng địa phương của họ để nghiên cứu pháp (...Etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā te sakāya niruttiyā buddhavacanam dūsentī). Do vậy để chặn lại sự hư hỏng đó, hai vị xin phép Đức Phật ứng dụng tính nghiêm khắc của vận luật trong việc ấn định nguyên văn của lời Phật. (...handa mayam bhante buddhavacanam chandaso āropemāti). Tuy nhiên Đức Phật quở trách họ, nói rằng phương pháp đã đề nghị là không có lợi cho sự tiến bộ của giáo pháp và sau khi từ chối lời đề nghị, Đức Phật đã ‘cho phép’ việc nghiên cứu Pháp tự do trong ngôn ngữ riêng của mình. (Anujanāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanam pariāpunitum). Đáng tò mò rằng câu cuối cùng này trong đoạn văn Cullavagga, đã được Buddhaghosa giải thích với ý nghĩa rằng Đức Phật muốn mọi người nghiên cứu pháp trong ngôn ngữ của Đức Phật (...Sakāya niruttiyāti ettha sakānirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro Māghadhikavohāro) (Smp. VI 1214). Hoàn toàn không kể đến vấn đề ‘papañca’, chính bản thân ngữ cảnh nêu ra sự việc rằng Đức Phật không bao giờ tán thành một cái nhìn như thế. Lời quở trách của Phật đến hai tỷ kheo trong việc bác đề nghị của họ và những gợi ý rõ ràng về hai từ ‘sakāya niruttiyā’ (tiếng địa phương của mình: hãy chú ý rằng thành ngữ tương tự được dùng bởi hai tỷ kheo) sẽ đi đến chứng minh rằng Đức Phật cho phép mọi người học Pháp trong ngôn ngữ riêng của mình, như một biện pháp có lợi cho việc phổ biến giáo pháp. ⁽³⁷⁾ Đức Phật phóng khoáng biết bao, liên quan đến những tiếng địa phương trong cách dùng tục đế, có thể được thấy rõ ràng trong đoạn văn sau đây của Araṇavibhaṅga Sutta (M.N.)

Janapadaniruttiṃ nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti iti kho panetaṃ vuttaṃ. Kiñcetaṃ paṭicca vuttaṃ? Kathañca bhikkhave janapadaniruttiyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisāro? Idha bhikkhave, tadevekaccesu janapadesu Pātī’ti sañjānanti, Pattan’ti sañjānanti, Vitthan’ti sañjānanti, Sarāvan’ti sañjānanti, Dhāropan’ti sañjānanti, Poṇant’i sañjānanti, Pisīlan’ti sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti, tathā tathā thāmasā parāmuṣsa abhinivissa voharati: Idameva saccam mogham aññanti. Evaṃ kho bhikkhave

janapadaniruttīyā ca abhiniveso hoti samaññāya ca atisaro. Kathaṅca bhikkhave janapadaniruttīyā ca anabhiniveso hoti samaññāya ca anatisaro? Idha bhikkhave tadevakkaccesu...sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti. Idam kira'me āyasmanto sandhāya voharanti'ti tathā tathā voharati aparāmasaṃ. Evaṃ kho bhikkhave janapadaniruttīyā ca anabhiniveso hoti, samaññāya ca anatisaro... (M. N. III 234 ff.)

‘Khi có lời rằng: ‘Người ta không nên mê đắm địa phương ngữ, người ta không nên đi lệch khỏi cách nói theo quy ước’, liên quan đến điều gì mà có lời này? Đây các tỷ kheo, sự mê đắm địa phương ngữ là gì? Sự lệch khỏi cách nói theo quy ước là gì? Trong trường hợp này, đây các tỷ kheo, trong những miền khác nhau họ biết (những từ khác nhau): Pāti... Patta... Vittha...

Sarāva... Dhārova... Poṇa... Pisīla. ⁽³⁸⁾ Như vậy khi họ biết từ ngữ đó như thế này hoặc như thế kia trong nhiều miền khác nhau này, có người biết như thế, bám chặt vào nó và nắm lấy nó, giải thích: ‘Đây thật sự là chân lý, tất cả cái khác là sai lạc’. Đây các tỷ kheo, như vậy là mê đắm địa phương ngữ và đi lệch khỏi cách nói theo quy ước? Trong trường hợp này, đây các tỷ kheo, trong những miền khác nhau họ biết (những từ khác nhau): Pāti... Patta... Vittha... Sarāva... Dhārova... Poṇa... Pisīla, tuy nhiên dù họ biết từ ngữ đó như thế này hoặc thế kia trong nhiều miền khác nhau này, có người không bám vào nó nhưng giải thích: ‘Các tôn giả này diễn tả nó chắc chắn như thế.’ Đây các tỷ kheo, như vậy là không chấp trước địa phương ngữ và không đi lệch khỏi cách nói theo quy ước.’ - M. L. S. III 282

Giá trị của lời giáo giới ở trên sẽ được nâng cao thêm do chi tiết rằng ở đây Đức Phật đang diễn tả một trong những bước của con đường hòa ái (araṇapatipadā) mà ngài đã đề nghị cho các tỷ kheo. Con đường này tương phản với con đường hiếu chiến (saraṇapatipadā), một trường hợp có thể được thấy trong chính đoạn văn trên khi nó đề cập đến thái độ cực đoan giáo điều đối với các địa phương ngữ. Vị thánh đệ tử nên tránh thái độ này và thay vào đó nên vun trồng một thái độ ôn hòa và khoan dung về vấn đề địa phương ngữ. Những gì in sâu trong lòng vị ấy một

tinh thần phóng khoáng như thế, là chính những ngụ ý biện chứng đằng sau Ngụ ngôn chiếc bè.

Sammā ditṭhi (chánh kiến) có thể được coi như là vô song trong số tất cả hình thức của các ditṭhi do yếu tố biện chứng đặc biệt của nó. Một minh họa sâu sắc về tính cách vô song này được phản ánh trong lời mở có vẻ buồn tẻ và không gây thích thú của Madhupiṇḍika Sutta. Ở đây chúng ta tìm thấy Daṇḍapāṇi, người Thích ca, hỏi Đức Phật để biết chắc lý thuyết mà ngài đã giảng. Lời đáp của Đức Phật, mà chúng ta đã thảo luận trước, là khá quanh co mà lẽ ra Daṇḍapāṇi đã mong đợi, như hầu hết chúng ta, để được một đáp án trong hình thức nhãn hiệu vắn tắt nào đó của một giáo điều. Vì vậy, vị này không thỏa mãn với trả lời của Đức Phật, đối với vị ấy nó vẻ như một phần của papañca ngôn từ ; và vì thế y lắc đầu, nhướng mày lộ vẻ bối rối, nhăn mặt và bỏ đi. Người ta có thể bị cám dỗ để tỏ một phản ứng tương tự đối với cách trả lời của Đức Phật nếu không đánh giá những gợi ý sâu xa của nó. Đức Phật không có tuyên bố lý thuyết nào khác ngoài việc tuyên bố chấm dứt tất cả lý thuyết và tất cả khuynh hướng thiên về chúng. Mục đích của ngài với tư cách là một đạo sư là chỉ con đường đến cùng mục đích mà ngài đã chứng ngộ.

Một trong những kinh quan trọng nhất trong số những kinh giúp cho chúng ta thấu triệt thái độ giác ngộ đối với các khái niệm, là Mūlapariyāya Sutta – xứng đáng được kể là kinh đầu tiên trong Majjhima Nikāya. Kinh miêu tả cho chúng ta ‘cái thế giới quan’ của những hạng người sau đây.

I. Hạng vô văn phạm phu, không quan tâm đến các bậc thánh, không thông suốt trong pháp của các bậc thánh, không được rèn luyện trong pháp của các bậc thánh, không quan tâm đến các bậc chân nhân, không thông suốt trong pháp của các bậc chân nhân, không được rèn luyện trong pháp của các bậc chân nhân (assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappuridhammassa akovido sappurisdhamme avinito).

II. Vị tỳ kheo là một bậc hữu học, chưa đạt đến A la hán, nhưng vị ấy sống cố gắng vì sự bình an tối thượng thoát khỏi các trói

buộc (...bhikkhu sekho appattamānaso anuttaram yoggakkhemam patthayamāno viharati).

III. Vị tỳ kheo là bậc A la hán và thoát khỏi các lậu hoặc, vị ấy đã sống đời sống thánh thiện, đã làm những gì phải được làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã chứng ngộ mục đích, các hữu kiết sử của vị ấy hoàn toàn bị tận diệt, vị ấy được giải thoát nhờ trí thâm sâu toàn hảo (...bhikkhu araham khīṇāsavo karakaraṇīyo ohitabhāro anupattasattho parikkhiṇabhavasañño jano sammadaññā vimutto).

IV. Như Lai, là bậc A la hán, Chánh đẳng giác (Tathāgato araham sammāsambuddho).

Trong bốn hạng người này, hai hạng cuối cùng có thể được xem thật tiện lợi như là một vì thế giới quan của các vị là giống nhau, và do vậy ở đây chúng ta có ba hạng căn bản. Trong kinh này, Đức Phật thuyết giảng phương pháp nền tảng của tất cả các pháp (sabbadhamma mūlapariyāyam vo bhikkhave desesissāmi).

Ngài liệt kê một danh sách hai mươi bốn khái niệm và giải thích thái độ của các loại cá nhân được đề cập ở trên đối với các khái niệm đó. Danh sách gồm có sau đây: đất, nước, lửa, gió, chúng sanh, chư thiên, Pajāpati, Brahmā, Quang âm thiên, Biến tịnh thiên, Vehapphala, Thắng giả, không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ, sở kiến, sở văn, sở đối xúc, sở tri, đồng nhất, sai biệt, tất cả, Niết bàn. (pathavī, āpo, tejo, vāyo, bhūtā, devā, Pajāpati, Brahmā, Ābhassarā, Subhakiṇhā, Vehapphalā, Abhibhū, Ākāsañācāyatana, Viññāṇañcāyatanaṃ, Ākiñcaññāyatanaṃ, Nevasaññānāsaññāyatanaṃ, diṭṭhaṃ, suttaṃ, mutaṃ, viññātaṃ, ekattaṃ, nānattaṃ, sabbhaṃ, nibbānaṃ).

Đối với tất cả sự sai biệt rõ rệt trong những thuật ngữ này, chúng đều là một bộ phận những khái niệm. Bây giờ thái độ của kẻ vô văn phạm phu đối với những khái niệm này được diễn tả như vậy:

Idha bhikkhave, assutavā puthujjano...paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti, paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā, paṭhaviṃ maññati, paṭhaviyā maññati, pathavito maññati’, paṭhaviṃ meti maññati

paṭhavim abhinandati, taṃ kissa hetu, apariññātaṃ tassāti vadāmi.

Āpaṃ āpato...nibbānaṃ nibbānato...

‘Này các tỳ kheo, ở đây kẻ vô văn phạm phu ... tưởng tri đất là đất; sau khi tưởng tri đất là đất, vị ấy tưởng tượng đất (là đất), vị ấy tưởng tượng: ‘trên đất’; vị ấy tưởng tượng ‘từ đất’; vị ấy tưởng tượng ‘đất là của tôi’. Vị ấy hoan hỷ trong đất. Lý do cho việc này là gì? Ta nói rằng vị ấy không liễu tri đất (Tương tự lặp lại cho ‘nước’ xuống tới phân ‘Niết bàn’)

Vị tỳ kheo là một ‘bậc hữu học’ có thái độ như sau:

Yo pi so bhikkhave bhikkhu sekho ... so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim mā maññi, paṭhaviyā mā maññi paṭhavito mā maññi paṭhavim meti mā maññi, paṭhavim mā abhinandi, taṃ kissa hetu, pariññeyyaṃ tassā’ti vadāmi.

Āpaṃ āpato ...nibbānaṃ nibbānato ...

‘Này các tỳ kheo, bất cứ vị tỳ kheo nào là một hữu học ... vị ấy tưởng tri đất là đất; sau khi tưởng tri đất như là đất, vị ấy chớ nên tưởng tượng (đất là đất), vị ấy chớ nên tưởng tượng ‘trên đất’; vị ấy chớ nên tưởng tượng ‘từ đất’; vị ấy chớ nên tưởng tượng ‘đất là của tôi’; vị ấy chớ nên hoan hỷ trong đất. Lý do cho việc này là gì? Ta nói rằng bởi vì vị ấy đã liễu tri đất ...’

Thái độ của A la hán và Như Lai có thể được hiểu bằng đoạn văn sau đây (với những thay đổi thích hợp)

Yo pi so bhikkhave bhikkhu araham khīṇāsavo...so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim na maññati, paṭhaviyā na maññati, paṭhavito na maññati, paṭhavim me’ti na maññati, paṭhavim nābhinandati, taṃ kissa hetu, pariññātaṃ tassāti vadāmi...

Āpaṃ āpato ... nibbānaṃ nibbānato ...

‘Này các tỳ kheo, bất cứ tỳ kheo nào là một A la hán... vị ấy cũng thắng tri đất là đất; sau khi thắng tri đất là đất, vị ấy không tưởng tượng đất (là đất); vị ấy không tưởng tượng ‘trên đất’; vị ấy không tưởng tượng ‘từ đất’; vị ấy không tưởng tượng ‘đất là của tôi’; vị ấy không hoan hỷ trong đất. Lý do cho việc này là gì? Ta nói rằng bởi vì vị ấy đã liễu tri đất.’

Kẻ phàm phu vô văn về Pháp, chỉ với tưởng hướng dẫn vị ấy, tưởng tri hai mươi bốn khái niệm đó như những đôi tượng tư tưởng. Sau khi tưởng tri như thế, vị ấy tiến tới tưởng tượng về chúng phù hợp với mẫu biến tổ và hoan hỷ trong những khái niệm đó. Đây là vì vị ấy thiếu sự liễu tri. Vị ấy bị lừa dối bởi cảm thọ ngây ngô và bởi những khuynh hướng ‘taṇhā-māna-ditṭhi-papañca’. Sau khi tạo ra một khái niệm vị ấy tiến tới để khiến nó dễ uốn nắn và linh động. Vị ấy dùng đến biến tổ là một đặc điểm sơ cấp trong ngôn ngữ. Bằng việc thành lập sự cân xứng giữa ngữ pháp của ngôn ngữ và ngữ pháp của thiên nhiên, vị ấy bắt đầu dàn dựng những mạng lưới của ‘papañca’. Vị tỳ kheo nhiệt tâm học tập trên đường đến Niết bàn có một thắng tri tinh tế ⁽³⁹⁾ về các khái niệm đó phù hợp với Pháp. Do vậy vị ấy cố gắng chế ngự những tưởng tượng về ngã mạn dựa vào mẫu biến tổ. Có lời về vị ấy rằng do sự học tập như thế vị ấy có thể chứng đạt sự liễu tri. Các A la hán và Như Lai đã trực ngộ thắng trí, không bị đánh lừa bởi mẫu biến tổ hoặc ngữ pháp của các khái niệm để đắm mê vào những tưởng tượng về ngã mạn nữa. Sự hiểu biết của các ngài là liễu tri toàn diện.

Mặc dù kinh này không đề cập về thuật ngữ ‘papañca’, Buddhaghosa thấy rõ một cách đúng đắn sự thích hợp của nó cho kinh này. Vì vậy ngài lưu ý như vậy:

Pathaviṃ paṭhavito saññatvāti so taṃ pathaviṃ evaṃ viparītasaññāya sañjānitvā; ‘saññānidānā hi papañcasaṅkhā’ ti vacanato aparabhāge thāmappattehi taṇhā māna ditṭhipapañcehi idha maññānānāmena vuttehi maññati, kappeti, vikappeti, nānappakārato aññathā gaṇhāti. Tena vuttaṃ paṭhaviv maññatī’ ti.

‘Sau khi tưởng tri đất là đất’ - điều này có nghĩa rằng vị ấy (kẻ phàm phu), sau khi tưởng tri đất như vậy trong hình thức của

một tướng sai lạc, sau đó tướng tượng, xét đoán, nguy tạo trong tâm và theo những cách sai biệt tà chấp đất với ‘các papañca’ thô của ái, mạn và các kiến giải (ở đây gọi là maññanā), như câu nói ‘saññā nidānāhi papañcasañkhā.’

Buddhaghosa giải thích mỗi hình thức khác nhau của ‘maññanā’ được nêu ra trong kinh đó liên quan tới một hoặc nhiều hơn trong ba loại papañca. Do vậy ngài phần nào làm bối rối ở cụm từ kết luận ‘paṭhavim abhinandati’ và coi nó như là sự trùng lặp. Ngài nhận xét rằng các Thera tiền bối (porāṇa) đã không cho bất cứ giải thích nào về ‘sự trùng lặp’ này, ngài mạo hiểm cho ý kiến riêng:

Paṭhavim abhinandati’ti vuttappakārameva paṭhavim taṇhā diṭṭhihi abhinandati assādeti parāmasati cāti vuttaṃ hoti. Paṭhavim maññatīti eteneva etasmim atthe siddhe kasmā evaṃ vuttanti ce? Avicāritametam Porāṇehi; ayaṃ pana me attano mati: desanāvīlāsato vā ādīnavadassanato vā...

‘Vị ấy hoan hỷ trong đất’ - tức là vị ấy hoan hỷ trong, yêu mến và bám vào đất với taṇhā, diṭṭhi và những phần tương tự, như đã được giải thích. Khi cụm từ ‘vị ấy tưởng tượng đất (là đất)’ tự nó chuyên tải nghĩa này, sự biện minh cho cụm từ trên là gì? Điểm này không được bình luận bởi các Porāṇa. Đây là ý kiến riêng của tôi (sự biện minh là) nó phản ảnh văn phong đặc thù (40) của Đức Phật trong việc giảng dạy hoặc giả nhân mạnh những ảnh hưởng xấu của (maññanā).’

Cụm từ kết luận có vẻ như trùng lặp bởi vì chính Buddhaghosa đã giải thích những hình thức đi trước của maññanā từ quan điểm của taṇhā-māna và diṭṭhi-papañca. Nhưng khi chúng ta coi bốn hình thức của maññanā đó như một minh họa về sự câu thúc của phạm phu đối với cấu trúc ngữ pháp, như chúng tôi đã chỉ ở trên, vấn đề trùng lặp hoặc rườm rà sẽ không phát sanh. Trái lại, bằng cách ấy kinh đó sẽ có được chiều sâu và đầy ý nghĩa. Mục đích của Đức Phật khi giảng kinh này là chỉ ra những cách sơ đẳng trong ấy tất cả pháp tự hiện bày đến tâm của bốn hạng người (sabbadhammamūlapariyāyam). Cấu trúc ngữ pháp của ngôn ngữ là cách sơ đẳng nhất của sự trình bày. Ở đây chính là các khái niệm bị bao vây với tính linh động cần thiết và lao vào

những đường hướng của chúng để bành trướng như là taṇhā-, māna- và diṭṭhi- papañca. Kẻ vô văn phạm phu thúc thủ đối với nó; vị đệ tử đang học tập về thánh đạo kháng cự lại nó; và bậc A la hán vượt qua nó.

Chú giải bảo chúng ta rằng mục đích cấp thời mà Đức Phật giảng kinh này là để xua tan kiêu mạn của năm trăm tỷ kheo tự hào về pháp học của họ (pariyatti). Chú giải cũng nói rằng kiêu mạn của chư vị phần lớn do sự việc rằng trước kia họ là những Bà la môn uyên bác trong ba Vedas. Mặc dù kinh đó không nói thẳng về tính xác thực của truyền thống này, có lẽ nó là thật, vì kinh kết thúc với câu phá lệ này: ‘ Idamavoca bhagavā na te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinanduntī’ (Đức Phật đã thuyết như vậy và các tỷ kheo đó không hoan hỷ với những lời dạy của ngài). Do sự kiện rằng hầu như chúng ta không thể tìm thấy bài kinh nào khác mà các tỷ kheo không hoan hỷ khi nghe giảng, truyền thống chú giải có thể được thừa nhận. Như chúng tôi đã chỉ rõ ở trên, kinh này thực ra vạch trần bản chất của toàn thể các khái niệm và những liên hệ cú pháp của chúng. Các khái niệm- dù là sắc hoặc danh, hợp thể hoặc siêu thể- không đáng nắm lấy một cách giáo điều. Chúng không được coi như những loại chân đế và phải được loại bỏ trong quá trình nỗ lực tinh thần. Nếu đây là ý nghĩa thật của kinh này, thế thì không lấy làm lạ rằng các tỷ kheo kiêu mạn kia tiu ngui khi nghe qua. Tuy nhiên, chú giải cho chúng ta biết chư vị không hoan hỷ bởi vì không hiểu bài kinh tối nghĩa này. Trái lại, chúng ta có thể nói rằng họ không hoan hỷ bởi vì đã hiểu kinh trên. Do đó không phải sự tối nghĩa của kinh mà đánh đổ kiêu mạn của họ, như chú giải xác nhận, nhưng chính là những ẩn ý biện chứng nằm bên dưới nó làm cho họ khiêm tốn. ⁽⁴¹⁾ Đối với hầu hết chúng ta điều phát hiện gây hoang mang là chắc chắn và phản ứng lập tức không thể là phản ứng vui vẻ. Ngay cả Buddhaghosa dường như khá miễn cưỡng khi đánh giá đầy đủ những ẩn ý của kinh này và chúng ta hơi tò mò đối với điều này trong bình luận của ngài về từ ‘Nibbāna’ (Niết bàn) xuất hiện ở phần cuối trong danh sách của hai mươi bốn khái niệm. Trong khi bình luận ngài hấp tấp thêm rằng ‘Nibbāna’ ở đây chỉ đề cập đến năm khái niệm hiện tại Niết bàn. Sự tóm tắt ý nghĩa này rõ ràng không thích hợp với tinh thần của kinh đó. ⁽⁴²⁾ Tuy nhiên nó phản ánh một nỗ lực

liều lĩnh, về phần của truyền thống chú giải, để phục hồi khái niệm chính thống của Nibbāna, quá thân yêu với tâm đạo của chúng ta. ⁽⁴³⁾ Điều mà bậc thánh (muni) không chấp thủ nữa thậm chí với những khái niệm như ‘Nibbāna’ hoặc ‘ly tham’(virāga) được chỉ rõ trong bài kệ sau đây của Sutta Nipāta:

Sīmātigo brāhmaṇo tassa natthi
natvā va disvā va samuggahitam
na rāgarāgī na virāgaratto
Tassīdha natthi paraṃ uggahitaṃ. - Vs. 795.

‘Đối với vị Bà la môn (Muni) đã vượt qua tất cả giới hạn, không có gì bị nắm giữ bởi việc biết hoặc thấy. Vị ấy không dính mắc với tham ái cũng không dính mắc với ly tham. ⁽⁴⁴⁾ Trong thế giới này, vị ấy không có gì nắm giữ như là tối thượng pháp.’

Mūlapariyāya Sutta không đứng một mình khi nó nhấn mạnh giá trị của sự phát triển một thái độ ly tham đối với tất cả khái niệm, để mà ta có thể từ bỏ chúng không có hối tiếc khi trường hợp đòi hỏi. Đó là ý chính của Alagaddūpama Sutta mà chúng ta đã thảo luận ở trên. Đó cũng là luận lý xuyên qua cụm từ: ‘ Sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya ’ (M.N. I 255) (dịch đơn giản là: Không có gì đáng chấp thủ). Chủ đề xảy ra lần nữa trong kệ ngôn pháp cú sau đây:

Sabbe dhammā anattā’ti
yadā paññāya passati
atha nibbindati dukkhe
esa maggo visuddhiyā - Vs. 279

‘Khi thấy với trí tuệ rằng mọi pháp là vô ngã, lúc đó người ta không tìm thấy thích thú trong tất cả khổ. Đây là con đường đưa đến thanh tịnh.’

Do vậy chúng ta đến thế đứng không nhân nhượng rằng vì là một khái niệm ‘Nibbāna’ không thật hoặc tuyệt đối hơn những khái niệm kia. Nó chỉ tượng trưng hóa về mặt khái niệm kinh nghiệm siêu thế trong những thuật ngữ phủ định. Tất cả định nghĩa về Nibbāna chỉ có sự vững chắc từ quan điểm phạm phu và lấy hình thức của những phủ định trong nhiều khía cạnh hiện

hữu hợp thể khác nhau, công khai hoặc ngấm ngấm.⁽⁴⁵⁾ Bây giờ, nếu đặc điểm nổi bật nhất và tràn ngập thể giới là sự bành trướng khái niệm hóa, do đó kinh nghiệm siêu thể về Nibbāna có thể được định nghĩa như là phi bành trướng (nippapañca) hoặc sự diệt, sự an tịnh khái niệm bành trướng (papañca-nirodha; papañca-vūpasama). Vì lẽ đó rất thường là trong những kinh đề cập đến tâm của các vị A la hán, chúng ta bị lúng túng bởi một chuỗi của những phủ định trong hình thức này nọ. Tâm vị A la hán được nói là quá khó diễn tả đến nỗi ngay cả các vị trời và các Phạm thiên bất lực về sự khám phá căn bản hoặc sở y của tâm đó.⁽⁴⁶⁾ Vị A la hán có khả năng chứng một định vô song⁽⁴⁷⁾ trong đó vị ấy không có nhờ đến bất cứ ngoại xứ nào mà thường được coi là thiết yếu cho một jhāna hoặc samādhi.

So neva paṭhavim̐ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati, na tejaṃ... Na vāyaṃ...na ākāsaññāyatanam̐...na viññāṇaññāyatanam̐...na ākiñcaññāyatanam̐...Na nevasaññānāsaññāyatanam̐...na idhalokaṃ...na paralokaṃ...yampidaṃ diṭṭhaṃ sutamaṃ mutaṃ viññ- ātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicariṭaṃ manasā, tampi nissāya na jhāyati, jhāyati ca pana. Evaṃ jhāyiṃca pana Sandha bhadrāṃ purisājāniyaṃ sa-indā devā sabrahmakā sapajāpatikā ārakā'va namassanti.

Namo te purisajāñña- namo te purisuttama

yassa te nābhijānāma – yampi nissāya jhāyati.⁽⁴⁸⁾ - A.N.V. 324 – 5

‘Vị ấy thiên không dựa vào đất, nước, lửa, gió, không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ; vị ấy thiên không dựa vào đời này... đời sau... vào bất cứ gì được thấy, được nghe, được cảm xúc, được nhận thức, được chứng đắc, được theo đuổi, được đi theo bởi tâm - Vị ấy thiên không dựa vào tất cả cái đó, tuy nhiên vị ấy vẫn có thiên. Nay Sandha, lại nữa đối với vị mà đang thiên như vậy, các chư thiên với Indra, Brahma và Pajāpati thậm chí từ xa cúi chào, nói rằng:

‘Chúng tôi kính lễ ngài, bậc thông suốt giữa loài người
Chúng tôi kính lễ ngài, bậc cao cả giữa loài người

Đôi với cái gì mà ngài dựa vào khi đang thiền
- điều đó chúng tôi không thể hiểu nổi.’ - G. S, V. 206

Điểm đáng lưu ý là mặc dù vị A la hán đã loại trừ khỏi tâm tất cả đối tượng có thể có của thiền, tuy nhiên vị ấy vẫn thiền, là rất có ý nghĩa. Trong một số kinh thuộc chủ đề này⁽⁴⁹⁾ chúng ta tìm thấy các tỳ kheo - nổi bật là Ānanda trong số đó - hỏi Đức Phật và Sāriputta về khả năng của một thiền như thế. Câu hỏi hầu như luôn luôn đượm vẻ nghi ngờ và ngạc nhiên. Nó có nội dung như vậy ‘Có thể có không’ – ‘một định như thế trong ấy một tỳ kheo không ý thức về đất cũng không ý thức về nước...tuy vậy vị ấy vẫn ý thức?’⁽⁵⁰⁾ Và câu trả lời luôn luôn là ‘Có thể có một định như thế trong ấy một tỳ kheo không ý thức về đất cũng không ý thức về ... Và tuy vậy vẫn có ý thức.’ Một câu hỏi đối lập theo thường lệ: ‘Trong cách thức nào và thế nào, Bạch Thế Tôn, có thể có ...? Khi trả lời cho câu hỏi này vài chỉ dẫn đối với tính chất của định được nêu ra. Chẳng hạn, chúng ta tìm thấy khi trả lời cho Tôn giả Ānanda, Tôn giả Xá lợi phát tuyên bố rằng lần nọ ngài chứng một định như thế khi ngài ở Andhavana và ngài tiếp tục giải thích như vậy:

Bhavanirodho nibbānaṃ, bhavanirodho nibbānaṃ’ti kho me āvuso aññā va saññā uppajjati, aññā va saññā nirujjhati.
Seyyathāpi āvuso sakalikaggissa jhāyamānassa aññā va acci uppajjati, aññā va acci nirujjhati, evameva kho me āvuso ‘bhavanirodho nibbānaṃ bhavanirodho nibbānaṃ’ti aññā va saññā uppajjati aññā va saññā nirujjhati, bhavanirodho nibbānaṃ saññi ca panāhaṃ āvuso tasmim samaye aho sin’ti - A.N., V.9f

‘Một tướng phát sanh trong tôi: ‘Sự diệt hữu là Niết bàn.’ Một tướng khác tàn lụi trong tôi: ‘Sự diệt hữu là Niết bàn’. Y như, này hiền giả từ lửa gỗ vụn, một ngọn lửa phát sanh và một ngọn lửa khác tàn lụi, cũng vậy trong tôi một tướng phát sanh: ‘Sự diệt hữu là Niết bàn’ và một tướng khác tàn lụi trong tôi: ‘Sự diệt hữu là Niết bàn.’ Tuy nhiên, đồng thời, này hiền giả, tôi vẫn ý thức tỉnh táo.’ - G. S. V. 7

Đặc điểm vô song của samādhi này là tính cách rất linh hoạt. Trong đó không có sự cố định để biện minh một lời phát biểu

rằng nó dựa vào (nissāya) đối tượng nào đó (ārammana) làm sở y - do vậy sự thất vọng của các trời và người cố tìm ra căn bản của tâm Như Lai. Thông thường, các thiền (jhānas) được biểu thị đặc tính bởi một nguyên tố cố định trên ấy thức tìm thấy một chỗ y cứ hoặc một điểm vững chắc (viññāṇatṭhiti). Chính là ngay trên sự cố định này mà ảo tưởng về cái ngã lớn mạnh. Tuy nhiên, trong thiền ở trên của một bậc A la hán, cái ngã tan biến trong lửa bát nhã mà thấy tiến trình sanh diệt của pháp giới. Không những khái niệm ‘Ta’ (papañca tội bậc) bị đốt cháy, lửa bát nhã còn đốt cháy toàn thể ngoại xứ. Do vậy trong thiền của vị A la hán, thế giới của các khái niệm tan biến trong ngọn lửa minh sát về sự vô thường phổ biến. (51)

Điều này đưa chúng ta đến cụm từ cô điển (52) ám chỉ đến sự chứng ngộ trí tuệ (paññā) của Đức Phật như một loại ánh sáng (āloka). Kinh dạy rằng trong ánh sáng đó bóng tối của vô minh tàn lụi (tamo vihato). Các khái niệm mà chúng ta dựng lên, và do vậy chúng bị các mức độ sai khác của ngã thể hoặc sự bèn vũng tràn ngập chúng, không thể vươn lên đến trí tuệ rục rờ. Vì lẽ đó chúng mờ nhạt và co rút vào sự vô nghĩa như những ngôi sao hôm mờ nhạt trước mặt trăng, hoặc mặt trăng mờ nhạt lúc bình minh. Tuy nhiên, sự chói sáng của trí tuệ còn thay thế cả mặt trời, vì kinh cho chúng ta biết rằng ngay cả mặt trời cũng mờ nhạt trước nó:

Yattha āpo ca paṭhavī – tejo vāyo nagādhati
Na tattha sukkā jotanti – ādicco nappakāsati
Natattha candimā bhāti – tamo tattha na vijjati
Yadā ca attanā vedi – muni moneva brāhmaṇo
Atha rūpā arūpā ca – sukhadukkhā pamuccati. - Ud. 9

Ở nơi mà đất, nước, lửa, và gió không có cơ sở tìm thấy.
Không có các sao chiếu sáng, cũng không có mặt trời chói lọi.
Trăng không chiếu ở đây, không có bóng tối được thấy,
Và khi bậc A la hán đã thấy với trí tuệ,
Vị ấy đã giải thoát lạc và khổ, sắc và vô sắc. (53)

Bài ‘Kệ cảm hứng’ (Udāna) ở trên xuất hiện ở cuối kinh Bāhiya do Đức Phật nói ra liên quan đến Bāhiya - như chúng ta đã thấy

– vị này đã chết thành linh, sau khi chứng A la hán. Theo lệnh của Đức Phật, các tỳ khuru thiêu thân của vị ấy và dựng một cái tháp (thūpa) để tôn thờ, và sau đó hỏi Đức Phật về những chi tiết tái sinh của Bāhiya. Lúc đó Đức Phật cho biết rằng Bāhiya, có trí tuệ thuần thực, đã chứng mục đích với rất ít sự hướng dẫn về Pháp. Đức Phật đã thốt ra bài kệ trên thật sự là một cảm hứng ngũ ca tụng kỳ công vô song của Bāhiya và không phải là phần trả lời thích hợp của Đức Phật. Các tỳ kheo khi đưa ra câu hỏi đó, không ý thức về sự kiện rằng Bāhiya đã chết như một A la hán. Do vậy trả lời ở trên ắt là đủ chứng minh cho họ. Những sự việc này dường như được xem xét bởi nhà chú giải Dhammapāla coi bài kệ đó thật sự là một cách diễn tả về ‘anupādisesa nibbāna-dhātu’ (vô dư Niết bàn giới - Niết bàn không có dư sót chấp thủ), như là số phận của Bāhiya sau khi chết. Dhammapāla dường như ám chỉ rằng ở đây Đức Phật giải thích tỉ mỉ về khía cạnh của Niết bàn khi trả lời cho các tỳ kheo đó. Do đó, những thuật ngữ như nước, lửa, gió, các ngôi sao, mặt trời, mặt trăng và bóng tối, mang một mức độ thô sơ và tầm thường trong cách lý giải của vị ấy. Có lời rằng nước, đất, lửa, và gió không tìm thấy một cơ sở trong ‘Niết bàn giới’ đó, và rằng không có các hành tinh cũng không có mặt trời vĩ đại cũng không có mặt trăng duyên dáng xuất hiện ở nơi đây để rọi sáng nó. Sự giải thích về cụm từ ‘không có bóng tối được thấy’ (tamo tattha na vijjati) phơi bày sự không tương xứng trong lời giải thích của Dhammapāla. Vị ấy xác nhận rằng cụm từ đó dùng để rào trước một nghi ngờ có thể xảy ra rằng nếu tất cả thân chiếu sáng này không ở đây trong ‘Niết bàn’ giới đó, nó sẽ hoàn toàn âm u như nơi ngục tối. Bây giờ, trở về với hình ảnh tâm tối của vô minh và chói sáng của trí tuệ, chúng ta có thể nói chính xác rằng bởi vì không có bóng tối (trong tâm đã giải thoát) mà các sao, mặt trời và mặt trăng không chiếu sáng. Chúng đã mờ nhạt, ⁽⁵⁴⁾ sự rục rờ của chúng đã được thay thế bằng tuệ giác sáng ngời. ⁽⁵⁵⁾ Ta hãy chú ý rằng ba động từ được dùng trong liên kết với các sao, mặt trời và mặt trăng, truyền đạt ý nghĩa rằng chúng không chiếu sáng ở đây – không phải chúng không tồn tại về phương diện vật lý trong bất cứ phạm vi bí mật nào ở bên kia. Do vậy lời ám chỉ ở đây, với nét hình tượng của nó (một đặc điểm thích hợp khi nó thường xuất hiện trong những kệ cảm hứng như thế), rất có thể chỉ cho tâm siêu thế của vị A la hán đang sống trong đó

các khái niệm như đất, nước, lửa, và gió, các sao, mặt trời, mặt trăng, bóng tối (của vô minh), những cõi sắc và vô sắc, lạc và khổ, đã mất ‘phần thực chất’ của chúng trong nhiều ý nghĩa.

Sau những điều vừa bàn, bây giờ chúng ta sẵn sàng để xem xét bài kệ rất khó hiểu sau đây xuất hiện trong Kevaddha Sutta (D. N.)

Viññānaṃ anidassanaṃ – anantaṃ sabbato – pabhaṃ
Ettha āpo ca paṭhavī – tejo vāyo na gādhati
Ettha dīghañca rassañca – aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ
Ettha nāmañca rūpañca – asesam uparujjhati

Viññāṇassa nirodhena ⁽⁵⁶⁾ – etthetaṃ uparujjhati. - D. N. I. 213

‘Thức không thấy, vô tận, sáng ngời ở tất cả phía.
Ở đây chính là đất và nước, lửa và gió, không có cơ sở tìm thấy.
Lại nữa ở đây dài và ngắn, tế và thô, tịnh và bất tịnh
Danh và sắc, tất cả bị cắt đứt không dư sót.
Khi thức diệt, những thứ này bị dừng lại nơi đây.’

Ở đây sự quen thuộc với ngữ cảnh sẽ là hữu ích. Một tỳ kheo nghĩ ra câu đố ‘Ở đâu bốn đại nguyên tố tức là đất, nước, lửa và gió đều diệt?’⁽⁵⁷⁾, và để được câu trả lời thích hợp, vị này phát triển các năng lực thần thông và đi từ cõi trời này đến cõi trời nọ hỏi các chư thiên và Phạm thiên một cách vô vọng. Cuối cùng vị ấy đến gần Đức Phật, và khi câu đố được nêu ra, Đức Phật nhận xét là câu hỏi không được diễn đạt đúng đắn và do vậy ngài đặt lại như vậy, trước khi đưa ra lời giải của ngài bằng câu kệ được trích dẫn ở trên:

Kattha āpo ca paṭhavī – tejo vāyo na gādhati
Kattha dīghañca rassañca – aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ
Kattha nāmañca rūpañca – asesam uparujjhati?

‘Ở đâu đất và nước, lửa và gió, dài và ngắn, tế và thô,
Tịnh và bất tịnh, không có cơ sở tìm thấy? Ở đâu danh và sắc
chấm dứt không có dấu vết còn lại?’

Theo trả lời của Đức Phật, đất, nước, lửa và gió không tìm thấy một cơ sở, và dài, ngắn, tế, thô, tịnh, bất tịnh, danh và sắc hoàn

toàn cắt đứt trong một thức làm cho không có gì biểu hiện (58) và nó là vô biên và chói sáng tất cả phía. (59) Rất có thể rằng sự đề cập lần nữa đến aññā phala samādhī (định về ‘Quả tuệ’) của vị A la hán. Mặc dù không rõ ràng lắm, cái chuỗi của những phủ định cùng nhất trí với những điều mà xảy ra nơi khác trong những ngữ cảnh tương tự. Những từ như dài và ngắn, tế và thô, tịnh và bất tịnh cũng như danh và sắc có thể dễ dàng được hiểu bởi cụm từ tiêu chuẩn ‘bất cứ cái gì được thấy, được nghe, được cảm nhận, được ý thức, được chứng ngộ, được truy tầm và được xuyên qua bởi tâm’. Dòng cuối cùng của kệ ngôn này nhấn mạnh sự việc rằng bốn đại nguyên tố không tìm thấy một cơ sở - rằng danh và sắc (khi hiểu rõ chúng) có thể bị cắt đứt hoàn toàn - trong anidassana viññāna (thức không thấy được) của vị A la hán, bằng sự diệt cái tâm bình thường của vị ấy, tâm đó nằm trên những ngoại xứ. Đây là sự chỉnh lý đối với ý tưởng của vị tỳ kheo đó rằng bốn nguyên tố có thể cùng diệt (60) nơi nào đó - một ý tưởng có những gốc của nó trong quan niệm phổ biến về các nguyên tố tự tồn của sắc pháp. Sự sửa đổi của Đức Phật về câu hỏi ban đầu và dòng kết luận có nghĩa là đánh đổ ý tưởng sai lạc này. Ta cũng phải lưu ý rằng dòng đầu tiên và dòng cuối cùng là căn bản trong bài kệ này (Hãy đối chiếu, câu hỏi và câu trả lời) vì chúng nhấn mạnh rằng chính là trong anidassana viññāna mà một tình trạng tương tự (mặc dù không đồng dạng) với điều được hình dung bởi câu hỏi của vị tỳ kheo đó, không thể xảy ra. Tâm của vị A la hán là tâm mà không biểu lộ gì ra ngoài thế giới các khái niệm của chúng ta. Tâm đó không soi sáng (La. Lustro, sáng chói) bất cứ gì mặc dù (hoặc bởi vì) chính nó ‘chiếu sáng mọi nơi’, vì bóng tối không bao giờ có thể được chiếu sáng hoặc khiến cho thấy bởi ánh sáng. (61) Với trí tuệ thâm nhập (62) vị A la hán thấy vượt qua các khái niệm. Bây giờ một đối tượng (ārammaṇa) của tương đối với phạm phu là cái gì cần thiết mà được chú ý - điều gì mà vị ấy đang nhìn vào. Tuy nhiên, đối với vị A la hán, tất cả khái niệm đã trở nên rõ ràng với một mức độ trong tri kiến bao quát, đến nỗi mà những ranh giới của chúng cùng với bóng tối và vùng nửa tối của chúng đã nhường chỗ cho trí tuệ rực rỡ. (63) Thế thì đây là ý nghĩa của từ ‘amantaṃ’ (vô tận, vô biên). Như vậy sự chăm chú ly thoát một cách nghịch lý của bậc thánh trầm tư khi vị ấy nhìn xuyên qua

các khái niệm là cái về chăm chú mà không có đối tượng (ārammaṇa) như là tâm điềm để cho phạm phu đồng hóa. Đó là sự chăm chú không có tướng cũng không phải không có tướng, (64) không có chú ý cũng không phải không có chú ý (65), không có định cũng không phải không có định (66) – một về chăm chú mà không biết chân trời. (67)

Cách lý giải truyền thống của Buddhaghosa theo một phương pháp hoàn toàn khác nhau. Trước hết, ngài giả định rằng Đức Phật sửa lại câu hỏi của vị tỳ kheo đó bởi vì vị này ngụ ý cả hai phạm vi hữu cơ và vô cơ bởi những từ đất, nước, lửa và gió, trong khi đó - ngài nhận xét – câu hỏi chỉ nên đề cập thật hợp lý đến phạm vi hữu cơ. Do vậy ngài chủ trương rằng khi Đức Phật sửa lại câu hỏi, Phật thu lại lãnh vực hữu cơ (... upādīṇaṃ yeva sandhāya pucchā). Lời giải thích này không có vẻ hợp lý khi chúng ta coi sự kiện lập lại trong các kinh mà Đức Phật và các đệ tử của ngài giải tán sự phân đôi giữa vấn đề hữu cơ và vô cơ. (68) Câu hỏi sửa lại trở nên hết sức tầm thường khi sự quy định của Buddhaghosa được thừa nhận có thể được chứng minh tốt nhất bằng cách trích dẫn lời vị ấy.

Dīgharassan ti santhānavasena upādārūpaṃ vuttaṃ. Aṇuṃ thūlan'ti: khuddakaṃ vā mahantaṃ vā imināpi upādārūpe vaṇṇa mattameva kathitaṃ. Subhāsubhan'ti: subhañca asubhañca, upādārūpameva; kim pana upādārūpaṃ subhaṃ asubhan ti atthi? Natthi, iṭṭhāniṭṭhārammaṇaṃ pan'eva kathitaṃ. Nāmañca rūpañcāti: nāmañca dīghādibhedan rūpañca... - D.A.I

‘Dài- ngắn’: sắc y sinh liên quan đến tầm vóc (của một người) có ý nói ở đây. ‘Tế-thô’: nhỏ hoặc lớn; đây cũng chỉ về ngoài của sắc y sinh được ngụ ý. ‘Tịnh – bất tịnh’: đẹp và xấu; lại là sắc y sinh. Tại sao? Có cái gì gọi là đẹp và xấu trong trường hợp của sắc y sinh không? Không. Chỉ là tịnh và bất tịnh làm những đối tượng (của tướng) có ý nói đến. Danh và sắc: tên và hình thể (vật lý) về cách diễn tả đã đề cập, tức là, dài, v.v...

Theo lời giải thích này, các từ ‘dài’ và ‘ngắn’, ‘tịnh’ và ‘bất tịnh’, đề cập đến những đặc điểm thân thể của một cá nhân. ‘Nāma’ là tên của vị ấy và ‘rūpa’ là thân của vị ấy thuộc về

những đặc điểm kể trên. Chúng ta không cần nêu ra rằng ý nghĩa của câu hỏi đã không xuất hiện trong giải thích này. Nhưng như chúng ta sẽ thấy ngay sau đó, lời giải thích này không dứt khoát. Kệ ngôn dẫn giải của Đức Phật bây giờ được lý giải như là lời ám chỉ cho Niết bàn là số phận sau cái chết cụ thể của vị A la hán. Từ ‘viññāna’ được giải thích một cách đơn giản, mặc dù không thuyết phục, như là Nibbāna trong nghĩa ‘rằng nó phải được biết’ (viññātabban’ti viññānam) và ‘anidassanam’ như là điều không thể được minh họa bởi những ví dụ (nidassanābhāvato). ‘Pabham’ được tích dẫn như một hình thức biến thể của ‘papam’ (sự vượt qua). Như vậy sabbato pabham (với sự vượt qua mọi mặt) bao hàm việc có thể đến Niết bàn qua bất cứ đối tượng nào trong ba mươi tám đối tượng của quán. ‘Sau khi đến’ Niết bàn này (idaṃ nibbānam āgamma) tất cả những biểu hiện hữu cơ của sắc pháp ngừng lại hoàn toàn... (69) Bây giờ việc ấy sẽ đủ rõ rằng sự tái định nghĩa thu hẹp các nguyên tố sắc pháp có thể giúp Buddhaghosa lý giải bài kệ theo cách thức này.

Trong Brahma-nimantanika Sutta (M.N) dòng đầu tiên của kệ dẫn giải ở trên lập lại nhiều lần trong một cách mà chứng thực cách lý giải chúng tôi đã đề xướng.

Viññānam anidassanam anantam sabbato-pabham tam pathaviyā pathavittena ananubhū-tam, āpassa āpattena ananubhūtam tejassa tejattena... vāyassa vāyattena...bhūtānam bhūtattena devānam devattena...pajāpatissa pajāpatittena...brāhmānam brahmattena ... ābhassarānam ābhassarattena...subha-kiṇṇānam subha-kiṇṇattena...vehapphalānam vehapphalattena...abhibhussa abhibhuttena...sabbassa sabbattena ananubhūtam.

‘Thức mà khiến cho không có gì thấy, vô biên và sáng khắp nơi; nó không tham dự vào sự kéo dài của đất, sự dính liền của nước, sự nóng của lửa, sự chuyển động của gió, tính chất chúng sanh của chúng sanh, tính chất chư thiên của chư thiên, tính chất Pajāpati của Pajāpati, tính chất Brahmā của Brahmā, tính chất Quang âm thiên của Quang âm thiên, tính chất Biến tịnh thiên của Biến tịnh thiên, tính chất Vehapphala của Vehapphala-

Brahmas, tính chất thắng giả của thắng giả, tính chất tất cả của tất cả.’

Có thể có ít nghi ngờ rằng ít nhất ở đây chúng ta phải coi danh sách của các từ bắt đầu với bốn đại nguyên tố trong một nghĩa trừu tượng như là những khái niệm.⁽⁷⁰⁾ Trong chú giải cho kinh này, Buddhaghosa dường như đã duyệt lại những giải thích của ngài đến chừng mực nào đó. Trong khi bám vào sự phiên dịch trước của ngài về từ ‘viññāṇa’, ngài giải thích ‘anidassana’ hơi sai khác. Nó (Nibbāna) là ‘anidassana’ trong nghĩa rằng nó không đến gần phạm vi của nhân thức (cakkhuvīññāṇassa āpāṭhaṃ anupagamanato anidassanaṃ nāma). Lại nữa, từ ‘anantaṃ’ được diễn dịch như trong Kevaḍḍha Sutta, nhưng bình luận của ngài về thành ngữ ‘sabbato pabhaṃ’ cho thấy có sự cải tiến ở đây. Sự ưa chuộng hơn được nêu ra nơi đây đối với những ngụ ý của pabhā như chiếu sáng: ‘chiếu sáng hơn bất cứ gì khác,⁽⁷¹⁾ vì không có gì sáng hơn, tịnh hơn, hoặc trắng hơn Niết bàn.’ Nghĩa lựa chọn thứ hai được nêu ra ‘nó là chủ thể ở trên mọi thứ hoặc nó không phải không tồn tại bất cứ nơi nào, vì người ta không nên nói rằng Niết bàn không được tìm thấy trong bất cứ hướng nào trong (bốn) hướng như phương đông.’ Giải thích về sự vượt qua ở đây ngài loại bỏ nơi thứ ba và cuối cùng, trong khi đó nó được dành cho cái vị trí quan trọng nhất trong chú giải cho Kevaḍḍha Sutta. Chính sự kiện rằng Buddhaghosa tiến hành những giải thích lựa chọn đối với thành ngữ ở trên chứng tỏ rằng ngài nghi ngờ đối với ý nghĩa xác thật của nó. Sự thiếu nhất quán và những khuyết điểm vốn có trong những giải thích của ngài về khía cạnh này càng cho thấy ngài có những nghi ngờ.

Hai đoạn văn thường được trích dẫn trong Udāna mà qua cách lý giải của ngài sự bất đồng ý kiến lớn lao chiếm ưu thế, bây giờ có thể được đưa ra xem xét .

(I) Atthi bhikkhave tad āyatanam yattha neva paṭhavī na āpo na tejo na vāyo ākāsañācāyatanam na viññāṇañcāyatanam na ākiñcaññāyatanam na neva saññānāsaññāyatanam nāyaṃ loko na paro loko, na ubho candimasuriyā. Tatra ‘pāhaṃ bhikkhave neva āgatiṃ vadāmi, na gatiṃ, na ṭhitiṃ, na cutiṃ, na

upapattim, appatittham appavattam anārammaṇam-evetaṃ
esev’anto dukkhassā’ti. (72) - Ud. 80

‘Này các tỳ kheo, có xứ mà trong ấy không có đất, nước, lửa, gió, trong ấy không có không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tưởng phi phi tưởng xứ; trong ấy không có đời này, đời sau, không có mặt trăng và mặt trời. Này các tỳ kheo, ta tuyên bố không có đến, đi, trụ, không có diệt, không có sanh. Nó không được thành lập, không tiếp tục, không có đối tượng. Đây thực sự là chấm dứt đau khổ.’

(II) Atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam. No c’etaṃ bhikkhave abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam na yidha jātaṣṣa bhūtaṣṣa kataṣṣa saṅkhatassa nissaraṇam paññāyetha. Yasmā ca kho bhikkhave atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam tasmā jātaṣṣa bhūtaṣṣa kataṣṣa saṅkhatassa nissaraṇam paññāyatī’ti. - Ud. 80 f; Itiv. 37

‘Này các tỳ kheo, có một cái không bị sanh, không trở thành, không bị tạo, không hữu vi. Này các tỳ kheo, nếu cái không bị sanh đó ... không có, ở đây sẽ không thoát khỏi cái gì bị sanh, trở thành, bị tạo, hữu vi. Nhưng các tỳ kheo, vì có cái không bị sanh... vì vậy có thoát khỏi cái gì bị sanh, trở thành, bị tạo, hữu vi.’

Cả hai đoạn văn được trình bày như những giáo giới về Niết bàn mà Đức Phật truyền cho chúng tỳ kheo. Cả hai bắt đầu với xác định nhấn mạnh (atthi) và tiến hành dưới dạng của một loạt các phủ định. Trong khi thảo luận tính chất của añña-phala-samādhī (định về quả tuệ) với sự trợ giúp của một mẫu từ các kinh thuộc chủ đề, chúng ta đã nhận xét cái vẻ do dự và ngờ vực xuyên qua các câu hỏi. Chúng ta đã thấy giọng nhấn mạnh là tiêu biểu cho những câu trả lời. Điều nghịch lý được tạo ra bởi samādhī đặc biệt của vị A la hán cũng nảy sinh việc thảo luận. Do vậy xác định nhấn mạnh đặt trước hai kinh văn này không cần làm chúng ta ngạc nhiên. Đối với hai loạt phủ định trong những đoạn văn tương ứng, -thoạt nhìn- có vẻ là sự khác nhau đáng kể trong cách trình bày. Vì vậy chúng ta sẽ xem xét chúng riêng biệt..

Trước hết, đoạn văn trước nói về một āyatana (xứ) ⁽⁷³⁾ trong ấy bốn nguyên tố vật chất, bốn cõi vô sắc, đời này, đời kia, mặt trời và mặt trăng không được tìm thấy. Bây giờ chúng ta khá quen thuộc với những cách trình bày như thế để có thể nhận diện chúng khi đề cập đến các khái niệm và củng cố lại sự cảm dỗ gán cho chúng bất cứ nghĩa vật lý thô sơ nào. Phải nói thêm rằng trong xứ này không có đến, đi, trụ, tử, sinh. Ở đây lần nữa chúng ta có sự đề cập đến những ý tưởng trừu tượng và không phải đến những sự việc cụ thể được ngụ ý bởi chúng. Những ý tưởng này là phần then chốt của thế giới hiện tượng của chúng ta về các khái niệm tương đối và được xếp vào công thức tiêu chuẩn – ‘bất cứ cái gì được thấy, được nghe, được cảm nhận, được nhận thức, được chứng, được tầm cầu, được đi theo bởi tâm.’ Ba thuật ngữ có ý nghĩa cuối cùng trong đoạn văn, tức là, ‘không được thành lập’, ‘không tiếp tục’, ‘không có một đối tượng’, là những ám chỉ rõ ràng đến cái nhìn nghịch lý hoặc tâm siêu thế của vị A la hán. Ba thuật ngữ này (tức là, appatitṭham appavattam anārammaṇam) ứng hợp với ba giải thoát (vimokkho) của vị ấy suññato (không tánh), appaṇihito (vô nguyện) và animitto (vô tướng). ⁽⁷⁴⁾ Do sự thâm nhập tri kiến của paññā (trí tuệ), các khái niệm trở thành trong suốt (animitta – vô tướng), phát sanh sự vô nhiễm hoàn toàn (appaṇihita) và bậc thánh thực chứng không tánh của thế giới (suññata). Chính là căn cứ vào tri kiến siêu thế này mà vị ấy tuyên bố - như lời Đức Phật - Thế giới này là trống rỗng về bất cứ gì là ngã hoặc về bất cứ gì thuộc về ngã (suññaṃ idaṃ attena vā attaniyena vā – S. N. IV. 54).

Đoạn văn Udāna sau xác nhận rằng có một trạng thái không sanh, không trở thành, không bị tạo và không hữu vi; vì nếu không có trạng thái như thế, ở đây sẽ không có khả năng bước ra khỏi cái sanh, cái trở thành, cái bị tạo và cái hữu vi. Sự ly thoát này được thực hiện ngay bây giờ (Chú ý: idha trong đoạn văn) trong tâm giải thoát đó của vị A la hán, ⁽⁷⁵⁾ nhóm thuật ngữ sau không thể áp dụng vào đó vì tất cả cái bị sanh, trở thành, bị tạo và hữu vi có thể được xếp vào dưới công thức bao quát đó mà đã được đề cập rồi. Đối với đánh giá tốt hơn về cái về nhấn mạnh trong đoạn văn này, người ta cũng có thể xem xét tinh thần thời đại vào lúc Đức Phật ra đời. Đây là thời gian khi tâm trí Ấn độ

đã thâm nhuần với những truyền thống yogic mà bản thân nó được tìm thấy trong một song đề: ‘có tướng hoặc không có tướng’ (76) Sự kiện rằng ngay cả những cõi tế nhị nhất của tướng không đáng tin cậy, đôi khi được nhận thức và khả năng có một con đường ra khỏi mạng lưới của saññā (tướng) là một chủ đề thảo luận ưa chuộng ở những hội chúng thuộc các nhóm đạo sĩ, như chúng ta được cho biết trong Poṭṭhapāda Sutta (D.N.). Vài đạo sư danh tiếng như Pakkharasāti hoài nghi đầy khinh miệt về một khả năng như thế trong số loài người (Subha Sutta, M.N.) Do vậy sự việc rằng có sự vượt qua hiện tại mà cần tất cả sự nhấn mạnh việc đó thật đáng làm. (77)

Những từ phủ định mà thường tiêu biểu cho những định nghĩa về Niết bàn có ý nghĩa ly thoát tất cả những gì thuộc thế gian và duyên sinh. Ta cần phải nêu ra rằng bất cứ khi nào kinh dạy rằng năm uẩn phải được quán là vô ngã, điều đó chủ yếu ám chỉ đến những uẩn sẵn có để quán chiếu đối với bất cứ cá nhân đặc biệt nào. Có thể có sự biến đổi đáng kể về phẩm chất của các uẩn mà bất cứ cá nhân nào có thể tập hợp cho sự phát triển động lực cần phải có để ly thoát hoàn toàn. (78) Chẳng hạn, các uẩn được quán chiếu bởi người mà khiến cho sơ thiền (jhāna) thành điểm từ bỏ luân hồi sẽ là khác về phẩm chất với các uẩn được áp dụng bởi một người có nhị thiền. Như tỷ dụ (79) kinh điển nói, giống như người bắn cung hoặc người tập sự của ông đầu tiên thực hành trên một bù nhìn hoặc một tấm bia bằng đất và sau đó, khi người ấy đã thông thạo nghệ thuật, bắn ngay cả những khoảng cách xa, làm vỡ tan ra những vật lớn chớp nhoáng, cũng vậy người có nguyện vọng thực hành ly thoát trên các uẩn của vị ấy quán chiếu tính cách vô thường, khổ, vô ngã của chúng và sau đó nhắm vào ‘Bất tử giới’ với sự trợ giúp của một cụm từ thích hợp gợi ý về chính phần đề của tinh hướng khó xử hiện tại của vị ấy. Đây là lý do tại sao những từ đồng nghĩa với Niết bàn, rõ ràng hoặc không rõ ràng, bao hàm nghĩa phủ định về sự bất toàn của thế gian. Những từ và cụm từ được dùng thiết thực như một tấm bia giúp cho việc ly thoát tối thượng của vị ấy - một tấm bia mà vị ấy không bám vào nhưng đâm xuyên qua với mũi tên trí tuệ.

Vị tỷ kheo thành công trong sự ly thoát tâm khỏi các uẩn hiện tại của vị ấy và nhắm vào sự ly tham hoàn toàn, đó là ‘Bất tử giới’

hoặc Niết bàn, vị ấy còn trở ngại để tẩy trừ - một trở ngại vì tế nơi đó. Trừ phi vị ấy nhìn thấy sâu xa và tiếp tục với tinh thần của ngu ngôn chiếc bè, đôi khi vị ấy có thể áp ủ ái (rāga) hoặc hỷ (nanda) đối với chính những khái niệm mà vị ấy dùng để chứng Niết bàn. Việc đó như thể vị ấy bám chặt vào loại dây leo lơ lửng để nhảy qua dòng suối, ngay cả khi vị ấy an toàn trên bờ bên kia. ⁽⁸⁰⁾ Dây leo vướng vít từ một cội cây trên bờ bên này, do vậy trừ phi vị ấy buông ra sự nắm chặt mà vị ấy đã bám vào, vị ấy sẽ đu đưa trở lại lần nữa. Tuy nhiên, may mắn thay, vị A na hàm đúng với tên gọi, đã phát triển tâm đến điểm ‘Bất lai’ (anāvattidhammo) nơi đó mặc dù vị ấy có thể do dự trong một thoáng cho đến khi sự căng thẳng (saṅkhārā) chấm dứt, vị ấy buông ra sự nắm giữ trước khi dây leo có thể kéo vị ấy trở lại lần nữa. Hãy điểm lại lời cảm thán của Ānanda trong Ānañjasappāya Sutta (M. N):

‘Thật là kỳ diệu, bạch Thế Tôn, thật là phi thường, bạch Thế Tôn, rằng Thế Tôn, bậc cao cả, đã thuyết cho chúng con sự vượt qua bộc lưu bằng sở y tương đối.’ (Acchariyam bhante abbhutam bhante ! Nissāya nissāya kira no bhagavatā oghassa nittharaṇā akkhātā.)

Nguyên vọng khiêm tốn của thánh đệ tử khi vị ấy hành trì Bát thánh đạo là: ‘Chắc chắn, phải có một kết thúc cho toàn thể khổ uẩn!’ ⁽⁸¹⁾ Khi vị ấy nói ‘toàn thể,’ vị ấy muốn nói ‘toàn bộ’. Vị ấy biết rõ rằng ngay cả khái niệm hoặc các khái niệm mà vị ấy nắm giữ tạm thời - tất cả bè, bia và các giây leo – đều không đáng chấp thủ một khi chúng đã phục vụ mục đích của chúng. Do vậy vị ấy không áp ủ những bản khoán liên quan đến bất cứ hình thức của sự tồn tại thường hằng tuyệt đối nào, dù nó có thể tế nhị đến đâu. Vị ấy chấm dứt toàn thể khổ uẩn này bằng sự từ bỏ tất thủ thô hoặc tế (anupādāparinibbāna), ⁽⁸²⁾ Điều đó đã được làm, công việc của vị ấy đã được hoàn thành (katam karanīyam).

Papañca Và Giáo Lý Paṭicca-Samuppāda (Duyên khởi)

Phân tích về vấn đề ràng buộc và buông xả đối với các khái niệm vạch ra sự hợp lý của nó từ sự kiện rằng khả năng giải thoát ngay hiện tại chủ yếu dựa vào sự thành công của chúng ta trong việc phá hủy mối liên hệ nguy hiểm của ngã chấp thủ giữa tâm phụ thuộc hỗ tương ở một mặt và danh sắc ở mặt khác. Chúng ta được biết rằng sự phụ thuộc của chúng tương tự với sự phụ thuộc của hai bó lau sậy đang đứng thẳng nhờ dựa vào nhau, đến nỗi nếu một bó bị kéo ra thì bó kia nhất thiết phải ngã xuống. Sự tùy thuộc hỗ tương này giữa chúng, cũng như sự liên quan của chúng đối với vấn đề các khái niệm, sẽ được xác nhận qua những đoạn kinh văn sau đây.

I. Seyyathāpi āvuso dve naḷakaḷāpiyo aññamaññam nissāya tiṭṭheyyuṃ evameva kho nā-marūpapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanam saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaram sokaparideva dukkha domanassupāyāsā sambhavanti. Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Tesañce āvuso naḷakaḷāpīnaṃ ekaṃ ākaḍḍheyya ekā papateyya, aparañce ākaḍḍheyya aparā papateyya. Evam eva kho āvuso nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho ...

Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti. – S. N. II. 114.

‘Này hiền giả, ví như hai bó lau sậy tồn tại nhờ cái này nâng đỡ cái kia. Cũng vậy thức dựa vào danh và sắc, danh và sắc dựa vào thức, và sáu xứ dựa vào danh và sắc, xúc dựa vào sáu xứ, thọ dựa vào xúc, ái dựa vào thọ, thủ dựa vào ái, hữu dựa vào thủ, sanh dựa vào hữu, và già, chết, sầu muộn, thương tiếc, đau đớn, bất hạnh, và tuyệt vọng dựa vào sanh. Như vậy là sự phát sanh của toàn thể khổ uẩn này. Nhưng này hiền giả, nếu một trong hai bó lau đó bị kéo ra, thì bó lau kia sẽ ngã xuống, và nếu cái sau bị kéo, cái trước sẽ ngã xuống. Cũng vậy, này hiền giả, với sự diệt của danh và sắc, thức diệt, với sự diệt của thức, danh và sắc diệt,

với sự diệt của danh và sắc, sáu xứ diệt... Như vậy là sự diệt của toàn thể khổ uẩn này.’

II. Paccudāvattati kho idaṃ viññānaṃ nāmarūpamhā nāparam gacchati. Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññānaṃ viññānapaccayā nāmarūpaṃ nāmarūpa-paccayā saḷāyatanam...Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. - D. N. II. 32 (Mahāpadāna S.)

‘Thức này quay lại với danh và sắc, nó không vượt qua. Cho đến khi người ta có thể bị sanh, già, chết, lia đời hoặc tái sanh, cho đến khi cái này có mặt, tức là, thức dựa vào danh sắc, danh và sắc dựa vào thức, sáu xứ dựa vào danh và sắc ... Như vậy là sự sanh khởi của toàn thể khổ uẩn này.’

III. Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññā-vacaram, ettāvatā vaṭṭam vaṭṭati itthattam paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena. ⁽⁸³⁾ - D. N. II (Mahānidāna S.)

‘Này Ānanda, cho đến khi người ta có thể bị sanh, già, chết, lia đời, hoặc tái sanh, cho đến khi có cách thức về thành ngữ nào, cho đến khi có cách thức về thuật ngữ nào, cho đến khi có cách thức về sự định danh nào, cho đến khi có phạm vi của tuệ nào, cho đến khi vòng luân hồi tiếp tục xoay chuyển, lúc đó sẽ có bất cứ định danh nào về các duyên sinh tồn, tức là danh sắc cùng với thức.’ ⁽⁸⁴⁾ - D. B. II. 61

Sự phụ thuộc qua lại giữa viññāṇa và nāmarūpa trong trường hợp của phàm phu là như thế đến mức độ cái này quay lại với cái kia (paccudāvattati) không chịu đi xa hơn (nāparam gacchati). Đây là con lốc tương thích với tất cả dòng nước luân hồi (ettāvatā vaṭṭam vaṭṭati) mà sớm muộn vui lập tất cả cố gắng tiền Phật giáo muốn vượt qua bốn bậc lưu. ⁽⁸⁵⁾ Do vậy một giải pháp lâu dài phải được thực hiện ở chính con lốc này, và việc đến gần cái khối sôi sục có thể được đáp lại bằng sự kiện rằng tất cả những cách thức của các khái niệm và những định danh

tập trung vào việc đó, cung cấp đủ dịp cho trí tuệ làm việc từ đầu đến cuối (ettāvata paññāvacanam). Tuy nhiên trí tuệ toàn hảo không thể được khai mở cho đến khi tất cả giầy leo của các saṅkhārā nuôi dưỡng vô minh (avijjā) đã bị phá tan tành. Kỳ công gian nan này Đức Phật đã hoàn thành, bằng cách ấy dập tắt tất cả ái, ⁽⁸⁶⁾ và do vậy tâm giác ngộ của ngài bề gãy sự liên quan của hai mắt xích ‘avijjā’ và ‘saṅkhārā’ đối với vòng sanh hữu nguy hiểm. Sự liên hệ hầu như không thể tách rời của ái giữa thức và danh sắc thật nghiêm trọng ⁽⁸⁷⁾ và bậc thánh tìm thấy nơi trú ẩn trong anidassana viññāṇa mà từ nơi ấy tất cả dòng nước quay trở lại và trong nơi ấy con lốc không còn ảnh hưởng. ⁽⁸⁸⁾

Sự phụ thuộc đề cập ở trên giữa viññāṇa và nāmarūpa là một hệ luận của việc dựa vào nhau giữa nāma và rūpa trong nghĩa Phật giáo. ⁽⁸⁹⁾ Sắc (rūpa) có thể làm cho kiên cố một cơ sở trong tâm chỉ khi kết hợp với danh (nāma) ⁽⁹⁰⁾ và đây là nơi mà khái niệm vào. Mặc dù vật liệu, trong nghĩa quy ước thô của nó, không thể được vượt qua hoàn toàn chừng nào thân vật lý còn ở đây, ‘danh và sắc’ là khái niệm vật liệu có thể bị tan rã hoặc chảy đi qua trí tuệ, như được làm bởi Đức Phật và các A la hán. Khái niệm là những gì mà do loại kết tinh hoặc cấu tạo nào đó và được gây ra bởi ‘tác nhân lên men’ – ‘āsavas’ (sự tràn vào, các lậu hoặc) như chúng được gọi. Bóng tối của vô minh (avijjā) bị bỏ men vào, đứng về mặt nào đó, bởi chất men này (āsava). ⁽⁹¹⁾ Bây giờ một trong những cụm từ quy tắc nhất mà theo tuyên ngôn chứng ngộ giải thoát là: Sau khi thấy qua tuệ, các lậu hoặc của vị ấy bị phá hủy (paññāya c’assa disvā āsavā parikkhīnā honti). Một khi tác nhân lên men bị tiêu diệt như vậy, các khái niệm trong nghĩa nghiêm khắc của từ đó không thể xảy ra trong cái tâm đã giải thoát (xem đoạn trên, mục ‘Đường đến không bành trướng’), mặc dù vị ấy có thể nghĩ và nói với sự trợ giúp của các khái niệm thế gian. Vì các lậu hoặc kết hợp khái niệm không còn nữa, vị A la hán có thể làm cho các khái niệm không biểu hiện (anidassana) trong tâm thiền của vị ấy rất dễ dàng (dùng ví dụ kinh điển liên quan) như một người mà tay chân bị cắt xem xét và biết rằng vị ấy đã mất tay chân (Sandaka S: M. N. I.523). Ta cũng có thể thêm rằng chính là tác nhân lên men này – trong

những biểu hiện năng động của nó như là saṅkhāra – nó là công cụ trong sự trình bày một cách sinh động trước tâm của một cá nhân đang chết mà khái niệm hoặc tưởng (92) phục vụ như một cơ sở cho sự tái sinh của vị ấy. Tiến trình kết tinh theo sau nó là không nhất thiết khác với tiến trình nhờ đó mà một ý tưởng trở thành sự tạo tác ở tay của một thợ thủ công, do nắm lấy và uốn nắn. Ví dụ truyền thống về người thợ gốm vẫn chưa lỗi thời. (93) Sự nắm lấy và đúc nặn nguyên liệu chỉ là biểu hiện bên ngoài của sự nắm lấy khái niệm về cái bình. Một khi vị ấy mất sự nắm lấy cái bình - tức là, đối với vị ấy một khi khái niệm mất thực tại của nó- vị ấy sẽ tự động mất sự quan tâm trong sự uốn nắn ý tưởng đó và cái bình sẽ không thành hình. Cũng vậy, khi các khái niệm đã mất sự phong phú của chúng đối với một cá nhân, chúng sẽ không bao giờ làm cho phong phú hoặc bành trướng trong bất cứ loại tái sinh nào. Như chúng ta đã thấy ở trên, thức của Đức Phật và các A la hán không biểu hiện gì (anidassana) và không có chất men năng động (khīnabīja; visāṅkhāragataṃ cittam). Do vậy chính là các đấng đó diệt với một thức mà không được thành lập (appatitṭhita-viññāṇa – S. N.122). Nói cách khác, thức của các ngài đã đến cứu cánh (viññāṇaṃ atthaṃ agamā – Ud.93).

Để đánh giá tốt hơn giải pháp ở trên của Đức Phật về vấn đề đau khổ, chúng ta có thể đối chiếu tóm lược giải pháp đó với những nỗ lực giải thoát thời tiền Phật giáo. Những nỗ lực này, thông thường được tạo ra bởi sự phân biệt sai lạc giữa ‘tâm’ và ‘vật chất’. Trong việc tìm kiếm một lối ra, chúng khiến cho tâm đối chọi với vật chất (khổ hạnh, attakilamathānuyoga) hoặc đặt vật chất đối chọi với tâm (lợi dưỡng, kāmasukhallikānuyoga). Trong trường hợp khổ hạnh, bản thân các yogin tìm thấy ngộ cụt tâm linh với song đề - ‘có tưởng hoặc không có tưởng’ và họ có thể phát triển tới đa là thiên phi tưởng phi phi tưởng.’ Trong trường hợp lợi dưỡng, nó chỉ là một vấn đề ‘có hoặc không có.’ Trường hợp trước không thể giải thoát chính họ ra khỏi kinh nghiệm thiên tế nhị nhất có thể có ở mức độ thế gian, bởi vì họ đã phát triển ái đối với nó và do vậy họ tự tìm thấy tái sinh trong vô sắc giới (arūpa loka) . Trường hợp sau, do sự thờ ơ thuộc duy vật của chúng đối với tất cả vấn đề đạo đức trong việc lợi dưỡng thô sơ của họ, tự tìm thấy bị kìm hãm thường xuyên

đôi với những dục giới thấp kém (kāmaloka). Kẻ lết bết phía sau bị ám ảnh với khái niệm về cái ngã siêu hình, trong khi đó kẻ kia đi quá đà do ái luyến quá đáng đối thân của mình.⁽⁹⁴⁾ Trong mỗi trường hợp chỗ nào họ hướng đến chỗ ấy họ rơi vào, tuy nhiên cái gì họ tìm kiếm, cái đó họ không tìm thấy. Lý do là họ bị dẫn dắt bởi những khuynh hướng tích lũy qua thân, khẩu và ý hành của họ (kāya-vacī-mano-saṅkhāra) trong những biểu hiện luân lý như là phước hành, phi phước hành và bất động hành (puñña-apuñña-āneñjabhisankhāra). Với bộ ba papañca họ sáng tạo ‘những thế giới’ riêng và bản thân tìm thấy bị ném vào đó.

Khi nhìn vào bối cảnh này, chúng ta thấy rằng cách giải quyết của Đức Phật đối với vấn đề ‘thoát khỏi thế giới đau khổ’ được dựa vào sự thuyết minh lại toàn thể vấn đề. Cái nhìn của Đức Phật vào định lý duyên khởi phổ quát với ba hệ luận về vô thường, khổ và vô ngã phô bày ảo tưởng của sự phân biệt nghiêm khắc giữa tâm và vật chất. Ngài nhận thức bản chất hiện tượng, duyên sinh của thế giới mà đòi hỏi sự tái định nghĩa về khái niệm thế giới. Do vậy ngài tuyên bố rằng trong thuật ngữ học (nghĩa đen là luật lệ) của những bậc thánh (ariyassa vinaya) ‘thế giới’ là không thể phân biệt từ khái niệm của nó.

(I) ‘Do cái nào người ta tưởng về thế giới, do cái nào người ta có sự kiêu mạn về thế giới – cái đó được gọi là ‘thế giới’ trong luật lệ của bậc thánh. Và qua cái gì người ta tưởng về thế giới? Qua cái gì người ta có sự kiêu mạn về thế giới? Nay các hiền giả, qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý...’ - S.N. IV. 95

(II) ‘Tận cùng của thế giới trong đó người ta không bị sanh, không trở nên già hoặc chết, lìa đời hoặc tái sanh, ta tuyên bố, điều đó là không thể được biết, được thấy hoặc được đạt đến bằng du hành. Nhưng, này hiền giả, ta không tuyên bố rằng người ta có thể khiến cho chấm dứt đau khổ mà không có đạt đến tận cùng của thế giới. Nay hiền giả, ta tuyên bố rằng trong chính cái thân dài một trượng này với các tưởng và thức là thế giới, sự phát sanh của thế giới, sự diệt của thế giới và con đường dẫn đến sự diệt của thế giới.’ - A. N. II. 48

(III) ‘Bạch Thế Tôn, thế giới, thế giới, họ gọi như thế. Bạch Thế Tôn, trong ý nghĩa gì có thế giới hoặc khái niệm về thế giới?’

‘Này Samiddhi, bất cứ nơi nào có mắt, các hình sắc, nhãn thức và các pháp được nhận thức với nhãn thức, là có thể giới hoặc khái niệm về thế giới. . Bất cứ nơi nào có tai ... mũi... lưỡi ... thân. ... ý.’

‘Này Samiddhi, bất cứ nơi nào không có mắt, không có các hình sắc, không có nhãn thức và không có gì có thể được nhận thức với nhãn thức, thì không có thể giới cũng không có khái niệm về thế giới ... Bất cứ chỗ nào không có tai... mũi ...lưỡi ... thân ... ý...’ (95) - S. N. IV. 39-40

Như vậy thế giới là những gì mà các căn của chúng ta hiện bày. Tuy nhiên, thế giới không phải hoàn toàn là sự phóng ra của tâm theo ý nghĩa duy tâm chủ nghĩa triệt để; (96) nó chỉ là một hiện tượng mà thức thực nghiệm không thể bắt kịp, vì chính nó bị giam vào đó. Dĩ nhiên người ta có thể vượt qua thức thực nghiệm này và thấy thế giới một cách khách quan chỉ căn cứ vào trí tuệ để tìm thấy rằng nó là trống không (suñña) trong chính những đặc điểm mà khiến nó là một thế giới cho chính mình.

Đối với những ai mà ngồi vắt vẻo một cách tự mãn trên những thượng tầng cấu trúc khái niệm thoải mái của họ liên quan với thế giới, không có hoang mang nhiều khi được tiết lộ rằng thế giới là không. Họ có thể chùn lại trước ý nghĩ bị lao vào những chiều sâu tối tẻ của một cái không nơi mà không còn khái niệm nữa. Nhưng người ta không cần hoảng sợ, vì sự tiến vào những chiều sâu đó là dần dần và song song với kinh nghiệm cá nhân thỏa đáng. Do vậy ba từ có ý nghĩa trong đạo đức học phật giáo, anupubbasikkhā, anupubbakiriyā, anupubbapaṭipadā (học dần dần, làm dần dần, thực hành dần dần) (97). Cho nên người ta có thể, không có sự hạn chế, khi sử dụng những dụng cụ khái niệm theo lệnh của mình trong những cố gắng tinh thần – người ta chỉ phải làm cho sâu sắc chúng và tiếp tục làm cho sâu sắc chúng hơn, cho đến khi tự chúng mòn mỏi trong tiến trình sử dụng. (98) Hành giả phải được hướng dẫn bởi hai nguyên lý tương đối tính và thực dụng tính. Sự đào luyện tinh thần trong Phật giáo được dựa vào rộng rãi trên sự kiện kinh nghiệm sơ khởi nhất – dukkha. Nó tiến triển và dẫn đến kết quả trong kinh nghiệm. Bản thân kinh nghiệm là tiêu chuẩn cùng tột của chân lý và không

phải là khả năng dự đoán của chân lý. Tuy nhiên, từ quan điểm của kẻ phàm phu, khả năng dự đoán thuộc về chính thực chất của chân lý.

Akkheyyasaññino sattā – akkheyyasmim patitthitā
akkheyye apariññāya – yogam āyanti maccuno
akkheyyaṅca pariññāya – akkhātāraṃ na maññati
taṃ hi tassa na hotīti – yena naṃ vajju taṃ tassa natthi. - S. N. I.
11

‘Chúng sanh, tự ý thức về những gì được bảo bởi các tên gọi, nắm lấy những lập trường của họ về những gì được diễn tả. Nếu điều này, họ không hiểu chơn chánh. Họ đi theo con đường của họ dưới cái gông cùm của Thần chết. Ai đã hiểu những gì được diễn tả Vị ấy không tưởng tượng về ‘kẻ nói đó’. Đối với vị ấy những điều như thế không xảy ra, Và do điều nào những người khác có thể biết vị ấy, Đối với vị ấy, điều đó không tồn tại.’ - K. S. I. 16 ff

Như vậy phàm phu ở dưới sự kiểm soát của các khái niệm, (99) nhưng Đức Phật vẫn chỉ cho thấy làm thế nào phàm phu có thể có sức ra khỏi tình huống xấu. Phàm phu có thể dùng chính những khái niệm để phát triển tuệ quán vào sự trống không của các khái niệm. Những gì cần thiết là Trung đạo giữa các kiến giải cực đoan về hữu và phi hữu. Theo Đức Phật, kẻ phàm phu, hầu như là, nằm trên sự phân biệt ngôn từ về hữu và phi hữu. Căn cứ vào trí tuệ cả hai cực đoan này được chứng minh là sai:

Dvayanissito khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena,
atthitañceva natthitañca. Lokasamu-dayaṃ kho Kaccāyana
yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na
hoti. Lokanirodhaṃ kho Kaccāyana...yā loke atthitā sā na hoti.

Upāyupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ Kaccāyana loko
yebhuyyena. Tañcāyaṃ upāyupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ
abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti attā meti.
Dukkameva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ
nirujjhatīti na kaṅkhati na vicikicchati aparappaccayā

ñānamevassa ettha hoti. Ettāvata kho Kaccāyana sammā ditthi hoti.

Sabbaṃ atthīti kho Kaccāyana ayaṃ eko anto, sabbaṃ natthīti ayaṃ dutiyo anto.

Ete te ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti avijjā paccayā saṅkhārā... - S. N. II. 17

‘Này Kaccāyana, thế giới này thường dựa (các kiến giải của nó) vào hai điều, về hữu và phi hữu.

‘Bây giờ người mà với chánh trí tuệ thấy như thực sự phát sanh của thế giới, không chấp giữ phi hữu về thế giới. Và người với chánh trí tuệ thấy như thực sự diệt của thế giới, không chấp giữ hữu về thế giới.

‘Thế giới, hầu như, được nêu ra đối với sự đến gần, bám giữ, đi vào và bị vướng mắc (đối với các kiến giải). Bất cứ ai mà không đến gần, nắm lấy và giữ lập trường của vị ấy trên thủ tùy miên, đến gần và nắm giữ, quan điểm tinh thần đó, tức là ý nghĩ: ‘Đây là ngã của tôi’; vị ấy biết rằng những gì sanh chỉ là khổ và những gì diệt chỉ là khổ. Do vậy vị ấy không nghi ngờ, không hoang mang và nơi đây vị ấy có trí, không phải chỉ là trí của người khác. Này Kaccāyana, xa như vậy, vị ấy có chánh kiến.’

‘Tất cả tồn tại’ – đây là một cực đoan. ‘Không có gì tồn tại’ – đây là cực đoan khác. Không đến gần một trong hai cực đoan đó, Như Lai dạy giáo lý trung đạo. Do vô minh làm duyên hành phát sanh ...’ - K. S. II. 12

Trong những quan hệ khái niệm, Trung đạo này sẽ có nghĩa rằng có một sự phát sanh (uppāda), một sự diệt đi (vaya) và một cái khác trụ lại (tthitassa aññathatta) của các hiện tượng. Nó có thể được tóm tắt ngay cả bằng những từ nghịch lý như một chuỗi ‘sanh’ và ‘diệt’ gián đoạn với không có gì sanh và diệt - một sự tuôn chảy của hữu (bhavasota). Nhưng điều này xảy ra khi nào các khái niệm thoái lui và phần còn lại phải được hoàn thành qua trí tuệ trực giác. Ý nghĩa chính của định lý duyên khởi nằm ở đây. Những danh sách của các hiện tượng, cả danh và sắc,

được nối kết với nhau với từ ‘paccayā’ hoặc bất cứ từ nào tương đương với nó, ⁽¹⁰⁰⁾ sự kiện về duyên khởi và vô thực thể của chúng được nhân mạnh với sự trợ giúp của phân tích và tổng hợp. Ngoài việc phục vụ mục đích tức thời về việc áp dụng chúng, những công thức này giúp chúng ta hòa hợp tâm chúng ta để có được trí tuệ. Không phải những từ trong những công thức này, cũng không phải những công thức như thế, được coi là những loại cùng tột. Chúng ta không phải chú ý quá nhiều vào chúng khi xét đến chúng. Chúng ta không được bỏ gốc tìm ngọn do chấp thủ giáo điều đối với những từ trong các công thức như là những loại cùng tột. Là những khái niệm, chúng chỉ là những mô thức trong ấy dòng đời sống bị chặn lại và bị cắt đứt trong phạm vi ý tưởng, như ví dụ trong trường hợp sữa, sữa đông, bơ và bơ lỏng. ⁽¹⁰¹⁾ Từ quan điểm phạm phu, chúng bị xâm nhập với những vấn đề đồng nhất và sai biệt, mà có khuynh hướng giải quyết chính chúng trong những ý tưởng cực đoan về hữu và phi hữu tuyệt đối. Mục đích chính của định lý duyên khởi là làm chói sáng Trung đạo của nhân duyên như được tóm tắt trong định lý trừu tượng:

Imasmim sati idaṃ hoti,
Imass’uppādā idaṃ uppajjati
Imasmim asati idaṃ na hoti,
Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati. - M. N. III. 63

‘Khi cái này có, cái kia hiện hành; với sự phát sanh cái này, cái kia phát sanh; khi cái này không có, cái kia không hiện hành, với chấm dứt của cái này, cái kia chấm dứt.’

Tất cả phương thức Paṭicca Samuppāda là những ứng dụng đặc biệt của định lý này. Khi được ứng dụng với những hiện tượng kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta, định lý này có thể giúp chúng ta bỏ dần những tâm trí của chúng ta từ khuynh hướng nằm trên các khái niệm về hữu và phi hữu. Như một bước sơ khởi đối với bước cuối này, hai khái niệm đó được thay thế bởi hai từ uppāda (sanh) và vaya (diệt). Những cái sau này có thể giúp chúng ta xem xét hai cực đoan một cách chân chánh (sammā diṭṭhi) vì chúng gọi ý về nhân duyên. Trong sự phát triển samatha và vipassanā (chỉ và quán), cái tâm bị dao động

giữa hai liên hệ này với động lực gia tăng không ngừng, được thúc đẩy bởi ba tướng: anicca (vô thường), dukkha (khổ) và anattā (vô ngã). Ở đỉnh của cường độ trong sự dao động này, những ý tưởng dây dưa về hữu và phi hữu suy yếu thành vô nghĩa vì tâm bây giờ hầu như không nằm trên chúng. Ba tướng liên quan đến sự dao động giờ đây đã dựng lên một động lực mạnh mẽ của ly ái. Vì thế tâm trở nên nhàm chán (nibbidā) các cực đoan, và quyết định ly thoát (nissaraṇa) tiến trình đó. Do vậy vị ấy cắt đứt dòng tự thân – đã khiến cho yếu ớt hơn ở giai đoạn phi tưởng phi phi tưởng xứ (nevasaññānāsaññāyatana) - dòng tự thân do đó mà tâm vị ấy đang dao động dưới siêu cấu trúc giả tạo của các khái niệm. Khi vị ấy buông bỏ tự thân, vị ấy tiếp xúc phạm vi của sự diệt (so nirodham phusati - Poṭṭhapāda Sutta). Do vậy sự khổ lắng dịu (dukkhūpasama), các hành lắng dịu (saṅkhārūpasama) và ba tiến trình khái niệm hóa lắng dịu (papañcavūpasama). Cùng với các khái niệm của các cực đoan, khái niệm của một cái giữa cũng biến mất. Tóm lại tất cả khái niệm mất ý nghĩa của chúng đối với vị ấy (papañcasāṅkhā-pahāna). Đối với mối tương quan của phép ẩn dụ về sự chao đảo tinh thần mà chúng ta đã thông qua trong liên kết này, bây giờ chúng ta có thể hướng sự chú ý đến đoạn văn Udāna⁽¹⁰²⁾ sau đây nói về vấn đề Niết bàn.

Nissitassa ca calitaṃ anissitassa calitaṃ natthi, calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati nevidha na huraṃ na ubhayamantare, esevanto dukkhassāti... - Ud. 81 (cũng xem Netti. 65 ff.)

‘Đối với người chấp thủ, có dao động, đối với người không chấp thủ không có dao động. Dao động không hiện hữu, thì có khinh an; khinh an hiện hữu, thì không có thiên về, thiên về không hiện hữu, thì không có đến và đi; đến và đi không hiện hữu, thì không có tử và sanh; tử và sanh không hiện hữu, thì không có ‘ở đây’, không có ‘ở kia’, không có bất cứ gì ở giữa cả hai. Đây thực sự là chấm dứt đau khổ.’

Từ nissita (nghĩa đen là dựa vào) gọi lại bài pháp của Đức Phật cho Kaccāyana về hai cực đoan. Vì vậy, phần còn lại của đoạn văn phù hợp với phép ẩn dụ. Đối với người mà dựa vào sự phàn

biệt lời nói, có tâm run động hoặc kích động. Vì lẽ đó đối với người mà không dựa vào sự phân biệt đó, không có sự kích động như thế. Sự vắng mặt của kích động làm phát sanh tâm khinh an. Tâm khinh an này không có sự thiên về những khái niệm phân biệt của hai cực đoan hoặc của bất cứ vị trí ở giữa nào. Sự giải thoát khỏi ràng buộc của các khái niệm này chính là chấm dứt đau khổ. (103)

* * *

CHÚ THÍCH:

29. ‘Nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi, loko ca mayā vivadati’
- S. N. III 138

30. Pahīnamānassa na santi ganthā
vidhūpitā mānaganthāssa sabbe
sa vītivatto yamatam sumedho
ahaṃ vadāmīti pi so vadeyya
mamaṃ vadantīti pi so vadeyya
loke samaññaṃ kusalo veditvā
vohāramattena so vohareyyāti. - S. N. I. 14 -15

‘Đối với người mà đã từ bỏ chúng hoàn toàn
Những xiềng xích của ảo tưởng về ngã hoặc linh hồn
Không tồn tại nữa, tất cả mối ràng buộc như thế được rải tung
đi.

Người có nhiều trí tuệ đã vượt xa các mạn và ý tưởng sai lạc.
Vị ấy có thể nói như vậy: ‘Tôi nói’.

‘Họ nói điều đó với tôi’. Khi nói như thế; điều luyện trong
những
cách dùng tục đế; ý thức về lợi ích của những tên gọi thông dụng
Vị ấy sẽ chỉ nói thuận theo cách dùng như thế.

31. Upayo hi dhammesu upeti vādaṃ
anūpayam kena kathaṃ vadeyya,
attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi
adhosi so diṭṭhi idheva sabbā. – Sn. Vs. 787

‘ Người còn những chấp thủ dự vào những việc tranh luận giữa các giáo điều. Làm thế nào và tại sao người ta sẽ nói về người không còn bị ám ảnh với những chấp thủ. Là vì do vị ấy không có gì nắm lấy hoặc bác bỏ, vị ấy đã giữ sạch mọi kiến giải triết lý trong đời này’.

32. Na kappayanti na purekkharonti
accantasuddhīti na te vadanti
ādānaganthaṃ gathitaṃ visajja
āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke. – Vs. 794

Họ không công thức hóa cũng không mời gọi những lý thuyết. Họ không nói - ‘ đây là thanh tịnh cao nhất’. Từ bỏ những ràng buộc của tham ái, họ không hình thành tham ái bất cứ nơi nào trong thế gian này.

33. (Hãy xem đoạn trên kể từ ký hiệu ghi chú *14*) - diṭṭhi (kiến giải), diṭṭhisamudaya (nguồn gốc của kiến giải), diṭṭhinirodha (sự diệt kiên giải), diṭṭhinirodhagāminī paṭipadā (đạo lộ đưa đến sự diệt kiến giải). Đối chiếu: Khema Sutta. – S.N. III 126 ff.

34. Imañce tumhe bhikkhave diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodānaṃ allīyetha kelāyetha dhanāyetha manāyetha, api nu tumhe bhikkhave kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyāti- No hetama bhante. - M.N. I 260

‘ Đây các tỳ kheo, nếu các người bám vào, trân trọng, ấp ủ, dung dưỡng kiến giải này, nó được thanh tịnh như vậy, nó được tẩy sạch như vậy, này các tỳ kheo, lúc đó các người sẽ hiểu rằng Ngụ ngôn chiếc bè là pháp được dạy vì mục đích vượt qua, không phải để nắm lấy chằng?’ ‘Thưa không, bạch Thế Tôn’. - M. L. S. I. 316

35. Diṭṭhiñca anupagamma sīlavā dassanena sampanno. - Sn. Vs. 152.

36. Uḷāraṃ vata me mātā- patodaṃ samavassari
paramatthasamhitāgāthā-yathāpi anukampikā. - Thig. Vs. 210.

Ôi ! sự khuyến khích mà mẹ ta đã áp dụng thật tuyệt diệu
Và sự trừng trị không kém nhân từ
Mẹ đã cho ta, người đã thốt ra ngay cả mật ngữ
Đây ý chính về lợi ích tối thượng. (P.E.B.I 104 – 5)

37. Đoạn văn Cv. này đã được các học giả hiện đại giải thích khác nhau . Rhys Davids và Oldenberg, trong những bản dịch Vinaya (Vin. Texts. S. B. E. XX. P. 150 fn.) cho rằng những từ ‘chandaso āropema’ như là có liên quan với Sanskrit cổ, do vậy đồng ý với Buddhaghosa (chandaso āropemāti vedam viya sakkatabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema’ – Smp). Nhưng họ dịch thành ngữ đó khi nêu ra ‘chandaso’ như là ‘thể thơ’ (Sanskrit). Khi diễn đạt ‘sự cho phép’ của Đức Phật đến các tỳ kheo ở chỗ có những từ ‘sakāya niruttīyā’, họ đi lệch truyền thống chú giải rõ ràng hơn: ‘ Ta cho phép các người, này các tỳ kheo, học lời của chư Phật trong mỗi địa phương ngữ của mình’.

Trong khi chủ trương rằng đoạn văn cho phép mọi người ‘học các thánh điển trong tiếng bản xứ’, Oldenberg nghi ngờ tính xác thực của nó khi ông nói: ‘Câu chuyện này hầu như sẽ không thuyết phục chúng ta tin rằng giáo lệnh như thế xuất phát từ chính Đức Phật’. (Vin. I, Introd. XLVIII). Trái lại, chúng ta cảm thấy rằng giáo lệnh này hoàn toàn phù hợp với thái độ của Đức Phật đối với các địa phương ngữ.

Geiger cũng cho rằng ‘chandaso’ có nghĩa là Sanskrit hoặc thể thơ Sanskrit, ông hoàn toàn đồng tình với cách diễn dịch cá biệt của Buddhaghosa về ‘Sakāya niruttīyā’. Ông tiếp tục kết luận rằng ngay cả khi Phật còn tại thế, có một khuynh hướng mạnh mẽ để gìn giữ không cái cách những lời của Đức Phật không những về nội dung mà còn về khía cạnh hình thức bên ngoài và theo đoạn văn này Đức Phật khuyến khích khuynh hướng đó. Thậm chí ông nhận xét rằng hai tỳ kheo kia lẫn bản thân Đức Phật không hẳn đã nghĩ về việc thuyết giảng bằng các địa phương ngữ sai biệt trong những trường hợp khác nhau. - Pali Literature and Language. – Introd. P.7

Cô Horner cũng đồng tình với khả năng rằng ‘chandaso’ có thể có nghĩa là Sanskrit, nhưng cô cho rằng ý định của hai tỳ kheo là ‘chuyển lời nói của Đấng giác ngộ theo thể âm vận’.

‘Buddhaghosa nêu rõ rằng thành ngữ ‘Sakāya niruttiyā trong trường hợp sau (Hãy chú ý Buddhaghosa giải thích thành ngữ đó sau khi bình luận ‘chandaso āropema’) có nghĩa là tiếng địa phương Magadī của Đức Phật, nó đã được cô Horner suy rộng ra. Như vậy cô diễn dịch lời yêu cầu của hai tỳ kheo: ‘Bạch Thế Tôn, hiện nay, chư tỳ kheo thuộc nhiều danh xưng khác nhau, nhiều bộ tộc khác nhau, nhiều giai cấp xã hội khác nhau, đã xuất gia từ nhiều gia đình khác nhau; những người này làm sai lạc lời nói của Đấng giác ngộ trong việc dùng địa phương ngữ của họ’. (Books of Discipline 5, S.B.B. XX 194). Bây giờ vấn đề dường như đã trở nên khá phức tạp.

Rất có thể rằng ý định của Yamelu và Tekula là muốn bảo vệ sự thánh thiện hoặc sự thanh tịnh của những lời Đức Phật dạy từ khả năng xâm nhập của những điểm khác nhau thuộc về phép biện chứng và sự hư hỏng thuộc về ngữ âm. Do vậy biện pháp này không thể chỉ nằm trong việc dịch Buddhavacana sang Sanskrit. Hai tỳ kheo đó có lẽ có một thái độ sâu sắc đối với ngôn ngữ (hãy chú ý các hình dung từ ‘kalyāṇavācā kalyāṇavākkaṇā’, nó khiến họ nhiệt tình xin phép Đức Phật rập khuôn ‘Buddhavacana’ bằng cách dùng đến những phép tu từ vận luật như vần và trọng âm. Đây là sự cố gắng đưa ‘Buddhavacana’ vào hình thức bên ngoài gần hơn các kinh điển Vệ đà bằng cách giới thiệu một vài nghiêm luật và cách bí truyền.

38. Tất cả những từ này là những phương ngữ sai biệt thay cho từ ‘bát, tô’.

39. Về sự phân biệt ý nghĩa giữa ‘abhijānāti’ và ‘parijānāti’ trong ngữ cảnh này, ta có thể tham khảo định nghĩa hai thuật ngữ paññā và viññāṇa trong Mahā Vedalla Sutta (M. N. I. 293): ‘Yā cāvuso paññā yañca viññāṇaṃ imesaṃ dhammānaṃ saṃsatthānaṃ no visaṃsatthānaṃ, paññā bhāvetabbā viññāṇaṃ pariññeyyaṃ idaṃ nesaṃ nānākaraṇaṃ.

‘Này hiền giả, trí tuệ và thức, trong những pháp này được phối hợp, không phải không được phối hợp, trí tuệ phải được phát triển, thức phải được hiểu biết. Đây là sự khác nhau giữa chúng’.

40. (Lời người dịch) Đoạn này trong nguyên bản là ‘It reflects the Buddha’s discursive style in preaching’. Tôi dịch theo một bài giảng khác về Nibbāna của tác giả, trong đó dịch là ‘a particular style in preaching’.

Đối chiếu. Bhikkhu Bodhi trong ‘The Discourse on The Root of Existence – The mūlapariyāya sutta and its commentarial exegesis’: As a display of elegance of teaching (desanāvīlāsa), p.56: ‘ Như một sự trình bày lời dạy trang nhã’

41. Truyền thống về linh hồn trong Upanisadic đã bám thật chặt vào mẫu biến tố này như thế nào, có thể được thấy ở Brh. 3.7.3. ff, trong đó một danh sách các khái niệm được đúc khuôn trong mẫu đó đến mức công nhận một kẻ điều khiển nội tại bất tử.

‘Yah prthivyām tiṣṭhaṃ prthivyā antarah, yaṃ prthivī na ved yasya prthivī sartraṃ, yah prthiviṃ antaro yamayati, esa ta ātmāntaryamriah’

‘Người sống ở đất, dù ở bên trong đất, đất không biết hấn, đất là thân thể của hấn và kẻ kiểm soát từ bên trong - Hấn là tự ngã của người, kẻ kiểm soát nội tại, Đấng bất tử.’ Những khái niệm khác trong danh sách là: nước, lửa, bầu trời, gió, thiên đường, mặt trời, các phương hướng, mặt trăng và các ngôi sao, không gian, bóng tối, ánh sáng, chúng sanh, hơi thở, lời nói, mắt, tai, tâm trí, da, trí khôn, cơ quan sinh sản. Nếu sự diễn giải hầu như tương đương trong Mūlapariyāya Sutta là sự bác bỏ của Đức Phật đặc biệt cho lý thuyết Upanisadic này thì sự tác động của bài kinh trên 500 tỷ kheo lại càng trở nên chắc chắn. (Cũng xem, S.N. IV 21 ff)

Ý nghĩa của tính tương đương này do Hòa thượng Nyāṇaponika vạch ra cho tôi.

42. Hãy xem Keith, Buddhist Philosophy in Indian and Celon, trang, 215.

43. Hãy xem ‘Amatārammaṇakathā’ – Kvu. IX 2 pg. 401 f.

44. Tuy nhiên Mahāniddeśa giải thích ‘rāgarattā’ là ‘những ai bị dính mắc với năm loại dục lạc’ và ‘virāgarattā’ là ‘những ai bị dính mắc với những sở đắc trong sắc giới và vô sắc giới.’ (Nid. I, 100). Hãy xem S. N. III 90.

45. Ba mươi ba đồng nghĩa được nêu ra ở S. N. IV 368 ff (Asaṅkhata Saṃy.), Nibbāna là một trong ba mươi ba loại đó.

46. ‘Evaṃ vimuttacittaṃ kho bhikkhave bhikkhuṃ sa-indā devā sa-brahmakā sa-pajāpatikā anvesaṃ nādhigacchanti, ‘idaṃ nissitaṃ tathāgatassa viññānaṃ’ti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhevāhaṃ bhikkhave dhamme tathāgataṃ ananuvejjo’ti vadāmi.’ - M. N. I 140, Alagaddūpama S.

‘Này các tỳ kheo, khi tâm một tỳ kheo được giải thoát như vậy, các chư thiên – cùng với Indra, Brahma, Pajāpati – không thành công trong việc tìm kiếm để kết luận: ‘Chính là trên cái này mà thức của Như Lai dựa vào.’ Lý do là gì? Này các tỳ kheo, Ta tuyên bố rằng ngay hiện tại một Như Lai không thể tìm thấy dấu vết.’ - M. L. S. I 179.

47. Đức Phật gọi samādhi này là ‘aññaphala’, ‘Quả tuệ’ (A.N. IV 430); hoặc ‘Ānantarika’, ‘ngay tức thì’ (Sn. 226). Các chú giải thường đề cập đến định này như là ‘arahattaphala-samādhi.’ So sánh. ‘Samādhinā tena samo na vijjati’, Sn. 226. ‘Không có một định nào giống như thế.’ Cũng xem ib. 225; D.N. II. 231 ff; S.N. I. 18.

48. Yesaṃ sannicayo natthi – ye pariññātabhojanā suññato animitto ca – vimokkho yesaṃ gocaro ākāseva sakuntānaṃ – gati tesaṃ durannayā. - Dhṃ. 92

‘Đối những người không có tích lũy, những người đã hiểu rõ các vật thực, phạm vi của các vị đó là ‘không tánh’ giải thoát và ‘vô tướng’ giải thoát - lối đi của các vị đó khó tìm ra như dấu vết của loài chim trong hư không.’

Chú giải cắt nghĩa ‘gati’ bằng cách trích dẫn nhiều hình thức khác nhau của sự tái sinh có thể có, nhưng từ ngữ này không nhất thiết ám chỉ đến ‘giới hạn’. Nơi đây sự ám chỉ không phải

dành cho trạng thái sau khi chết của các A la hán, như người ta thường nghĩ. Nó chỉ hàm ý phạm vi (gocara) ‘không tánh’ và ‘vô tướng’ của sự chuyển động hoặc trình độ tinh thần phi thường của các A la hán, điều này vượt ngoài tất cả định nghĩa.

Những ẩn ý tương tự cho tâm siêu thế này được tìm thấy trong các kệ ngôn số 93, 179 và 180 (Dhp.)

49. A. N., IV 427, V 7, 8, 318, 319, 321, 353 ff.

50. Những từ ‘saññi’ (ý thức), ‘jhāyati’ (thiền, trầm tư), ‘manasikararoti (tác ý) được dùng gần như đồng nghĩa trong những đoạn văn này.

51. Đối chiếu. ‘avitakka-samādhī’, Ud. 71; ‘avitakka-jhāyī’, S.N. 1 126; ‘avitakkam-samāpanno’, Sāriputta Thag ; ‘jhāyati anupādano’, Bhaddiya Thag; Sn. v. 7 .

52. ‘Idam dukkham ariyasaccan’ti me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi ñāṇam udapādi paññā udapādi, vijjā udapādi āloko udapādi’. (S. N. V 422)- ‘Đây là Thánh đế về khổ’ - Đây các tỳ kheo, đối với các pháp không được nghe nói đến theo truyền thống, mắt sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, ánh sáng sanh trong ta.’ ‘ Obhāsajātam phalagam cittam’ ‘Tâm phát sanh ánh sáng’ và ‘đi đến quả’; Nandiya Thag (Thag. 1, 3.5).

53. Hãy xem Lời giới thiệu cho Kevaddha Sutta (Tr.) trong D.B.I

54. Nghĩa của ‘sự nhạt nhòa’ hoặc ‘sự phai màu’ được ám chỉ trong từ ‘virāga’ (ly tham). - Hãy xem M.N. III.240 ff; S. N. I. 235 III. 27; Itiv. 57.

55. ‘Đây các tỳ kheo có bốn sự sáng chói này (pabhā). Bốn cái đó là gì? Sự sáng chói của mặt trăng, sự sáng chói của mặt trời, sự sáng chói của lửa, sự sáng chói của trí tuệ. ... Đây các tỳ kheo, trong bốn điều này, sự sáng chói của trí tuệ (paññā) thật sự là vi diệu. - A. N. II. 139 f. Cũng xem S.N. I. 6.

56. So sánh. A.N. I. 236; S.N. I. 35; Sn. v.1037

57. ‘Kattha nu kho ime cattāro mahābhūtā aparisesā nirujjhati, seyyathīdaṃ paṭhaviddhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātū’ti?’.

58. Để cho nghĩa đặc biệt của từ anidassana, hãy xem Kakacūpama S. (M.N.I.127): ‘Ayaṃ hi bhante ākāso arūpī anidassano, tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhitaṃ rūpa-pātubhāvaṃ kātum.’

‘Bạch Thế Tôn, không gian này là vô sắc và không minh họa, nó không dễ để vẽ một bức tranh ở đây hoặc khiến cho thấy rõ bức tranh ở đây.’

Nidassana trong nghĩa phổ thông là ‘sự minh họa’ nghĩa là cái gì mà khiến cho rõ ràng những gì vốn không rõ ràng. Cũng xem A.N.V.61: ummāpupphaṃ nīlaṃ nīlavaṇṇaṃ nīlanidassanaṃ nīlanibbānaṃ. ‘Hoa vải, xanh, có màu xanh, biểu bộ sắc xanh, chiếu sắc xanh.’

59. Sự chói sáng của trí tuệ bao trùm và thể nhập mọi khía cạnh, khiến nó là một tri kiến và không phải là một kiến giải.

Sự đề cập đến một tâm ‘sáng chói’ cũng được tìm thấy ở A. N. I. 10:

Pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave cittaṃ, tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkilittaṃ. Taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. Tasmā assutavato puthujjanassa cittabhāvanā natthī’ti vadāmi. Pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave...upakkilesehi vipparamuttaṃ. Taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. Tasmā sutavato ariyasāvakassa cittabhāvanā atthī’ti vadāmi.

‘Này các tỳ kheo, tâm này chói sáng, nhưng nó bị ô nhiễm bởi các phiền não đến từ bên ngoài. Nhưng kẻ vô văn phạm phu không hiểu như thực tâm này, do đó, ta tuyên bố, đối với kẻ vô văn phạm phu không có sự tu tập tâm. Này các tỳ kheo, tâm này chói sáng, và nó tẩy sạch các phiền não đến từ bên ngoài. Vị thánh đệ tử có học tập biết tâm này như thực. Do đó, ta tuyên

bồ, đối với vị thánh đệ tử có học tập tâm được tu tập.’ - G. S. I. 8.

60. Tại chỗ động từ ‘nirujjhati’ trong câu hỏi ban đầu, Đức Phật dùng động từ ‘uparujjhati’. Do vậy nó có vẻ rằng chúng ta phải phân biệt giữa những nghĩa của hai từ này. Không chắc rằng ‘nirujjhati’ diễn đạt nghĩa của sự diệt hoàn toàn (như trong ‘sañña vedayita nirodha’) trong khi đó ‘uparujjhati’ ám chỉ một ‘sự ngăn chặn’ hoặc ‘sự cắt đứt’. Từ này do vậy rất hợp với lời phát biểu rằng bốn nguyên tố không tìm thấy một cơ sở (na gādhati) trong tâm thiên của vị A la hán.

Để chỉ nghĩa được gợi ý này của ‘uparujjhati’ hãy xem Mahā Saccaka Sutta (M.N): ‘So kho Aham Aggivessana, mukhato nāsato ca assāsapassāsaṃ uparundhiṃ.’ – Và này Aggivessana, ta chấm dứt hơi thở vào và hơi thở ra qua miệng và mũi.’

61. Hãy xem A. N. II. 24 f.

62. nibbedhikā-paññā, paññā-paṭivedha, aññāpaṭivedha (paṭi-
vyadh, ‘xuyên qua’)

63. Đây là một lời ám chỉ cho ba cõi, kāma (dục), rūpa (sắc) và arūpa (vô sắc).

64. na saññī assa, saññī ca pana assa.

65. na manasikareyya, manasi ca pana kareyya.

66. na jhāyati, jhāyati ca pana.

67. (I)Yassa jālinī visattikā- taṇhā natthi kuhiñci netave idaṃ buddhaṃ anantagocaraṃ- apadaṃ kena padena nessatha. - Dhp. 180

‘Do lối đi nào các người có thể dẫn Bạc giác ngộ là bậc không có dấu vết và phạm vi của ngài là vô cùng; đối với Bạc giác ngộ đó không có cái lưới chằng chịt của ái dục để dẫn đi bất cứ nơi nào?’

(II) Duddasaṃ anantaṃ * nāma- na hi saccaṃ sudassanaṃ
paṭividdhā taṅhā- jānato passato natthi kiñcanaṃ. - Ud. 80

(*anantaṃ được thừa nhận bởi chú giải. P.T.S. thích dùng
'anattam.' hơn)

‘Cái ‘vô cùng’ thật khó thấy- thật không dễ thấy chân lý.
Ái dục bị đâm thủng – và không còn gì đối với người biết và
thấy.’

68. Yā ceva kho pana ajjhattikā paṭhavidhātu, yā ca bāhirā
paṭhavidhātu, paṭhavidhāturovesā ... - Mahā Hatthipadopama S.
(M. N.)

‘Và bất cứ nguyên tố đất nào ở trong chính mình và bất cứ
nguyên tố đất nào ở ngoài chính mình, (trong cả hai trường hợp)
chỉ là nguyên tố đất.’

69. Buddhaghosa không có bất cứ phân biệt nào về ý nghĩa giữa
'nirujjhati' và 'uparujjhati.' Do vậy ngài bình luận 'uparujjhatī'ti
nirujjhati.' – Hãy xem ghi chú 60.

70. Hãy chú ý sự tương đương của danh sách này với danh sách
được tìm thấy trong Mūlapariyāya Sutta (M.N.I). Tính chất được
đề cập ở đây có lẽ phù hợp với cách thức maññanā (sự tương
tương) đầu tiên, tức là, paṭhavim maññati ('tương tượng đất là
đất')

71. 'sabbato pabhāsampannaṃ' – Sự phân tích về từ kép này đưa
ra một nghĩa so sánh thì không thích hợp lắm.

72. Saṅkhata chỉ cái gì hữu vi, bị pha chế, hoặc bị tập hợp.
Trong phân tích cuối cùng, chính là tâm mà làm điều này, qua
những hoạt động cố ý của nó (abhisāṅkataṃ, abhisāṅcetaṃ)
bị thúc đẩy bởi ảo tưởng về ngã. Vị A la hán tịnh chỉ hoàn toàn
khuyh hướng này đối với các hành (sabbasaṅkhāra-samatha).
Vi ở đây tâm là kẻ tạo tác, để thấy một cách xuyên suốt cái được
làm (kata) là được làm là không tạo tác nó (akata), và thấy một
cách xuyên suốt hữu vi là hữu vi là giải thể nó (asaṅkhata). Ở
đâu không có 'sự tập hợp' hoặc hữu vi tái diễn thì không có 'tan

võ' hoặc giải thể, và do vậy vị A la hán trú trong vô vi giới (asaṅkhata-dhātu) mà chính là bất tử (amata).

Đối chiếu. ‘saṅkhārānaṃ khayamaññatvā akataññāsi brāhmaṇa’ – Dhp. 383.

‘Này Bà la môn, do biết các hành diệt, ngươi là người biết vô vi.’

73. Đối chiếu. ‘Khi nào tôi sẽ chứng và trú trong xứ đó (tadāyatanam) mà các bậc thánh bây giờ chứng và trú trong ấy? Do vậy vì vị ấy ấp ủ một mong cầu đối với các giải thoát vô song (anuttareṣu vimokkhesu), ưu phát sanh trong vị ấy do lòng mong cầu.’ - M.N.III.218

74. Đối chiếu. Dhp. 92, Paṭi. II 63.

75. Không phần nào trong hai đoạn văn Udāna đang đề cập có vẻ ám chỉ đến saññā-vedayita-nirodha-samāpatti (diệt thọ tướng định) mặc dù trong một nghĩa nó có sự liên kết gián tiếp với aññā-phala. Trong đoạn trước, thức là ở trong sự dừng lại tạm thời, và vì không có sự tối nghĩa về nội dung của nó liên quan đến saññā, những phủ định như chúng ta đã tìm thấy trong đoạn văn trước sẽ là thừa thãi. Tuy nhiên, nó có liên quan với aññā-phala-samādhī khi nó mở đầu cho ‘sự ly thoát’ cuối cùng được thực hiện qua paññā. Sự việc này sẽ sáng tỏ từ dẫn chứng sau đây.

Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitam kho āvuso Visākha, bhikkhum tayo phassa phusanti: suññato phasso animitto phasso appaṇihito phasso’ti. - M.N. I. 302, Cūlavadda S.

‘Này thiện hữu Visākha, khi một tỳ kheo đã xuất khỏi diệt thọ tướng định, ba loại xúc xông vào vị ấy: không xúc, vô tướng xúc, vô nguyện xúc.’ - M. L. S, I 365

76. ...Saññā rogo, saññā gaṇḍo, saññā sallamaññā sammoho. Etaṃ santamaññā panītaṃ yadidaṃ neva-saññā-nāsaññāyatanaṃ’ti. – M.N. (Pañcattaya S.)

‘Tuồng là một bệnh tật, một mụn nhọt, một nọc độc, và vô tuồng là ảo giác. Đây là an tịnh, đây là thù diệu, tức là phi tuồng phi phi tuồng xứ.’

77. ... kāmānaṃ etaṃ nissaranaṃ yadidaṃ nekkhammaṃ, rūpānaṃ etaṃ nissaranaṃ yadidaṃ āruppaṃ, yaṃ kho pana kiñci bhūtaṃ saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ nirodho tassa nissaranaṃ. Ima kho bhikkhave tisso nissaraṇiyā dhātuyo. - Itiv. P. 61

‘Xả ly là ly thoát khỏi các dục lạc, vô sắc là ly thoát (các cõi) sắc. Nhưng bất cứ gì trở thành, hữu vi, duyên sinh, sự diệt là ly thoát cái đó. Đây là ba thành tố của ly thoát.’

78. Mười một loại căn bản được nêu ra ở A. N. V. 346; Aṭṭhakanāgara S. (M.N.). Cũng xem Āneñjasappāya S. (M.N.)

79. A.N.IV 243.

80. Một tỷ dụ được dùng bởi Buddhaghosa (Vism.XXII), mặc dù những ngụ ý của nó dường như không được đánh giá đầy đủ.

Để cho minh họa về ái vi tế của vị A na hàm hãy xem S.N. III. 126 ff (KHEMA S.).

81. Appeva nāma imassa kevalassa dukkhakkhandhassa antakiriyaṃ paññāyetha. - (Itiv. p. 89)

82. ‘Naññatra sabbanissaggā sotthiṃ passāmi paṇinaṃ’ – S.N. I. 53

‘Trừ phi do từ bỏ tất cả chúng, ta không thấy sự an toàn nào cho chúng sanh.’

83. Chú giải nói phớt qua những từ then chốt trong đoạn văn này, với ít cố gắng để rút ra những ẩn ý sâu xa của chúng.

84. Tuy nhiên, T.W và C.A F. Rhys Davids, đã phát hiện sự quan trọng của đoạn văn này khi họ nhận xét: ‘Đoạn văn nhỏ này chứa đựng một phần lớn lao của tâm lý học hiện đại trong trạng thái phôi thai.’ – D.B. II.61 fn.2.

85. kāma (dục), bhava (hữu), ditṭhi (kiến), avijjā (vô minh).

86. ‘visāṅkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayamaṃ ajjhagā.’ – Dhp. 154.

87. Pahāsi saṅkhaṃ- na ca mānaṃ ajjhagā
acchecchi taṇhaṃ- idhā nāmarūpe
taṃ chinnaganthaṃ- anighaṃ nirāsaṃ
pariyesaṃānā nājjhagamuṃ
devā manussā idha vā huraṃ vā
saggesu vā sabbanivesanesu. – S.N.I. 12

‘Người đã từ bỏ sự ước tính, không tìm thấy sự so lường
Người đã cắt đứt ái, trong danh và sắc của vị ấy
Người đã giải thoát trói buộc, không còn tỳ vết và khao khát,
Không có chư thiên hoặc loài người có thể tìm thấy vị ấy,
Ở đời này hoặc các thế giới khác, ở các cảnh trời hoặc trong tất
cả trụ xứ.’

88. Kuto sarā nivattanti- kattha vattaṃ na vaṭṭati
kattha nāmañca rūpañca - asesamaṃ uparujjhati
yattha āpo ca paṭhavī – tejo vāyo na gādhati
ato sarā nivattanti – ettha vattaṃ na vaṭṭati
ettha nāmañca rūpañca - asesamaṃ uparujjhati – ib. 12.

‘Từ đâu các dòng quay lại - ở đâu xoáy nước không xoay
chuyển nữa?
Ở nơi nào danh sắc bị chế ngự không có dấu vết còn lại?
Và ở đâu đất, nước, lửa và gió, không tìm thấy cơ sở?
Vì thế tất cả dòng nước quay lại - ở đây các xoáy nước không
xoay chuyển nữa.
Ở đây chính là danh sắc bị chế ngự không có dấu vết còn lại.’
- Đối chiếu. Ud.75; Dhp.v.25; M.N.III. 239

89. Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi
uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu
tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpakāye
adhivacanasamphasso paññāyethā’ti? – No hetamaṃ bhante. – Yehi
Ānanda ākārehi ... rūpakāyassa paññatti, tesu ākāresu ...asati, api
nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā’ti? – No hetamaṃ

Bhante. – Yehi Ānanda ākārehi ... nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu ... Asati, api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā'ti? – No hetam bhante.

- D. N. II. 62 (Mahā- nidāna S.)

‘Những cách thức, những đặc điểm, những tướng, những dẫn giải bởi nó thân được gọi là ‘danh’ được chỉ định - nếu tất cả những cái này vắng mặt sẽ có bất cứ biểu hiện nào của xúc thuộc ngôn từ tương ứng trong cái thân gọi là sắc không? ‘ Bạch Thế Tôn, sẽ không có ’ - Những cách thức, những đặc điểm, những tướng, những dẫn giải bởi nó thân gọi là sắc được chỉ định - nếu tất cả những cái này vắng mặt sẽ có bất cứ biểu hiện nào về một xúc do đối cảnh trong cái thân gọi là danh không? Bạch Thế Tôn, sẽ không có ’ – ‘ Và nếu tất cả những cách thức ... của cả hai loại vắng mặt sẽ có bất cứ biểu hiện nào của xúc về lời hoặc cảm thọ không? Bạch Thế Tôn, sẽ không có ’

90. Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccatāvuso nāmaṃ. Cattāri ca mahābhūtāni catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccatāvuso rūpaṃ. - M.N. Sammāditṭhi S.

‘Này các hiền giả, thọ, tưởng, tư, xúc, tác ý - những pháp này gọi là danh. Tứ đại và sắc y sinh - những pháp này gọi là sắc.’

91. Āsavaśamudayā avijjāśamudayo, āsavañirodhā avijjāñirodho. - M.N. I. 154 (Sammāditṭhi S.)

‘Với sự phát sanh của các lậu hoặc có sự phát sanh của vô minh, với sự chấm dứt của các lậu hoặc có sự chấm dứt của vô minh.’

92. Bất cứ tướng hoặc dấu hiệu nào, không nhất thiết là một tướng thuộc ngôn ngữ. Ngay cả ‘tùy miên’ (anusaya) đơn thuần là đủ . Hãy xem S. N. III.105.

93. Hãy đối chiếu ví dụ về người họa sĩ ở S.N.III.151.

94. ‘Này các tỳ kheo, bị ám ảnh bởi hai quan điểm, một số chư thiên và loài người đi tụt lại phía sau (oliyanti) trong khi một số

khác đi quá xa (atidhāvanti). Chỉ những người có mắt mới nhìn thấy’ . - Itiv. 43.

95. Đối chiếu. M.N.I.112. (Madhupiṇḍika S)

96. Đường như sự phòng xa cần thiết đã được nêu ra trong chính Samiddhi Sutta ở trên. Ngoài ba yếu tố, mắt, các sắc và nhãn thức, kinh ám chỉ đến yếu tố thứ tư, tức là. ‘các pháp được nhận thức với nhãn thức.’

97. M.N.I. 479, M.N.III. 1 ff.

98. Hãy xem M.N.I. 411 (Apaṇṇaka S.)

99. Nāmaṃ sabbam addhabbhavi – nāmā bhīyo na vijjati
nāmassa ekadhammassa – sabbeva vasamanvagu. – S.N.I.39

‘ Danh làm bản mọi thứ, không có pháp nào cao hơn danh;
Mọi người phụ thuộc vào danh – vào một pháp này.’

100. Như hetu, nidāna, samudaya, pabhava, upanisā

101. Seyyathāpi Citta gavā khīraṃ, khīramhā dadhi, dadhimhā
navanītaṃ, navanītamhā sappi, sappimhā sappimaṇḍo; yasmim
samaye khīraṃ hoti neva tasmim samaye dadhīti saṅkhaṃ
gacchati, na navanītanti saṅkhaṃ gacchati, na sappīti ... na
sappimaṇḍoti ... Khīrantveva tasmim samaye saṅkhaṃ gacchati;
yasmim samaye dadhi hoti ... navanītaṃ hoti ... sappi hoti ...
sappimaṇḍo hoti neva tasmim samaye khīranti saṅkhaṃ
gacchati, na dadhīti ... na navanītanti ... na sappīti ...
sappimaṇḍotveva tasmim samaye saṅkhaṃ gacchati. Evameva
kho Citta yasmim samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti – pe-
Yasmim Citta samaye arūpo attapaṭilābho hoti, neva tasmim
samaye oḷāriko attapaṭilābhoti saṅkhaṃ gacchati, na
manomayo attapaṭilābhoti saṅkhaṃ gacchati, arūpo
attapaṭilābhotveva tasmim samaye saṅkhaṃ gacchati. Imā kho
Citta lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo yāhi
Tathāgato voharati aparāmasanti.

- D.N.I. 202

‘Này Citta, giống như từ con bò cái có sữa, từ sữa có sữa đông, từ sữa đông có bơ, từ bơ có bơ lỏng, từ bơ lỏng có pho mát nhão; nhưng khi nó là sữa, nó không được gọi là sữa đông, bơ hoặc pho mát nhão – và khi nó là sữa đông, nó không được gọi bởi bất cứ tên nào khác v.v...

‘ Này Citta, cũng vậy khi bất cứ cái nào trong ba cách thức của tự thân (tức là thô, ý và vô sắc) đang diễn tiến, nó không được gọi bởi bất cứ tên nào trong những cách thức khác. Này Citta, vì đây chỉ là những tên, những thành ngữ, những cách diễn đạt của câu nói, những định danh theo quy ước ở đời. Và trong những pháp này Như Lai (người đã chứng ngộ chân lý) sử dụng nhưng không bị lạc lối bởi chúng. - D.B.I 236

102. Đoạn văn cũng được tìm thấy ở M.N.III. 266.

103. Các chú giải cố gắng nêu ra nội dung cụ thể đối với sự phân biệt khái niệm xuất hiện trong đoạn văn này. Tuy nhiên, nó có vẻ rằng những thành ngữ như ‘āgati-gati’ và ‘cutūpapāta’ khi chúng được dùng ở đây, không ám chỉ đến sự tử và sanh thật sự nhưng chỉ tiêu biểu cho những khái niệm trừu tượng về sanh tử. Điều này sẽ rõ ràng từ đoạn văn sau đây nơi mà ‘cutūpapāta’ được trích dẫn là tiên hành tự nhân quả của ‘āyatim-jāti-jarāmaṇa’ (sanh, lão và tử tương lai).

Yato ca kho bhikkhave no ce ceteti, no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇaṃ etaṃ na hoti viññāṇassa t̥hitiyā, ārammaṇe asati patit̥thā viññāṇassa na hoti. Tad appatit̥thite viññāṇe avirūl̥he, nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati āyatim jātijarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti ... Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti. - S.N.II. 67

‘Nhưng này các tỳ kheo, mặt khác, nếu người ta không có tư ý, không dung dưỡng những tâm tạo tác, cũng không có những tùy miên, lúc đó nơi đây không trở thành một cảnh cho sự trú vững của thức. Cảnh không có ở đây, thì không có thức trú; thức không có chỗ trú và không tiến triển thì không có thiên về; thiên về không hiện hữu, thì không có đến hoặc đi; không có đến và

đi, thì không có tử hoặc sanh; không có tử hoặc sanh, thì không có sanh, lão và tử, buồn rầu, thương tiếc, đau khổ, phiền muộn và tuyệt vọng trong tương lai. Đó là sự chấm dứt của khổ uẩn này. - K.S.II.45 – 47

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01a](#) | [01b](#) | [01c](#) | [02](#)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 20-10-2005

Khái niệm và Thực tại trong Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy

Luận đề về ‘Papañca’ và ‘Papañca-Saññā-Saṅkhā’

Bhikkhu Ñāṇananda
Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

[I.c]

Papañca và Papañcasaññā-Saṅkhā (tt)

Trú Trong Không Tính

Một minh họa sáng tỏ hơn về sự kiện rằng sự tiến vào suññatā là dần dần và song song với kinh nghiệm, có thể được tìm thấy trong Cūla Suññata Sutta của Majjhima Nikāya. Ở đây chúng ta thấy Ānanda hỏi Đức Phật với một ít thắc mắc rằng Thế Tôn có thật sự muốn nói những gì ngài đã nói không, khi ngài tuyên bố ở thị trấn Nagaraka rằng trước kia ngài thường trải qua hầu hết thời gian trú trong không (suññatāvihārena). Đức Phật trấn an Ānanda rằng chẳng những trong quá khứ mà còn ở hiện tại ngài cũng có thói quen trú trong không. Kế đó ngài tiếp tục giải thích sự tiến vào không tính không lệch lạc và thuần tịnh (yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti). Khi tiếp tục với phương pháp thực nghiệm, Đức Phật khởi đầu từ những môi trường gần nhất – chính tu viện Pubbārāma.

... Seyyathāpi ayam Migāramātu pāsādo suñño
hatthigavāssavalavena, suñño jātarūparajatena, suñño
itthipurisasannipātena; atthi cevidam asuññatam yadidam

bhikkhusaṅghaṃ paṭicca ekattaṃ; evameva kho Ānanda, bhikkhu amanasikarivā gāmasaṅghaṃ amanasikarivā manussasaṅghaṃ araṅghasaṅghaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. Tassa araṅghasaṅghāya cittaṃ pakkhandati pasīdati santiṭṭhati adhimuccati. So evaṃ pajānāti: Ye assu darathā gāmasaṅghaṃ paṭicca, tedha na santi; ye assu darathā manussasaṅghaṃ paṭicca tedha na santi; atthi cevāyaṃ darathamattā yadidaṃ araṅgha saṅghaṃ paṭicca ekattanti. So: ‘Suṅghamidaṃ saṅghāgātaṃ gāmasaṅghāyāti pajānāti; suṅghamidaṃ saṅghāgataṃ manussasaṅghāyāti pajānāti. Atthi cevidaṃ asuṅghataṃ yadidaṃ araṅghasaṅghaṃ paṭicca ekattanti. Iti yaṃ hi kho tattha na hoti, tena taṃ suṅghaṃ samanupassati; yaṃ pana tattha avasiṭṭhaṃ hoti, taṃ santaṃ idaṃ atthīti pajānāti. Evampissa esā Ānanda yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suṅghatāvakkanti bhavati. - M. N. III. 104

‘Như Lộc mẫu giảng đường này trống không về voi, bò, ngựa và lừa, trống không về vàng và bạc, trống không những sự tụ tập của đàn ông và đàn bà, và chỉ có cái này mà không phải là trống không, tức là, sự hợp nhất dựa vào các tỳ kheo tăng, cũng vậy này Ānanda, một tỳ kheo không chú ý vào tường về làng, không chú ý vào tường về người, chú ý vào sự hợp nhất dựa vào tường về rừng. Tâm của vị ấy được thỏa mãn, hài lòng, an trú và giải thoát trong tường về rừng. Vị ấy biết rõ như vậy: Sự phiền nhiễu mà có thể là kết quả của tường về làng không tồn tại ở đây; sự phiền nhiễu mà có thể là kết quả của tường về người không tồn tại ở đây. Chỉ có mức độ phiền nhiễu này, tức là, sự hợp nhất dựa vào tường về rừng’. Vị ấy nghĩ rằng điều nào không có ở đây là trống không. Nhưng đối với cái nào còn ở đây, vị ấy hiểu rõ, cái này có, bởi vì nó có. Đây Ānanda, như vậy đối với vị ấy nơi đây trở thành một sự tiến vào không tính xác thực, không lệch lạc và thuần tịnh.’

Cũng tương tự như trên, Đức Phật diễn tả làm thế nào một tỳ kheo dần dần và từng giai đoạn đạt đến tường về đất như đối tượng của thiền (paṭhavisāṅghā), tường về không vô biên xứ (ākāsānañcāyatanasaṅghā), tường về thức vô biên xứ (viññāṇañcāyatanasaṅghā), tường về vô sở hữu xứ (ākīñcaññāyatanasaṅghā), tường về phi tướng phi phi tướng xứ (nevasaṅghānāsaṅghāyatanasaṅghā), và tâm định dựa vào vô tướng

(animittam cetosamādhī). Ở giai đoạn được đề cập cuối cùng, vị ấy biết rằng đang kinh nghiệm chỉ những hình thức của những ‘sự phiền nhiễu’ (darathā) phát sanh từ thân có sáu nội xứ, do sự kiện vị ấy đang sống. Kế đó lần nữa vị ấy quán chiếu trên vô tướng tâm định, tâm vị ấy hoan hỷ và trú nơi đó. Bây giờ vị ấy bắt đầu quán chiếu như vậy: ‘Ayampi kho animitto cetosamādhī abhisankhato abhisancetayito. Yam kho pana kiñci abhisankhatam abhisancetayitam tadaniccaṃ nirodhadhammam ...’ ‘Tâm định này là vô tướng, hữu vi và do tâm tạo. Nhưng bất cứ cái gì hữu vi và do tâm tạo, cái đó là vô thường và có thể bị diệt.’ Khi vị ấy biết và thấy như vậy, tâm vị ấy thoát khỏi dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Trong sự giải thoát, vị ấy có trí rằng đã giải thoát và biết rõ rằng vị ấy đã đạt đến mục đích. Vị ấy nội quán và tìm thấy rằng trong khi những phiền nhiễu mà có thể phát sanh từ ba lậu hoặc không còn ở đây nữa, vị ấy vẫn phụ thuộc vào bất cứ phiền nhiễu gì có thể phát sanh từ thân của vị ấy với sáu nội xứ của nó do sự kiện rằng vị ấy còn sống. Do đó vị ấy quyết định sự kiện của không tính, trung thành với những kết quả tìm ra của sự nội quán. Đức Phật tóm tắt kinh này bằng sự xác nhận rằng đây là sự tiến vào không tính xác thực, không lệch lạc, thuần tịnh và tối thượng. (Evamassa esā Ānanda yathābhuccā avippallatthā parisuddhā paramānuttarā suññatāvakkanti bhavati.)

Những Giới Hạn Của Phương Pháp Biện Chứng

Kinh này hiển lộ thái độ của Phật giáo nguyên thủy về Suññatā và có một bài học cho chính nhà biện chứng. Lịch sử tư tưởng Phật giáo đưa ra chứng cứ với sự kiện rằng có sự nguy hiểm rình rập đáng sau kỹ năng biện chứng để phá hủy các khái niệm. Nhà biện chứng đôi khi có thể phát triển sự phức tạp của tính ưu việt trí thức của vị ấy và tiến hành phá hủy một cách bừa bãi tất cả các khái niệm và những lý thuyết quanh vị ấy, chế giễu chúng. Vị ấy có thể ném tất cả đạo lý theo chiều hướng đó và ru ngủ chính mình vào niềm tin rằng vị ấy đã đến chân lý. Vị ấy có thể dấu cái đầu hoài nghi của mình như con đà điểu trong một khối dài dòng biện chứng, trong sự cố gắng vô vọng để trốn thoát các khái niệm của các phạm phu thiếu trí tuệ. Những kẻ tự cho là

khôn ngoan như thế bị ám ảnh và do dự bởi chính những khái niệm đó ở cái giây phút chúng ló ra hoặc có thể ngay cả trước đó – vì lý do đơn giản rằng những nghịch lý là thực đối với bậc thánh A la hán thì không thực đối với những kẻ đó. Mục đích phát triển một tâm biện chứng là không chơi trốn tìm trí thức, nhưng sống với những sự kiện kinh nghiệm không hợp lý bên trong và bên ngoài chính mình. Do vậy nhà biện chứng phải nhận thức sự kiện rằng vị ấy lệ thuộc các khái niệm ngay cả trong cố gắng biện chứng muốn phá hủy các khái niệm. Tư tưởng kiểm chế này sẽ làm vị ấy càng khiếm tốn hơn và thúc đẩy vị ấy vượt qua chúng với bất cứ dụng cụ gì có trong tầm với của mình. Một giấc mơ có thể được chứng minh sai lạc căn cứ vào kinh nghiệm thức, nhưng dù vậy, nó là thật một cách tương đối như là một sự kiện kinh nghiệm. Cũng vậy, tính cách lừa dối của các khái niệm là một sự kiện kinh nghiệm và không được lờ đi lý do đó. Các khái niệm, đối với tất cả sức mạnh dữ dội của chúng đánh lừa chúng ta, tự chúng không đáng trách, vì chúng chỉ là những chuyên môn hóa hoặc những chiếu phóng của tanhā, māna và diṭṭhi của chúng ta – các ái, mạn và các kiến giải của chúng ta. Do vậy, trong sự phân tích cuối cùng, các khái niệm phải bị cản lại ở nguồn của chúng. Chúng không phải bị phá hủy quá nhiều, để được hiểu và vượt qua. Sự cố gắng đánh bật ra các khái niệm ở mức độ trí thức thuần túy dẫn đến sự thật lụi vô hạn trong tư tưởng, như sẽ rõ ràng từ cuộc đàm thoại sau đây giữa Đức Phật và du sĩ Dīghanakha.

‘Thưa đức Gotama, tôi nói như vậy; tôi có quan điểm này: ‘Đối với tôi tất cả không làm hài lòng.’

‘Này Aggivessana, quan điểm này của ngươi: ‘Đối với tôi tất cả không làm hài lòng – có phải quan điểm này của ngươi không làm ngươi hài lòng?’

‘Thưa đức Gotama, đối với tôi nếu quan điểm này làm hài lòng, điều này cũng sẽ giống như thế ấy, điều này cũng sẽ giống như thế ấy.’

‘Này Aggivessana, khi những ai, đa số ở đời, nói như vậy: ‘Điều này cũng sẽ giống như thế ấy, điều này cũng sẽ giống như thế ấy’ - họ không từ bỏ ngay quan điểm đó và họ chấp thủ một

quan điểm khác. Nay Aggivessana, khi những ai, đa số ở đời, nói như vậy: ‘Điều này cũng sẽ giống như thế ấy, điều này cũng sẽ giống như thế ấy’ - họ từ bỏ ngay quan điểm đó và không chấp thủ một quan điểm khác. - M. L.S. II 170; (M. N. I. 497 ff)

Tuy nhiên, Đức Phật thừa nhận rằng kiến giải của Dīghanakha là gần ly tham hơn khi so sánh với kiến giải đối nghịch của nó, ‘đối với tôi tất cả làm hài lòng.’ Trong một thoáng, Dīghanakha, hoan hỷ, nghĩ rằng Đức Phật đang ca ngợi và hoàn toàn ủng hộ kiến giải của mình. Nhưng ông ta vỡ mộng khi Đức Phật tiếp tục chứng tỏ làm thế nào chính kiến giải giáo điều rằng tất cả kiến giải không thể chấp nhận, bản thân kiến giải đó có thể phát sanh đau khổ:

‘Nay Aggivessana, về điều này, những sa môn và bà la môn mà nói như vậy và có kiến giải này: ‘Đối với tôi tất cả không làm hài lòng,’ nếu một người có học thức ở đây suy xét như vậy: ‘Nếu ta diễn tả kiến giải này của ta rằng: ‘đối với tôi tất cả không làm hài lòng,’ và khẳng khẳng nắm giữ nó và bám chặt vào nó, nói rằng: ‘Đây chính là sự thật, tất cả cái khác là sai lầm,’ đối với ta sẽ có tranh luận với hai (hạng nắm giữ kiến giải): với bất cứ sa môn hoặc bà la môn nào mà nói như vậy và có quan điểm này: ‘Đối với tôi tất cả làm hài lòng’, và với bất cứ sa môn hoặc bà la môn nào mà nói như vậy và có kiến giải này: ‘đối với tôi một phần làm hài lòng, đối với tôi một phần không làm hài lòng’ - sẽ có tranh luận dành cho tôi với hai hạng này. Nếu có tranh luận, sẽ có kích bác, nếu có kích bác, sẽ có phiền muộn, nếu có phiền muộn, sẽ có khổ ưu. Vì thế khi nhìn thấy sự tranh luận, kích bác, phiền muộn và khổ ưu cho bản thân, vị ấy từ bỏ ngay kiến giải đó và không chấp thủ một kiến giải khác. Như vậy là sự từ bỏ những kiến giải này, như vậy là sự buông bỏ những kiến giải này.’

Ngẫu nhiên, cuộc đối thoại này ⁽¹⁰⁴⁾ có sự liên quan độc đáo xét về những quan niệm sai lạc trong số những nhà triết học hiện đại khi họ đánh giá quá cao giá trị của phép biện chứng. Người ta có thể đúng khi so sánh nó với những lời nhận xét này của Dr. T.R.V. Murti trong việc bảo vệ hệ thống Madhyamika của ông. (The Central Philosophy of Buddhism):

‘... Phép biện chứng như ‘Sūnyatā’ là việc xóa bỏ những sự thu hẹp mà các khái niệm của chúng ta, với những thành kiến thực tiễn hoặc cảm tính của chúng, đã khoắc vào thực tại. Nó là sự giải thoát thực tại khỏi những hạn chế nhân tạo và ngẫu nhiên, và không phủ nhận thực tại. Sūnyatā là phủ định của phủ định; do vậy nó là sự tái xác nhận tính cách vô hạn và tích cực không thể diễn tả được của cái thực.’ (p. 160)

‘Sự phê bình những lý thuyết không phải là lý thuyết. Sự phê bình chỉ là ý thức về những gì một lý thuyết có, làm thế nào nó được thành lập; nó không đề nghị về một lý thuyết mới. Sự phủ định của các lập trường không phải là thêm một lập trường. Phép biện chứng, là phép phân tích, không áp đặt bất cứ điều mới nào; nó phơi bày ra hơn là thêm hoặc làm méo mó ...’ (p. 161)

‘... Sự xung đột của những lý thuyết và quan điểm đối nghịch được giải tỏa trong Mādhyamika bằng sự phân tích mỗi lý thuyết và thể hiện nhược điểm nội tại của nó; phép biện chứng làm phân rã các lý thuyết không có dư sót; nó không cấu thành một lý thuyết khác...’ (p. 305)

‘... Sự phê bình là sự giải thoát tâm trí con người khỏi tất cả những mối dây rối rắm và những phiền não. Nó giải thoát chính nó. Đây là quan điểm xác thực của Mādhyamika...’ (p. 41)

Chúng ta e rằng bức tranh biện chứng này có phần phóng đại. Một thái độ tự mãn như thế đối với sự vạm vỡ của phép biện chứng không phải là không có những nguy hiểm của nó. Sự kiện này được bộc lộ trong những mơ tư tưởng ở bản thân hệ thống Mādhyamika. Một minh họa điển hình về sự thoái lui trong tư tưởng có thể được thấy trong cái chuỗi phủ định được lập đi lập lại mà có nhiệm vụ dẫn đến cái không tuyệt đối (atyanta-sūnyatā) – Cũng có một khuynh hướng bản chất hóa khái niệm trừu tượng của Sūnyatā và khiến nó thành một cái Tuyệt đối – nguyên lý thường tại nào đó mà từ đó sự vật đi ra và cuối cùng trở về với nó. Đối với chiều hướng bản chất hóa khái niệm, nó có đầy ý nghĩa mà trong Cūlasuññata Sutta Đức Phật nhấn mạnh - mặc dù bằng một giọng rất thực tế - rằng ‘Suññatā’ là một từ tương đối cũng như bất cứ từ khác. Do vậy sự phân tích hai mặt

nội quan để xác định dữ kiện thực nghiệm về điều mà tâm của mình là không và về điều mà tâm của mình không phải là không, được thấy đi trước sự quyết định của mỗi giai đoạn của kinh nghiệm không tính. Cụm từ thường thấy: ‘Vị ấy nghĩ rằng cái nào không ở đây là trống không. Nhưng đối với cái gì vẫn ở đây, vị ấy hiểu: ‘Cái này có’, bởi vì ‘nó có’, kinh đưa ra tiêu chuẩn này bằng những từ đơn giản. Tiêu chuẩn đó có hiệu lực ngay cả trong giai đoạn cao nhất của kinh nghiệm về không tính (paramānuttarā suññatāvakkanti) được diễn tả trong kinh trên. Ở giai đoạn này tâm trống không về các dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu, nhưng vẫn có một sự kiện kinh nghiệm mà không phải là không, tức là, những kinh nghiệm khổ thân mà có thể sanh do sự kiện rằng người ta đang sống. Vì thế, không cần thiết để bản chất hóa khái niệm về không tính. Thay vì dùng đến một quan niệm tuyệt đối về không tính do lẫn lộn ba đường lối của cách dùng tục để liên quan với những ý tưởng thời gian, người ta phải đủ thực tế để thừa nhận hiện tại là hiện tại, quá khứ là quá khứ và tương lai là tương lai. Những giai đoạn của không tính bằng cách ấy sẽ hòa hợp với những mức độ của kinh nghiệm.

‘Này các tỳ kheo, có ba đường lối về cách dùng tục để, về thuật ngữ, về định danh, chúng không bị lẫn lộn, đã không bao giờ lẫn lộn, sẽ không bị lẫn lộn và không bị khinh thường bởi các sa môn và bà la môn có trí. Và ba đường lối đó là gì? Bất cứ sắc nào là quá khứ, đã diệt, bị thay đổi, đã có, là sự ước tính của nó, danh hiệu của nó, sự định danh của nó. Nó không được liệt vào như là hiện có và sẽ có. Bất cứ thọ nào ... bất cứ tưởng nào ... bất cứ hành nào ... bất cứ thức nào ... (105)

Dường như hai từ nhắc đến nhiều lần trong Cūla Suññata Sutta, nếu được đánh giá chính xác, sẽ dùng để giữ nhà biện chứng trong nơi thích hợp của vị ấy. Trước hết là darathā (‘những phiền muộn’, ‘những sự rối loạn’), nhắc nhở vị ấy về những sự kiện kinh nghiệm khổ ưu mà không thể bị đánh lừa bởi nhiều kỹ năng biện chứng về phần của vị ấy. Từ thứ hai – mà có lẽ là ám chỉ nhiều hơn – là avipallatthā, ‘không méo mó’, được dùng để diễn tả sự tiến vào không tính thuần tịnh và đúng đắn. Từ này, theo ngụ ý, sẽ có nghĩa rằng bất cứ cách được đề nghị khác về việc tiến vào không tính, y như phương pháp biện chứng, sẽ là một

cách méo mó. Thực ra sự méo mó sẽ có nếu người ta cố gắng loại bỏ chiếc bè và hân hoan với việc đó, ngay cả trước khi khởi hành sang bờ bên kia. Một minh họa tốt hơn về sự méo mó như thế có thể được thấy trong ngụ ngôn có tên là Alagaddūpama Sutta (kinh ngụ ngôn con rắn nước):

‘Này các tỳ kheo, giống như một người đi đó đây, cố gắng tìm kiếm một con rắn nước, nhìn quanh quẩn tìm một con rắn nước. Anh ta có thể thấy một con rắn nước lớn và cố thể nắm lấy nó nơi mình cuộn lại hoặc nơi đuôi của nó; con rắn nước đó, sau khi quay đầu lại, có thể cắn anh ta trên bàn tay, nơi cánh tay, hoặc trên một bộ phận khác nơi thân thể; từ nguyên nhân này anh ta có thể đi đến chết hoặc đau đớn gần như chết. Lý do là gì? Này các tỳ kheo, đó là anh ta nắm lấy con rắn sai lạc. Cũng vậy, này các tỳ kheo, một số kẻ ngu ở đây thông thạo pháp – khế kinh, ứng tụng, phân giải, phúng tụng, cảm hứng ngữ, như thị thuyết, bốn sanh, vị tăng hữu, phương quảng. Những kẻ này, sau khi thông thạo pháp đó, không khảo sát ý nghĩa bằng trí tuệ, và những pháp này vì ý nghĩa không được khảo sát bằng trí tuệ nên không được rõ ràng; chúng thông thạo pháp chỉ vì lợi ích vạch lỗi những người khác và chỉ vì lợi ích tán gẫu và chúng không đến mục đích vì thông thạo pháp. Những pháp này, bị chúng nắm giữ tội tệ, dẫn đến sầu muộn và đau khổ trong một thời gian dài. Lý do là gì? Đó là vì sự nắm giữ các pháp sai lạc.’ - ML.S.I.172 (M.N.I.133)

Câu chuyện hài hước về một người muốn mang chiếc bè trên đầu sau khi vượt qua, từ một ý thức ngây ngô về sự tri ân đối với chiếc bè, có thể được so sánh với câu chuyện bi thương về một người túm lấy đuôi con rắn. Nếu việc làm của người trước là buồn cười, thì việc làm của người sau là nguy hiểm – đúng hơn, là tự sát. Ta cũng biết ngụ ngôn về con rắn nhắm vào tỳ kheo ngoan cố Ariṭṭha đã xuyên tạc Đức Phật liên quan đến những lời chỉ trích của ngài về các dục lạc. Tà thuyết của Ariṭṭha được biểu lộ trong những lời này: ‘Tathāhaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi yathā ye’ me antarāyikā dhammā vuttā bhagavatā te paṭisevato nālaṃ antarāya.’ (Trong phạm vi hiểu biết của tôi về pháp Thế Tôn dạy, trong các pháp mà Thế Tôn gọi là những chướng ngại, không có chướng ngại gì cả.) Chúng ta không có

sự chỉ dẫn rõ ràng trong kinh này ⁽¹⁰⁶⁾ đối với tiến trình biện chứng qua đó ông đi đến kết luận nghịch lý; nhưng sự kiện rằng ông ta ngoan cố bám chặt vào kiến giải của mình bất chấp lời chê trách của các tỷ kheo bạn, điều đó dường như gợi ý rằng bản thân ông đã có vài phép biện chứng. Chúng ta dường như được một sự gợi ý theo hướng tương tự trong những lời của Đức Phật được trích dẫn ở trên. Có lẽ ở đây chúng ta đang giải quyết với một trường hợp trước về một kiểu xuyên tạc biện chứng dẫn đến sự rối loạn tinh thần. Sự cố gắng lờ đi những nhu cầu tâm lý và đạo đức khi vội vã nắm lấy về mặt trí thức những sự tinh tế siêu hình gần hơn cái mục tiêu, nó có thể được so sánh một cách bóng bẩy với thái độ của một người mà chộp đuôi con rắn trước khi thuần phục nó. Mặc dù có những cố gắng để xác nhận sự quan trọng của đạo đức, hệ thống Mādhyamika với sự tấn công liên tục vào các khái niệm có khuynh hướng tự nó đi quá lộ trong sự sôi nổi biện chứng của nó. Do vậy nhiều công việc có ý nghĩa được diễn đạt bởi hệ thống tư tưởng đó trong việc phơi bày sự vô ích về sự ám ảnh với các khái niệm trong giới Hīnayāna, được bù vào một cách cơ bản bởi những điều quá đáng của riêng nó. Mādhyamikas khẳng định một cách đúng đắn rằng Đức Phật khuyến bảo từ bỏ tất cả kiến giải bao gồm kiến giải sūnyata. ⁽¹⁰⁷⁾ Tuy nhiên sự khẳng định này được che đậy như là hệ thống thiếu sự bảo vệ nội tại đối với sự méo mó được tìm thấy trong kinh tạng Pāli. Theo lập trường Phật giáo nguyên thủy, Trung đạo không cốt ở sự đối đầu về mỗi chính đề với phản đề của nó, cũng không trong sự tổng hợp của chúng, lại nữa cũng không trong sự bác bỏ toàn thể của chúng, nhưng trong một sự hiểu biết có cân nhắc về giá trị tương đối và thực dụng của các khái niệm. Do đó, như là một kinh nghiệm trí thức về sự vô ích cơ bản của các khái niệm, tâm biện chứng là một điều kiện cần thiết nhưng chưa đủ cho sự chứng ngộ Mục đích. Nó cũng không phải là thần dược chữa hết tất cả đau khổ. Chắc chắn nó là một thành tố thiết yếu trong sammā ditṭhi (chánh kiến), mà chỉ là bước đầu tiên trong Đạo. Luân lý Trung đạo nằm xuyên qua những cách trình bày khái niệm như là những bước đào luyện, mà sẽ được tận dụng với sự thận trọng và ly thoát. Nhà biện chứng cam đoan với sự nhất quán về luận lý, vị ấy có thể coi lập trường này là đang bị xuyên thủng với những điều mâu thuẫn. Chúng ta có một trường hợp tiêu biểu được ghi

lại về một thái độ như thế trong những lời của bà la môn Māgandiya trong Māgandiya Sutta (S.n).

Na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena Māgandiyāti Bhagavā –
sīlabbatenapi na suddhimāha
adiṭṭhiyā assutiyā aññaṇā
asīlatā abbatā nopi tena
ete ca nissajja anuggahāya
santo anissāya bhavaṃ na jappe. - Vs. 839

‘Người ta nói rằng sự thanh tịnh không phải là do các quan điểm, sự học, trí, giới cấm, này Māgandiya, (Đức Phật đã nói thế), nó cũng không phát sanh trong sự vắng mặt của các quan điểm, sự học, trí, giới cấm. Từ bỏ chúng, không nắm giữ chúng, không dựa vào bất cứ gì trong chúng, người ta không nên khao khát với hữu.’

No ce kira diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena – iti Māgandiyo –
Sīlabbatenāpi visuddhimāha
adiṭṭhiyā assutiyā aññaṇā
asīlatā abbatā no pi tena
maññemahaṃ momuhameva dhammaṃ
diṭṭhiyā eke paccenti suddhiṃ. - Vs. 840

‘Nếu ngài nói rằng sự thanh tịnh không phát sanh từ các quan điểm, sự học, trí, giới cấm’, (Māgandiya đã nói thế) ‘và nếu ngài cũng nói rằng nó không sanh trong sự vắng mặt của các quan điểm, sự học, trí, giới cấm, thế thì tôi cho rằng lời dạy của ngài là ngu ngốc, vì một số đạt đến thanh tịnh qua các quan điểm.’

Một cách giải thích chi tiết về luận cứ của lập trường mâu thuẫn hiển nhiên này xuất hiện trong Rathavinīta Sutta (M.N.) trong hình thức của một cuộc đàm luận giữa Sāriputta và Puṇṇa Mantāniputta. Dựa vào ví dụ về bảy trạm xe, Puṇṇa minh họa sự nhất quán của bảy giai đoạn tâm thanh tịnh, ví dụ này sẽ dùng để làm cho hiểu hai nguyên lý tương đối và thực dụng.

‘Này hiền giả, giống như trong khi vua Pasenadi đang ở Sāvatti, có việc khẩn cấp cần giải quyết ở Sāketa và bảy trạm xe được sắp xếp cho vua giữa Sāvatti và Sāketa. Này hiền giả,

lúc đó vua Pasenadi nước Kosala sau khi rời khỏi Sāvatti theo công thành, có thể leo lên cỗ xe ở trạm xe thứ nhất, nhờ cỗ xe thứ nhất vua sẽ đến cỗ xe ở trạm thứ nhì... cỗ xe thứ ba ... cỗ xe thứ tư ... cỗ xe thứ năm ... cỗ xe thứ sáu ... cỗ xe thứ bảy... và nhờ cỗ xe ở trạm thứ bảy vua Pasenadi sẽ đến công thành ở Sāketa ...

‘ ... Cũng vậy, này hiền giả, giới thanh có mục đích đưa đến tâm thanh tịnh; tâm thanh tịnh có mục đích đưa đến kiến thanh tịnh ... đoạn nghi thanh tịnh ... đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh ... hành đạo tri kiến thanh tịnh ... tri kiến thanh tịnh ... tri kiến thanh tịnh có mục đích đưa đến vô thủ trước bát Niết bàn. Này hiền giả, đời sống phạm hạnh dưới sự chỉ dạy của Thế Tôn là sống vì mục đích vô thủ trước bát Níp bàn.’ - M L. S. I. 192

Xem ra có sự khác nhau về cách tiếp cận giữa Phật giáo nguyên thủy và hệ thống Mādhyamika đối với vấn đề khái niệm, sự sai biệt này tùy thuộc vào những gì có thể được gọi là phương cách nhấn mạnh tinh tế trong sự giải thích những từ ‘suñña’ và ‘attā’. Trong kinh điển Pāli chúng ta tìm thấy định nghĩa của từ ‘suñña’ do chính Đức Phật đưa ra khi trả lời câu hỏi sau đây của Ānanda:

Suñño loko suñño lokoti bhante vuccati. Kittāvatā nu kho bhante suñño lokoti vuccati?

Yasmā ca kho Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā tasmā suñño loko’ti vuccati. Kiñca Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā?

‘Cakkhuṃ kho Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā...rūpā...cakkhuvīññānaṃ...cakk-husamphasso suñño attena vā attaniyena vā...pe...Yampidaṃ manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi suññaṃ attena vā attaniyena vā.’ - S.N IV. 54

‘Người ta nói, Thế giới là không ! thế giới là không !. Bạch Thế Tôn, câu nói này đi đến mức độ nào?’

‘Này Ānanda, vì thế giới là trống không về ngã, hoặc trống không về những gì thuộc về ngã, do vậy, có lời rằng: ‘Thế giới là không’. Này Ānanda, cái gì là trống không về ngã hoặc trống không về cái gì thuộc về ngã? Mắt, các sắc ... nhãn thức ... nhãn xúc ... và bất cứ thọ gì, lạc, khổ hoặc xả, mà phát sanh do nhờ ý xúc, đó cũng là trống không về ngã hoặc trống không về những gì thuộc về ngã.’

Thế giới được gọi là ‘không’ trong ý nghĩa rằng nó không có một cái ngã hoặc không có bất cứ gì thuộc về một cái ngã. Ta phải chú ý rằng ‘thế giới’ trong định nghĩa này tương ứng với toàn thể kinh nghiệm nơi các căn môn dựa vào sáu nội xứ. Do vậy điều ngụ ý là không phải yếu tố của kinh nghiệm có thể được coi như là ngã của mình hoặc như là sở hữu cho chính mình. ‘Attā’ khi được nắm lấy trong nghĩa chủ thể là ý tưởng về một linh hồn hoặc một bản ngã. Đặc tính của nó là cái năng lực muốn sở hữu và kiểm soát. Đức Phật đã làm sáng tỏ sự kiện này trong chính bài pháp đầu tiên gọi là vô ngã tướng kinh (Anattalakkhana Sutta, Vin. I. 13, S. N. III. 67).

‘Này các tỳ kheo, sắc không phải là ta. Này các tỳ kheo, bây giờ nếu sắc này là ta, sắc này sẽ không đưa đến bệnh tật và người ta có thể nói về sắc, ‘Xin cho sắc trở thành như vậy cho tôi, xin cho sắc không trở thành như vậy cho tôi.’ Nhưng này các tỳ kheo, bởi vì sắc không phải là ta, do vậy sắc đưa đến bệnh tật, và người ta không thể nói về sắc, ‘Xin cho sắc trở thành như vậy cho tôi, xin cho sắc không trở thành như vậy cho tôi.’

‘Thọ không phải là ta ... Tướng không phải là ta ... Hành không phải là ta ... Thức không phải là ta ...’

‘Này các tỳ kheo, các người nghĩ gì về điều này? Sắc là thường hay vô thường?’

‘Bạch Thế Tôn, vô thường.’

‘Nhưng cái gì vô thường là khổ hay lạc?’

‘Bạch Thế Tôn, khổ.’

‘Nhưng có thích hợp không để cho rằng cái gì là vô thường, khổ, thuộc bản chất thay đổi, như là ‘Đây là của ta’, ‘Đây là ta’, ‘Đây là ngã của ta?’

‘Bạch Thế Tôn, không thích hợp.’

‘Thọ ...tưởng ... hành ... thức là thường hay vô thường ...?’

‘Này các tỳ kheo, do đó mà bất cứ sắc nào ở quá khứ, tương lai hoặc hiện tại, hoặc trong hoặc ngoài, hoặc thô hoặc tế, hoặc thấp thời, hoặc cao thượng, xa hoặc gần - tất cả sắc nên được thấy như thực bằng cách chánh trí tuệ, như vậy: Đây không phải của ta, đây không phải là ta, đây không phải cái ngã của ta.

... Bất cứ thọ nào ... tưởng ... Hành ... thức ... - BK. of D, IV 20 – 2

Như vậy mũi tấn công chính nhắm vào khái niệm linh hồn như là tác nhân kiểm soát mà có khả năng kinh nghiệm lạc, nhất thiết nó phải là vĩnh cửu để trở thành toàn hảo. Thực ra cái gì làm phát sanh ý tưởng này là ý niệm về sự thường hằng hoặc thực thể, nhưng ý niệm này được diễn đạt đầy đủ bởi từ ‘nicca’. Ảo tưởng về thực thể được liên kết với sự thôi thúc tâm lý vì lạc (sukha), mà lần lượt duy trì ảo tưởng về cái ta (attā). Bây giờ, hệ thống Mādhyamika dường như thường nhấn mạnh ý tưởng về thực thể này mà đang làm nền tảng cho ảo tưởng về một ātman, bằng cách nêu ra sự biến đổi khách quan đối với từ đó. Như đã chỉ rõ, từ ‘nicca’ tự nó đủ đánh giá ý tưởng chính về thực thể này mà bắt nguồn ở bình diện nhận thức. Trong sukha (lạc) và attā (ngã) chúng ta có những phản ứng cảm tính và quyết ý đối với ảo tưởng về sự thường hằng. Do vậy tự thân sẽ được tìm thấy ở các động lực quyết ý sâu thẳm bên trong tâm. Nó không phải là cái gì bên ngoài trong những đối tượng vật chất hoặc cũng không phải trong các khái niệm. Nó là cái gì chúng ta gán cho chúng hoặc đặt lên trên chúng. Do vậy, tin tưởng rằng chỉ do phá hủy các khái niệm hoặc các lý thuyết người ta có thể giải tán chúng là ngừng lại ở bên lề của vấn đề. Khi chế ra hai thành ngữ, ‘pudgala nairātmya’ (nhân vô ngã) và dharma-nairātmya (pháp vô ngã), Mādhyamikas dường như đã lờ đi ý nghĩa ban đầu của từ ‘anattā’ (vô ngã). Theo quan điểm Phật giáo nguyên

thù, không thể có cơ sở cho sự phân biệt như thế vì dharmas (các pháp) hoặc các giới (dhātu), khi chúng được coi như là ngã hoặc ngã sở, bằng cách ấy chúng sẽ trở thành những đối tượng của tâm và bộ phận của năm uẩn. Khi có lời rằng người ta nên xem tất cả các pháp là vô ngã, điều đó chỉ có nghĩa rằng người ta phải coi chúng như là không phải tự ngã hoặc một bộ phận của tự ngã. Có lẽ một cách tốt hơn để làm rõ ra phần cốt yếu của luận cứ hiện tại là đặt ra câu hỏi sẽ có bất cứ pháp vô ngã nào còn lại sau để được nhận thức không, khi người ta đã nhận thức cái gọi là nhân vô ngã. Dĩ nhiên người ta có thể biện hộ để xoa dịu rằng những gì làm phát sanh hai thành ngữ ở trên, là chính thái độ giáo điều của ‘Hīnayanists’ trong việc chấp thủ các pháp (dhammas). Nhưng điều này có vẻ không đủ biện minh, vì thái độ giáo điều đó của ‘Hīnayānists’ chỉ là sự biểu lộ rằng họ chưa lãnh hội đầy đủ ý nghĩa của giáo lý vô ngã. Nếu đã lãnh hội rồi, họ sẽ không giáo điều nữa đối với các pháp là đối tượng của căn thứ sáu. Trong bất cứ trường hợp nào, sự mơ hồ đối với điểm bàn cãi căn bản phức tạp này dường như có ảnh hưởng nghiêm trọng trên quan niệm của Mādhyamika về sūnyatā (không tính). Tương phản với điều này, quan niệm về suññatā trong kinh tạng Pāli luôn luôn được định nghĩa tương quan với kinh nghiệm. Ngay cả khi có lời rằng người ta nên luôn luôn xem từ đó là ‘trống không’, với tính giác, nó phải được thực hiện như một bước học tập về ly tham ⁽¹⁰⁸⁾ Tuy nhiên đối với kinh nghiệm suññatā, người ta phải tuân theo những cấp độ của suññatā được diễn tả trong Cūla Suññata Sutta. Chúng ta tìm thấy thêm minh họa về cách tiếp cận đặc biệt này trong Suññakathā của Paṭisambhidāmagga (I. 117 ff), trong đó hai mươi lăm cách của không được nêu từng tên và định nghĩa. Ngay cả khái niệm ‘suñña-suñña’, theo như tất cả sự tương tự rõ ràng của nó đối với sūnyatā-sūnyatā của Mādhyamikas, chỉ ám chỉ cái không liên quan đến tự thân trong sự ứng dụng đặc biệt với sáu nội xứ. Nguyên lý của tính tương đối trong sự xác định không tính có thể được thấy ngay từ đầu danh sách các định nghĩa. Định nghĩa cuối cùng, được gọi là paramatthasuññaṃ, có ý nghĩa đặc biệt trong cách trình bày của nó. Là giai đoạn cao nhất của không tính, người ta sẽ mong đợi nó được gọi là một cái tuyệt đối không có tương quan với bất cứ sự vật gì. Nhưng đây không phải là thế, nó vẫn có liên hệ với ý thức vì giai đoạn của không

tính này được gọi là sampajānassa pavattapariyādānam sabbasuññātānam paramatthasuññaṃ (Tối thượng trong tất cả hình thức của không tính mà trong đó với tỉnh giác người ta làm tiêu sạch tất cả hữu) (109) Do sự kiện rằng điều này ám chỉ tới sự chứng ngộ cứu cánh Bát Niết bàn của bậc A la hán, chúng ta có thể coi đây là sự biểu lộ rõ ràng rằng quan niệm về suññatā trong Phật giáo nguyên thủy luôn luôn là tương đối và dựa trên kinh nghiệm.

Kết cuộc của sự thảo luận ở trên về suññatā sẽ là điều phát giác rằng nhà biện chứng, nếu nghiêm chỉnh muốn thoát khỏi tất cả kiến giải và khái niệm, vị ấy sẽ từ bỏ và vượt qua chúng hơn là phá hủy chúng hoàn toàn. Là những đối tượng của căn thứ sáu (ý căn), các khái niệm cũng là một sự kiện kinh nghiệm như những đối tượng của các căn khác. Do vậy chúng sẽ tiếp tục trong thế giới như là những quy ước thế gian mặc dù có những nhược điểm và những mâu thuẫn của chúng. Trung đạo, vì vậy, cốt yếu ở cách tiếp cận thực dụng trong việc lựa chọn và dùng những gì là thiết yếu cho mục đích, không có chấp thủ. Cách tiếp cận này quá rõ ràng trong một tiêu chuẩn mà ta thấy Đức Phật tuyên bố quá thường trong các kinh. Vì mục đích trích dẫn, chúng tôi có thể chọn ngữ cảnh sau đây, nó có sự liên quan nổi bật với việc thảo luận hiện thời.

‘Này Poṭṭhapāda, một số pháp ta đã thuyết và ban hành một cách dứt khoát và một số pháp khác một cách không dứt khoát. Và này Poṭṭhapāda, những pháp mà ta đã thuyết và ban hành một cách không dứt khoát là gì? ... Có phải thế giới là thường? ... Có phải thế giới là vô thường? ... Có phải thế giới là hữu hạn? ... Có phải thế giới là vô hạn?... Có phải ngã giống như thân thể? ... Có phải ngã là một lẽ và thân thể là một lẽ khác? ... Có phải Như Lai tồn tại sau khi chết? ... Có phải Như Lai không tồn tại sau khi chết? ... Có phải Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết? ... Có phải Như Lai không tồn tại cũng không phải không tồn tại sau khi chết? ...

‘Này Poṭṭhapāda, tại sao ta đã thuyết và ban hành những pháp đó một cách không dứt khoát? Bởi vì , này Poṭṭhapāda, những pháp này không nhắm vào lợi ích, không liên quan với Pháp, không đem lại ngay cả những phần cương yếu của phạm hạnh,

cũng không đưa đến ly thoát, ly tham, tịch tịnh, vắng lặng, thắng trí, tuệ giác, Niết bàn. Do vậy đó là lý do ta đã thuyết và ban hành những pháp đó một cách không dứt khoát.

‘Và này Potṭhapāda, những pháp mà ta đã ban hành một cách dứt khoát là gì? Đây là khổ - Này Potṭhapāda, đây là một pháp ta đã thuyết và ban hành một cách dứt khoát. Đây là nhân sanh khổ ... Đây là sự diệt khổ ... Đây là con đường dẫn đến sự diệt khổ ...

‘Và này Potṭhapāda, tại sao ta đã thuyết và ban hành chúng một cách dứt khoát? Này Potṭhapāda, những pháp này nhằm vào lợi ích, liên quan với Pháp, đem lại những phần cương yếu của phạm hạnh, đưa đến ly thoát, ly tham, tịch tịnh, vắng lặng, thắng trí, tuệ giác, Niết bàn. Do vậy đó là lý do ta đã thuyết và ban hành những pháp này một cách dứt khoát.’ - D. B. I. 254 f.

Từ lời giải thích trên biểu lộ rằng Đức Phật đôi khi dứt khoát và đôi khi không, trong khi thuyết giảng và trong khi trả lời các câu hỏi và tiêu chuẩn được tuyên bố là thực dụng và hợp đạo lý. Tính hợp lý của tiêu chuẩn này về sự từ chối kiên định của Đức Phật không trả lời dứt khoát đối với bất cứ điểm nào trong mười điểm bất định (*dasa avyākata-vatthu*) đã thường được các học giả thời xưa và hiện đại tranh cãi. Một số, như giáo sư A. B. Keith (*Buddhist Philosophy*, p. 63), đã thấy trong đó một ‘sự nghèo nàn năng lực xây dựng triết lý tổng quát’ về phần Đức Phật và xem ngài như là ‘một người bất khả tri chính công’. Một số khác cũng tin như vậy, cho rằng tiêu chuẩn đó thiếu chiều sâu và tính thuyết phục, họ tiếp tục lần ra manh mối cái bí mật trong sự im lặng của Đức Phật về vấn đề *avyākatas*, bằng những từ thuần túy biện chứng. Một trong những cố gắng xưa nhất theo phương hướng sau này được thấy trong hệ thống *Mādhayamika*. Rất có thể họ đã thành công trong chừng mực nào đó trong việc lần ra manh mối bí mật này. Nhưng nó có vẻ rằng trong sự nhiệt tình của họ nhằm khám phá bí mật trong sự im lặng của Đức Phật, họ đã bỏ mất giá trị của bí mật đó. Giá trị của một bí mật ở trong những lý do mà khiến nó thành bí mật, không phải nằm trong chính bí mật. Để tìm ra những lý do này, người ta phải quay lại với tiêu chuẩn thực dụng ở trên do chính Đức Phật đưa ra. Nếu cần đánh giá sâu hơn về tiêu chuẩn này người ta sẽ có được điều đó trong *Cūla Mālunkya Sutta* (M.N.).

Tỳ kheo Mālunkyaputta có sự tò mò về điều đó, luôn luôn mang ý nghĩ giải quyết dứt điểm vấn đề về những điểm bất định. Ông đến gần Đức Phật và yêu cầu ngài trả lời dứt khoát kèm lời đe dọa rời khỏi Tăng chúng. Ông thậm chí khiếm nhã nói rằng Đức Phật nên đủ thành thật để thú nhận sự dốt nát của ngài, thay vì lảng tránh các vấn đề. Ở đây, chúng ta thấy một sự nổi loạn công khai ở các tầng lớp chống thái độ của Đức Phật. Nhưng điều đó không làm Đức Phật đầu hàng. Ngài đáp bằng một cách cứng rắn hơn, vặn lại có bất cứ sự thỏa thuận nào trước đó giữa ngài và Mālunkyaputta rằng ngài sẽ tuyên bố mười điểm đó nếu vị này gia nhập Tăng chúng hay không. Mālunkyaputta thú nhận rằng không có và Đức Phật làm cho vị này khiếm tốn với những lời: ‘Evaṃ sante moghapurisa ko santo kaṃ paccācikkhasi?’ (Vị vậy, hỡi kẻ ngu kia, người là ai mà không chấp nhận?)

Một thái độ thiếu từ tâm và bất khả tri, về phần của một vị thầy mà tự nhận là có lòng bi mẫn và hoàn toàn giác ngộ - người ta có thể bị thúc đẩy để đưa ra kết luận như thế. Nhưng Đức Phật tiếp tục giải thích cho Mālunkyaputta rằng dù là người ta tuyên bố rằng sẽ không sống đời phạm hạnh dưới sự chỉ dạy của ngài cho đến khi ngài trả lời mười điểm đó, Đức Phật sẽ không bao giờ nhượng bộ. Bảy giờ một ngụ ngôn xuất hiện, như trong nhiều trường hợp khác, nó chứa đựng một chân lý sâu sắc. Ngụ ngôn cho ví dụ bi thảm về một người bị bắn với một mũi tên độc và không cho phép nhà phẫu thuật chữa trị anh ta cho đến khi được những câu trả lời cho một loạt những câu hỏi điên cuồng liên quan đến người đã bắn anh ta và cung tên được dùng. Kẻ ngoan cố đó thậm chí sẵn sàng hy sinh đời sống mình vì tính hiếu kỳ. Với ngụ ngôn này Đức Phật nhấn mạnh sự kiện rằng ngài đã đặt sang một bên mười điểm đó bởi vì chúng không liên quan đến sự chứng ngộ Niết bàn và khuyên Mālunkyaputta coi những điểm bất định này là những điểm bất định và những điểm xác định là những điểm xác định như thế. Cái sau ám chỉ đến Tứ thánh đế. Chúng ta được biết ở cuối kinh Mālunkyaputta thỏa mãn với giáo giới này. Nhưng nhà biện chứng không như thế, ông coi trọng tinh thần phê phán thậm vấn trên mọi thứ khác. Đối với ông, lòng bi mẫn kín đáo của nhà phẫu thuật và những lý do thực tiễn do vị ấy đưa ra là không thể chấp nhận chút nào cả. Vì thế ông buộc lòng thờ ơ và vào lúc trở về với nhà phẫu thuật vô song (Sallakatto anuttaro), ông bị đè nặng với những hồ

sơ về cuộc thẩm tra triết đề cũng như phê phán cạn kiệt vào thủ phạm, cung, tên, điều kiện của ông là hầu như phê phán. Ông đã dùng nguyên lý biện chứng với sự chặt chẽ đến nỗi nó làm rung chuyển những nền tảng rất thực tiễn và đạo đức của Phật giáo. Giá trị và trí tuệ về sự im lặng của Đức Phật do vậy trở nên được chứng minh bằng sự nhìn lại dĩ vãng. Cách tiếp cận này biểu lộ sự thiếu sót về việc hiểu rõ giá trị của mắc xích tối quan trọng – dukkha – nằm giữa anicca và anattā. Thái độ Phật giáo nguyên thủy là nhận thức những khiếm khuyết của ngôn ngữ và luận lý bằng cách quan sát xung đột trong và ngoài mà nó tạo ra. Điều này hết sức rõ ràng trong Aṭṭhaka Vagga của Sutta Nipāta. Người ta không cần thiết để chống lại mỗi chính đề có thể chấp nhận với một phản đề, hoặc đưa mỗi phần bên trong ra ngoài bằng phương pháp quy về phản chứng (reductio ad absurdum) mà chỉ là sự vận dụng bằng những phép biện chứng, bằng cách ấy tăng thêm xung đột. Kinh đưa ra thái độ căn bản nhiều hơn về việc nắm lấy nguyên lý chung làm người ta hệ lụy, tức là, nguyên lý về khổ mà cung cấp sự thúc đẩy thật sự cho sự cố gắng tinh thần để vượt qua tất cả những lý thuyết bằng cách búng gốc khuynh hướng chủ quan.

Từ điều nêu trên thật rõ ràng rằng trong Phật giáo nguyên thủy chúng ta có hiện tượng vô song về ý thức biện chứng giác ngộ mở đường cho tinh thần đạo đức thực tế. Còn lâu mới đánh đổ nền tảng những giá trị tâm linh bằng sự cố vũ phép ngụy biện tự phụ, nó xác quyết sự quan trọng của chúng bằng sự nâng cao kinh nghiệm ở trên trí văn. Những lý do thực tiễn mà Đức Phật đưa ra liên quan đến việc giảng Tứ thánh đế bằng những từ dứt khoát, chúng không nên được nắm lấy như chỉ là một lời kêu gọi khai hóa để thực hành Pháp. Vì thái độ của Đức Phật đối với toàn thể khái niệm như thế, chúng ta có thể nói rằng, tính thực dụng là sự chứng minh duy nhất cho sự thuyết giảng Tứ thánh đế đó. Những từ chỉ có một giá trị đên phạm vi mà chúng chỉ phản cương yếu của kinh nghiệm. Dù thậm chí nơi mà những từ thất bại, thì kinh nghiệm cũng đắc thắng. Bằng sự định nghĩa ‘không tính’ liên quan tới kinh nghiệm, Phật giáo nguyên thủy cũng chỉ ra rằng cái gì là trống không về các khái niệm không phải là không có an lạc. Sự thảo luận về Mục đích của những cố gắng tinh thần trong Phật giáo bằng những từ triết lý, để mà muôn nói sự diệt hoàn toàn thể giới của các khái niệm, đôi khi

có thể cho ấn tượng rằng ở đây chúng ta có viễn ảnh buồn thảm về sự trống rỗng tinh thần. Do vậy đối với sự kết thúc một bài giảng triết lý về sự chứng ngộ diệt tướng và thọ dần dần, Đức Phật chặn trước sự phản đối có thể có bởi Poṭṭhapāda và trấn an ông về hỷ lạc thuộc kinh nghiệm tích cực đặc trưng của sự chứng ngộ đó.

‘Này Poṭṭhapāda, chắc ngươi nghĩ rằng: những xu hướng ác có thể bị loại bỏ, những xu hướng thanh tịnh có thể gia tăng, người ta có thể tiếp tục thấy tận mặt và tự mình đến để nhận thức sự toàn hảo và vĩ đại của trí tuệ, nhưng người ta có thể tiếp tục khổ ! Này Poṭṭhapāda, đó là suy xét không đúng. Khi những điều kiện như thế được hoàn thành, lúc đó sẽ là hân hoan, hỷ, khinh an, niệm và tỉnh giác, người ta sẽ trú một cách an lạc. - D. B. I. 260

Chúng ta đã thấy làm thế nào Cūla Suññatā Sutta diễn đạt cùng ý tưởng bằng những từ phủ định, với sự giúp đỡ của từ darathā. Nhưng có tính giáo hóa nhiều nhất trong tất cả những cố gắng để đưa ra kinh nghiệm tích cực về lạc Niết bàn là sử dụng phép ẩn dụ hoa sen. Toàn thể triết học siêu việt về thế giới, mà chúng tôi đã trình bày ở trên bằng những từ nghịch lý, tìm thấy lời giải thích đầy đủ hơn qua chủ đề hoa sen.

Udabindu yathāpi pokkhare
padume vārī yathā na lippati
evaṃ muni nopalippati
yadidaṃ ditṭhasutamutesu vā. - Sn. 812

‘Y như giọt nước trên lá sen không làm nhiễm nó, hoặc như nước không làm nhiễm hoa sen, cũng thế bậc thánh xả ly, không chấp thủ bất cứ gì đã thấy, đã nghe hoặc đã cảm nhận.’

Yehi vivitto vicareyya loke
Na tāni uggayha vadeyya nāgo
Elambujam kaṇṭakam vārijam yathā
Jalena paṅkena canūpalittam
Evaṃ munī santivado agiddho
kāme ca loke ca anūpalitto. - Sn. 845

‘Sau khi ly thoát bất cứ kiến giải gì người ta thông dong tiến bước trong thế giới này, bậc A la hán không tham dự vào cuộc tranh luận mà có chấp thủ các kiến giải; y như hoa sen trắng sanh ra trong nước với thân có gai của nó không bị nước và bùn làm cho ô nhiễm, cũng vậy bậc thánh tuyên thuyết sự bình an và ly tham không bị ô nhiễm bởi các dục lạc và thế gian.’

Hoa Sen Và Lửa

Ké đó, đây là khía cạnh sáng chói hơn về sự lắng dịu hoàn toàn papañca. Nó đánh dấu sự nở hoa của nhân cách bao gồm năm uẩn. Sự biến đổi phát sanh qua ly thoát là tế nhị không thể diễn tả đến nỗi nó có thể giúp bậc thánh sống trong thế gian trong khi không thuộc về nó. Vị ấy điềm tĩnh (anejo) về mặt cảm tính và không thể nào làm lạc (nippapañco) về mặt lý tính. Các ngoại xứ, vừa khả ái lẫn không khả ái, trong hình thức của tám điều kiện thế gian,⁽¹¹⁰⁾ rơi vào vị ấy chỉ lẫn đi nhẹ nhàng, như những giọt nước trên cánh hoa hoặc lá sen - để lại cái tâm không bị ô nhiễm. Những ngụ ý của phép ẩn dụ về vẻ đẹp và hương thơm của hoa cũng không kém ý nghĩa, chúng có thể được truy ra nguồn gốc là không phải với bùn bên dưới nó, cũng không phải nước quanh nó, cũng không phải rễ và lá của bản thân thực vật đó.⁽¹¹¹⁾ Chúng cũng không thể phát sanh không có những yếu tố đó - một thể đứng thật sự không thể hiểu được, nó bất chấp ngôn ngữ và luận lý. Nhưng sự thanh tịnh, vẻ đẹp và hương thơm của hoa sen là những sự kiện kinh nghiệm không thể phủ nhận đối với những thứ quanh nó, dù cho hoa lãnh đạm. Trí tuệ, lòng bi mẫn và sự trầm tĩnh thâm sâu của bậc thánh, có cùng liên hệ với những năng lực hiểu biết và diễn đạt của chúng ta..

Nếu đời sống của bậc A la hán là một bí ẩn cho chúng ta, thì cái chết của vị ấy thậm chí còn bí ẩn hơn. Những gì xảy ra cho vị ấy khi qua đời - vị ấy tồn tại hay không tồn tại? Cả hai kết hợp hoặc cả hai không kết hợp? Như chúng ta đã thấy trước, đây là một trong những vấn đề mà được tìm thấy diễn tả trong bốn phần của mười bất định (avyākata). Tất cả bốn mệnh đề chọn lựa đã được Đức Phật gạt sanh bên, và lần nữa các học giả ở trong một tình thế khó xử. Nhiều kiểu giải thích về lập trường của Đức Phật về

vấn đề này đã được bàn cãi nhiều lần. Nhưng những lý do để gạt sang bốn giải pháp chọn lựa này đôi khi được giải thích trong các kinh nhằm làm thỏa mãn những người đối thoại riêng biệt. Từ ‘Tathāgata’ (Như Lai) trong nghĩa rộng hơn nói về người toàn hảo (uttamapuriso paramaputto paramapattipatto, S.N. IV. 399) có thể áp dụng cho Đức Phật cũng như cho vị tỷ kheo đã giải thoát (vimuttacitto bhikkhu, M. N. I. 140, 486). Bốn giải pháp chọn lựa tìm cách phân loại Như Lai liên quan với tồn tại và không tồn tại. Chúng ta đã thấy làm thế nào ở A. N. IV. 68 bốn giải pháp chọn lựa này được diễn tả là những sản phẩm của ái dục (taṇhāgata), sản phẩm của tưởng (saññāgata), của tưởng tượng (maññita), của sự bành trướng khái niệm (papañcita), và của ảo giác (vipparisāro). Do vậy, điều ngụ ý rằng bốn mệnh đề này là lừa bịp và sai lạc. Sự việc này được nêu rõ trong Aggivaḥaggotta Sutta (M.N). Ở đây Đức Phật phơi bày ra ý tưởng lầm lạc của chúng cho Vacchagotta với sự trợ giúp của ví dụ về lửa sau đây.

‘Này Vaccha, người nghĩ gì về điều này? Nếu một ngọn lửa đang cháy rực ở trước người, người có biết: ‘Ngọn lửa này đang cháy rực ở trước người không?’

‘Thưa đức Gotama, nếu một ngọn lửa đang cháy rực ở trước tôi – Tôi phải biết: ‘Ngọn lửa này đang cháy rực ở trước tôi.’

‘Này Vaccha, nhưng nếu có ai hỏi người như vậy: ‘Ngọn lửa này đang cháy rực ở trước người – Lý do là gì mà nó đang cháy rực?’ Này Vaccha, người sẽ trả lời ra sao khi được hỏi như vậy?’

‘Thưa đức Gotama, nếu có ai hỏi tôi như vậy: ‘Ngọn lửa này ... đang cháy rực?’ - Thưa đức Gotama, khi được hỏi như vậy, tôi sẽ trả lời như vậy: ‘Ngọn lửa này đang cháy rực ở trước tôi - Ngọn lửa này đang cháy rực vì sự tiếp tế của cỏ và những que củi.’

‘Này Vaccha, nếu ngọn lửa đó ở trước người, bị dập tắt, người có biết: ‘Ngọn lửa này ở trước tôi vừa bị dập tắt không?’

‘Thưa đức Gotama, nếu ngọn lửa đó ở trước tôi bị dập tắt, tôi sẽ biết: ‘Ngọn lửa này ... vừa bị dập tắt.’

‘Này Vaccha, nhưng nếu có ai hỏi người như vậy: ‘Ngọn lửa đó ở trước người và nó vừa bị dập tắt - Ngọn lửa đó đã đi từ đây đến hướng nào, đến hướng đông, hướng tây, hướng bắc hay là hướng nam?’- ‘Này Vaccha, khi được hỏi như vậy, người sẽ trả lời ra sao?’

‘Thưa đức Gotama, việc đó không thích hợp . Thưa đức Gotama, vì ngọn lửa đó cháy rực do sự tiếp tế của cỏ và các que củi, tuy nhiên từ việc đã thiêu hủy hoàn toàn sự tiếp tế này và từ việc hết nhiên liệu kia, nó được xem là bị dập tắt khi không có nhiên liệu (nibbuto tveva saṅkham gacchati).’ - M L. S. II. 166

Vaccha buộc phải thừa nhận sự kiện rằng việc cố gắng xác định vị trí một ngọn lửa đã tắt là một lỗi phạm trừu tượng được gây ra do nô lệ cho những tục đế. Lửa, là một trong những nguyên tố dễ bay hơi nhất, cung cấp một minh họa giản dị về sự kiện duyên khởi và duyên diệt . Khi Vaccha đã lãnh hội sự kiện này, Đức Phật đưa ra phép loại suy về Như Lai.

Evameva kho Vaccha yena rūpena Tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ Tathāgataṃ pahīnaṃ uccinnamūlaṃ tālavatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatim anuppādadhammaṃ, rūpasāṅkhā vimutto kho Vaccha Tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāho seyyathāpi mahāsamuddo; uppajjati ti na upeti, na uppajjati ti na upeti, uppajjati ca na ca uppajjati ti na upeti, neva uppajjati na nuppajjati ti pi na upeti, yāya vedanāya... yā ya saññāya...yehi saṅkhārehi...yena viññānena...na upeti ti’ . - ibid

‘Này Vaccha, cũng vậy, sắc pháp mà theo đó người ta chế định Như Lai, nó có thể chế định ngài – sắc đó đã được từ bỏ bởi Như Lai, được cắt đứt tận gốc, như thân cây Ta la, nó không thể hiện hữu thêm nữa và không thể tái sinh trong tương lai. Này Vaccha, Như Lai đã giải thoát khỏi khái niệm về sắc, Như Lai là thậm thâm, không thể đo lường, khó dò tới đáy như là đại dương mênh mông. Sinh khởi không thích ứng – không sinh khởi – không thích ứng; vừa sinh khởi vừa không sinh khởi – không thích ứng; không sinh khởi cũng không phải không sinh khởi – không thích ứng. Thọ đó ... Tưởng đó ... Những hành đó ... Thức đó ... không thích ứng.’

Đức Phật chỉ rõ rằng một Như Lai đã từ bỏ mỗi phần trong năm thủ uẩn nhờ đó người ta có thể nói về Như Lai trong ý nghĩa chính xác của từ đó. Như vậy vị ấy thoát khỏi khái niệm (saṅkhā) ⁽¹¹²⁾ của sắc, của các thọ, của các tưởng, của các hành và của thức. Ngã chấp biện minh các khái niệm đó triệt tiêu trong ngài. Vì như Lai không còn đồng hóa chính mình với bất cứ uẩn nào trong năm uẩn đó, nên nói về sự tái sinh của một Như Lai sẽ là vô nghĩa như việc cố gắng xác định vị trí ngọn lửa đã tắt, đã hết nhiên liệu của nó.

Trong Avyākata Saṃyutta (S. N.) Ta thấy Đức Phật giải thích cho Vacchagotta về sự khác biệt giữa phàm phu và những bậc đã giải thoát với phép loại suy về lửa:

‘Seyyathāpi, Vaccha, aggi saupādāno jalati no anupādāno evameva khvāhaṃ Vaccha saupādānassa upapattiṃ paññāpemi no anupādānassāti.

Yasmiṃ pana bho Gotama samaye accivātenakhittā dūrampi gacchati imassa pana bhavaṃ Gotamo kiṃ upādānasmim paññāpetī ti.

Yasmiṃ Vaccha samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, taṃ ahaṃ vatupādānaṃ vadāmi, vāto hissa Vaccha tasmim samaye upādānaṃ hotī ti.

Yasmiñca pana bho Gotama samaye imañca kāyaṃ nikkhipati, satto ca aññataraṃ kāyaṃ anuppatto hoti imassa pana bhavaṃ Gotamo kiṃ upādānasmim paññāpetī ti.

‘Yasmiñca kho Vaccha samaye imañca kāyaṃ nikkhipati satto ca annataraṃ kāyaṃ anuppatto hoti taṃ ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi, tañhā hissa Vaccha tasmim samaye upādānaṃ hotī ti.’- S. N. IV. 398 – 399

‘Này Vaccha, y như một ngọn lửa với nhiên liệu cháy bùng lên, nhưng không phải không có nhiên liệu, cũng vậy, này Vaccha, ta tuyên bố sự tái sinh là dành cho người có chấp thủ (nhiên liệu), không phải dành cho người không có chấp thủ (nhiên liệu).’

‘Nhưng thưa đức Gotama, vào thời gian khi một ngọn lửa bị đẩy mạnh bởi gió đi một con đường rất dài, về vấn đề nhiên liệu, đức Gotama nói gì về điều này?’

‘Này Vaccha, vào thời gian khi một ngọn lửa bị đẩy mạnh bởi gió đi một con đường rất dài, ta tuyên bố rằng ngọn lửa được gió nâng đỡ. Này Vaccha, vào lúc đó gió là nhiên liệu của nó.’

‘Nhưng thưa đức Gotama, vào thời gian khi một chúng sanh từ bỏ thân này và tái sanh trong một thân khác - đức Gotama tuyên bố cái gì là nhiên liệu cho sự tái sanh?’

‘Này Vaccha, vào lúc đó khi một chúng sanh từ bỏ thân này và tái sanh trong một thân khác, ta tuyên bố ái là nhiên liệu cho sự tái sanh. Thật sự, này vaccha, vào trường hợp đó ái là nhiên liệu.’ - K. S. IV. 280- 1.

Từ ‘Nibbāna’ có ý nghĩa rằng, do những liên kết theo phép ẩn dụ với sự ‘đập tắt’ của ngọn lửa, chính nó đủ hàm súc để chặn trước bộ tứ ở trên. Như trong trường hợp của ngọn lửa, nó là một tục đế (nibbuto’ti saṅkham gacchati) mà không nên vượt quá hoặc hiểu sai. Ngoài ý nghĩa tâm lý của Niết bàn như là sự lắng dịu ba thứ lửa tham, sân và si, nó cũng có ý nghĩa lắng dịu hoàn toàn của đại nạn hủy diệt thế giới mà là khổ luân hồi (dukkhanirodha). Tuy nhiên, những ngụ ý theo phép ẩn dụ này nằm bên dưới từ ‘Nibbāna’ cuối cùng có vẻ trở nên khó hiểu do sự bình giải gượng ép. (113)

Trong Anurādha Sutta (S. N. IV, 380 ff) chúng ta tìm thấy tỳ kheo Anurādha hỏi ý Đức Phật vì ấy nên giải quyết như thế nào đối với những luận cứ của các ngoại đạo khi họ đưa ra bộ tứ có liên quan với Như Lai. Vị ấy thú nhận đã đối mặt với một tình huống khó chịu như thế và đưa ra lập trường rằng trạng thái của Như Lai sau khi chết có thể được khẳng định ngoài bốn cách đó. Các ngoại đạo kia lúc đó đã chế giễu ông như một người mới tu kém cỏi trong Tăng chúng, bấy giờ vị ấy bối rối không hiểu làm cách nào có thể đưa ra sự bảo vệ hợp lý trong bất cứ cuộc tranh luận tương lai như thế. Cầu xin Thế Tôn giải thích lập trường nào đúng? Ngay lúc đó Đức Phật tiến hành giảng dạy Anurādha, nhắc ông về tướng vô thường và khổ của năm uẩn, do vậy thuyết

phục ông về sự kiện vô ngã. (114) Đức Phật cũng chỉ rõ rằng tên gọi Tathāgata (Nhu Lai) không thể được đồng hóa với bất cứ uẩn nào trong năm uẩn, Nhu Lai cũng không thể được phân biệt với các uẩn. Bằng cách ấy Ngài không tán thành quan điểm của Anurādha rằng trạng thái của Nhu Lai có thể được khẳng định ngoài bốn cách kia, vì bốn giải pháp chọn lựa là rỗng tuếch của thể giới ngôn từ. Kế đó Đức Phật tiết lộ điều lạ lùng rằng Nhu Lai không thể được nói tồn tại trong nghĩa chính xác của từ đó ngay cả trong hiện tại, còn nói gì đến sự hiện hữu của đấng ấy trong tương lai.

Ettha te Anurādha dittheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne kallaṃ nu taṃ veyyākaraṇaṃ ‘Yo so āvuso tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto taṃ tathāgato aññatrimēhi catuhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti. ‘Hoti Tathāgato-parammaraṇā ti va ...

‘Này Anurādha, thực ra vì trong chính đời sống này một Nhu Lai không được gặp, thế thì, có thích hợp cho người không khi tuyên bố điều này về Nhu Lai: Đây các hiền giả, vị ấy là một Nhu Lai, một siêu nhân, một trong những bậc toàn hảo, một người thành đạt lợi ích cao nhất, đã tuyên bố ngoài bốn cách này: ‘Nhu Lai tồn tại sau khi chết ...’

Anurādha thú nhận rằng kết luận trước của vị ấy là sai. Cuối cùng Đức Phật tóm tắt lập trường chơn chánh bằng những lời này:

Pubbe cāhaṃ Anurādha etarāhi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodham.

‘Này Anurādha, trước đây và nay cũng vậy, ta chỉ tuyên bố về khổ và sự diệt khổ.’

Kinh này do vậy cũng đủ rõ rằng bốn giải pháp chọn lựa được đặt sang bên bởi vì chúng lạc đề và vô nghĩa từ lập trường của Pháp. Một khi quan niệm lầm lạc nằm bên dưới bộ tứ đó được tách ra đến cùng thì bộ tứ tự giải thể. Điều làm cho lung lay không gì khác hơn là bản thân lý duyên khởi. Từ ‘Tathāgata’, giống như bất cứ khái niệm khác, là một biểu tượng ngôn ngữ

thuận tiện dùng để bao hàm tiến trình phức tạp của các hiện tượng danh và sắc do duyên sinh. Như Lai không phải tồn tại trong năm uẩn cũng không phải bên ngoài chúng. Tuy nhiên, dù bao gồm năm uẩn, Như Lai có sự khác biệt với ‘các uẩn’ thông thường- những phạm phu – vị ấy không còn áp ủ ảo tưởng về một cái ngã và bản thân vị ấy không chấp thủ bất cứ uẩn nào trong năm uẩn. Như chúng tôi đã đề cập, điều này khiến cho vị ấy quá khó hiểu từ quan điểm của phạm phu đến nỗi vị ấy được coi là ‘sâu thẳm, không thể đo lường, khó dò như là đại dương mênh mông.’

Vì không có chấp thủ nữa nên không có tái sinh nữa, nhưng sự việc này không thể được chỉ rõ qua giải pháp chọn lựa thứ hai, bởi vì ở đây từ ‘Tathāgata’ có thành kiến ngầm về một linh hồn. Tuyên bố như thế sẽ là mở đường cho đoạn kiến (quan điểm đoạn diệt). Sự dung túng về đoạn diệt không phát sanh khi người ta lãnh hội lý duyên khởi và sự việc rằng Đức Phật chỉ thuyết về khổ và sự diệt khổ. Không thể có sự đoạn diệt vì không có linh hồn bị hủy diệt. Do vậy sự diệt cuối cùng trong Nibbāna (Niết bàn) không đáng thương tiếc nhiều hơn cái chết của một đứa con trai chưa sanh. Không có chỗ cho những thực thể thường hằng liên quan đến các Như Lai, vì các ngài là những người hiểu rõ và tuyên bố lý duyên khởi, giáo lý này được nói tồn tại ở đời dù các Như Lai có xuất hiện hoặc không xuất hiện. ⁽¹¹⁵⁾ Chính các Như Lai là những hỏa hào đặc biệt của khổ đã tắt ngúm sau khi lóe sáng, vì các ngài không còn khao khát việc gia tăng nhiên liệu. Mặc dù lập trường của Phật giáo minh bạch như vậy, vẫn có sự ác cảm chung dành cho cách ẩn dụ về lửa vì sợ rơi vào đoạn kiến. ⁽¹¹⁶⁾ Cái sợ này, phải nói là hoàn toàn vô căn cứ. Mặt khác, có vài học giả thậm chí lợi dụng phép ẩn dụ này để áp đặt một nguyên lý vũ trụ tuyệt đối hoặc yếu chỉ bản thể nào đó mà từ đây các chúng sanh đi ra và cuối cùng trở về với nó. Do vậy Keith cho là quan niệm cổ Ấn về lửa thừa nhận một thực thể vĩnh cửu căn bản như thế. ⁽¹¹⁷⁾ Dù là người ta không thích trình bày thành kiến linh hồn sâu kín bằng những từ rõ ràng như thế, đôi khi người ta dễ bị cám dỗ để ngờ vực những khả năng của một câu trả lời xác định hoặc phủ định liên quan đến những quan điểm thường đoạn. Người hỏi cố giữ một tâm trạng do dự bèn bỉ đối với lập trường chơn chánh. Sự miễn cưỡng tán thành

tác dụng của phép ẩn dụ về lửa này phần lớn do những thức dục của đấng trẻ tự cao tự đại trong con người, nó ‘rất thích ăn bánh cũng như sở hữu cái bánh.’ Tuy nhiên, thái độ của Đức Phật là hoàn toàn khác. Mặc dù không dứt khoát đối với bốn giải pháp chọn lựa, nhưng Đức Phật làm sáng tỏ lập trường chọn chánh bằng cách áp dụng lý duyên khởi, ngài đã minh họa giáo lý này với phép ẩn dụ về lửa:

Accī yathā vātavegena khitto – Upasīvā ti Bhagavā
Atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ
Evaṃ muni nāmakāyā vimutto
Atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ.

‘Này Upasīva’, Thế Tôn đáp,
Như ngọn lửa bị đẩy mạnh bởi sức gió
Đã thoát đến chỗ cuối của nó, những gì đạt đến
Không thể ước tính; bậc thánh yên lặng, đã giải thoát
Khỏi danh và sắc, đi đến mục đích,
Đến trạng thái mà không có thể ước tính.’

Atthaṃ gato so uda vā so natthi
Udāhu ve sassatiyā arogo
Taṃ me muni sādhu viyākarohi
tathā hi te vidito esa dhammo.

‘Và người mà đoạt được mục đích đó,
Có phải vị ấy không còn nữa, hay thật sự luôn luôn vô bệnh?
Hỏi bậc thánh, hãy giải thích đầy đủ điều đó cho con
Vị pháp này của ngài, được tìm thấy và được biết.’

Atthaṅgatassa na pamāṇam atthi – upasīvā ti Bhagavā
Yena naṃ vajju, taṃ tassa natthi
Sabbesu dhammesu samūhatesu
Samūhatā vādapathā pi sabbe. - Sn. 1074 – 76.

Kể đó Thế Tôn đã nói, ‘này Upasīva, hãy biết’
‘Không có sự so lường trong người
Đã đoạt mục đích, nhờ đó họ sẽ nói
Sự so lường của vị ấy là thế: điều đó không có đối với vị ấy

Khi tất cả điều kiện bị loại bỏ,
Tất cả cách nói bị loại bỏ.’ (118) - W.C.E.B, P. 155

Căn cứ vào việc thảo luận đề cập trước sẽ là không cường điệu để nói rằng một sự đánh giá về ý nghĩa của ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ sẽ rất thuận tiện cho việc thẩm định sâu hơn về một số giáo lý chính của Phật giáo. Nó mở đường cho một sự kết hợp hài hòa về tâm lý học với đạo đức học và về đạo đức học với triết học. Nó cho chúng ta biết đến triết lý hoa sen đằng sau đời sống của vị thánh bí ẩn. Thái độ Phật giáo nguyên thủy đối với những vấn đề ngôn ngữ và luận lý cũng như sự liên hệ giữa lý thuyết và thực hành cũng có thể được xác định bằng cách đó đến một phạm vi lớn. Do vậy ở đây chúng ta có một góc độ nghiên cứu mới, nó có những tiềm năng bao la cho sự rọi sáng nhiều đoạn văn khó hiểu trong kinh điển Pāli.

* * *

CHÚ THÍCH:

104. Theo Dīghanakha Sutta, tôn giả Sāriputta đã chứng quả A la hán sau khi nghe cuộc đối thoại này.

105. Tayo’me bhikkhave niruttipathā adhivacanapathā paññattipathā asaṅkiṇṇā asaṅkiṇṇapubbā na saṅkiyissanti appatikutṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi. Katame tayo? Yaṃ hi bhikkhave rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samaññā, ahoṣīti tassa samaññā , ahoṣīti tassa paññatti. Na tassa saṅkhā .. atthīti, na tassa saṅkhā bhavissatīti.. yā vedanā... yā saññā...ye saṅkhārā yaṃ viññāṇaṃ..’ - S.N.III. 71 – 72

106. Theo chú giải (M. A. II. 103), lập luận của Aritṭha được tiến hành trên những dòng sau đây: ‘ Những gia chủ này, trong khi hưởng thụ năm món dục lạc, trở thành những bậc dự lưu và nhất lai . Các tỳ kheo cũng thấy các sắc khả ái với mắt ... kinh nghiệm các xúc khả ái với thân, và họ dùng chăn và vải trải giường mềm mại. Tất cả những thứ này được phép. Thế thì tại sao không được phép với sắc, thanh, hương, vị và xúc của phụ nữ? Tất cả những thứ này cũng được phép.’

107. Sūnyatā sarvadrstīnām - proktā nihsaraṇaṃ jīnaih,
yeṣāṃ tu sūnyatādrstis- tānasādhyānbabhāsire.
- M.K. XIII 8

‘ Sūnyatā đã được thuyết bởi Đức Phật như là sự từ bỏ tất cả các kiến giải; nhưng những ai mà chính sūnyatā là một kiến giải cho bản thân - những kẻ ấy được nói là không cứu chữa được.’

108. Suññato lokam avekkhassu – Mogharāja sadā sato
attānudiṭṭhim ūhacca - evaṃ maccutaro siyā
evaṃ lokam avekkhantaṃ - maccurājā na passati.
- Sn. 1119

‘Hãy nhìn kỹ thế giới là không; luôn luôn cảnh giác
Hãy búng gộc ngã kiến.
Hỡi Mogharāja, do vậy người sẽ là
Người vượt qua cái chết, và khi nhìn thế giới như vậy
Tử thần không thấy người đâu.’ - W.C.E.B.

109... Atha vā pana sampajānassa anupādisesāya nibbāna
dhātuyā parinibbāyantaṃ idañceva cakkhuppavattaṃ
pariyādiyati aññañca cakkhuppavattaṃ na uppajjati: idañceva
sotapavattaṃ ...pe...
ghānapavattaṃ...jivhāpavattaṃ...kāyapavattaṃ...manopavattaṃ
pariyādiyati aññañca manopavattaṃ na uppajjati. Idam
sampajānassa... pavattapariyādānaṃ sabbasuññātānaṃ
paramatthasuññanti. - Patis. I. 184.

‘Hoặc là, trong người mà với tỉnh giác diệt đi trong vô dư y Niết bàn giới, tiến trình thấy này bị dập tắt và không có tiến trình thấy khác sinh khởi, tiến trình nghe bị dập tắt và không có tiến trình mới sinh khởi ... tiến trình ngửi bị dập tắt và không có tiến trình mới sinh khởi ... tiến trình nếm ... tiến trình xúc giác ... tiến trình nhận thức ... Đây là hình thức tối thượng trong tất cả hình thức của không tính trong đó với tỉnh giác có sự dập tắt tất cả tiến trình.’

110. Được và mất, vinh và nhục, khen và chê, may mắn và bất hạnh.

111. Hãy xem Dhp. 58, 59 (Puppha Vagga).

112. Hãy đối chiếu thành ngữ ‘papañca-saṅkhā-pahāna’ với ‘rūpasāṅkhā-vimutto’ và những tương đương của nó liên quan với các uẩn khác. Đây là thêm bằng chứng về sự kiện rằng từ ‘saṅkhā’ khi được dùng trong liên kết với ‘papañca’ mang nghĩa ước tính, khái niệm hoặc tục đế.

113. Hãy xem Vism. XVI. 67 – 74; Vbh. A.51f.

114. Ở S.N.III. 109 ff, tôn giả Sāriputta dùng một giáo lý tương tự để phá tan đoạn kiến của Yamaka.

115. Katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo? Jātipaccayā bhikkhave jarāmaṇaṃ uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ thitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā. - SN. II. 25.

‘Này các tỳ kheo, duyên khởi là gì? Sinh làm duyên, già và chết có mặt – Này các tỳ kheo, các đấng Như Lai có xuất hiện hay không, bản chất của các pháp này do duyên mà tồn tại, các pháp duyên sinh này, tính quy định duyên sinh này, sự tương quan của cái này với cái kia.’ - K.S. II. 21.

116. Đối chiếu ‘... Nghĩa đen của Nirvāna không giúp chúng ta. Nó có nghĩa ‘sự thôi tắt’ như của một ngọn đèn và động từ được dùng theo nghĩa đen về sự dập tắt của một ngọn lửa, nhưng đây không phải là ý tưởng nổi bật trong cách biện giải của đề tài và ý nghĩa đã được biến đổi do sự liên kết với một động từ khác, đối với phân từ được thành lập từ ‘nir-vr’ hoặc ‘ni-vr’ nghĩa là trầm lắng, an lạc, chấm dứt và ‘parinirvṛta’ trong nghĩa chuyên môn của nó là ‘đã chứng ngộ Niết bàn’. Trong bất cứ trường hợp nào nó không xác nhận sự đoạn diệt của một cá thể.’ (E.J. Thomas, *The History of the Buddhist Thought*, pp. 123 ff.)

117. *Buddhist Philosophy*, trang 65 f.

118. Do điều trở trêu lạ lùng nào đó, chính những bài kệ này được trích dẫn bởi vài học giả trong việc ủng hộ ý tưởng của họ rằng Như Lai không ngừng tồn tại sau khi chết mặc dù ngài

không xác nhận. Sự khẳng định này tự mâu thuẫn vì ngay cả do việc khẳng định sự hiện hữu của Như Lai trong hình thức nào đó với hình thức khác, họ đã xác nhận ngài. Và lại, đây chính xác là lập trường được chấp nhận bởi Anurādha, vì việc ấy ông bị quở trách, trước hết bởi các ngoại đạo, và kế đó bởi chính Đức Phật. Ta phải chú ý rằng những câu hỏi của Upasīva trong đoạn kệ 1075 chủ yếu giống với những câu hỏi được nêu lên bởi Vaccha. Ở đây, Upasīva cũng cố gắng để định vị ngọn lửa đã tắt.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01a](#) | [01b](#) | [01c](#) | [02](#)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 20-10-2005

Khái niệm và Thực tại trong Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy

Luận đề về ‘Papañca’ và ‘Papañca-Saññā-Saṅkhā’

Bhikkhu Ñāṇananda
Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

[III]

Những Bình Giải Về Papañca và Papañca-Saññā-Saṅkhā

Trong cố gắng của chúng tôi nhằm xác định và đánh giá ý nghĩa của ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’, chúng tôi có dịp tham khảo rải rác một số giải thích khác được đưa ra bởi các học giả xưa và nay. Tuy nhiên, trong đó chúng tôi đã không cố gắng làm bất cứ nghiên cứu chi tiết hoặc so sánh nào trong nhiều cách lý giải, vì việc đó có thể làm cản trở sự mạch lạc của luận đề này. Do vậy bây giờ chúng tôi sẽ trích dẫn chúng, cùng với những bình luận thích hợp nơi nào cần thiết, nhằm mục đích giúp cho độc giả đôi điều để noi theo phỏng khi người đó tìm thấy đánh giá của chúng tôi về đề tài này là không thể chấp nhận.

Những định nghĩa thuộc chú giải xưa nhất về các từ ‘papañca’ và ‘papañca saṅkhā’ sẵn có cho chúng ta là những định nghĩa trong chú giải kinh điển Mahā Niddesa. Ở đó chúng ta được biết:

(I) Papañcā yeva papañcasaṅkhā, taṇhā-papañcasaṅkhā, diṭṭhi-papañcasaṅkhā, māna-papañcasaṅkhā. - Nid. I. 280.

‘Các Papañca chính chúng là Papañcasaṅkhā, tức là: các papañcasaṅkhā của ái, các kiến giải và mạn.’

(II) Papañcā yeva papañcasaṅkhā, taṇhā-papañcasaṅkhā diṭṭhipapañcasaṅkhā. Katamaṃ taṇhāpapañcassa mūlaṃ? Avijjā mūlaṃ, ayonisomanasikāro mūlaṃ, asmimāno mūlaṃ ahirikaṃ mūlaṃ anottappaṃ mūlaṃ uddhaccaṃ mūlaṃ. Katamaṃ diṭṭhipapañcassa mūlaṃ? Avijjā m ūlaṃ...uddhaccaṃ mūlaṃ’. - ibid. 344-5

‘Các Papañca chính chúng là papañcasāṅkhā: các papañcasāṅkhā của ái và của các kiến giải. Gốc của papañca ái là gì? Vô minh là gốc, phi như lý tác ý là gốc, mạn ‘tôi là’ là gốc, vô tầm là gốc, vô quý là gốc, phóng dật là gốc. Gốc của các papañca kiến giải là gì? Vô minh ... phóng dật là gốc.

Hai từ ở đây được coi như là đồng nghĩa. Tuy nhiên, chúng không được định nghĩa liên quan với từ nguyên của chúng. Thay vào đó chúng ta tìm thấy một định nghĩa mở rộng, nó nêu ra ba trường hợp của papañca. Một cố gắng đi sâu vào các gốc của papañca cũng rõ ràng nhưng không đủ hàm súc về bất cứ ý nghĩa căn bản nào có thể gắn liền với papañca.

Trong Nettippakaraṇa chúng ta bắt gặp một cố gắng rõ ràng hơn để lần ra manh mối ý nghĩa của từ đó.

(I) Papañcā nāma taṇhādittḥimānā tadabhisāṅkhatā ca saṅkhārā. - Netti. 37

‘Các papañca là ái, các kiến giải và mạn và bất cứ hành gì được tạo tác bởi chúng.’

(II) Yo cāpi papañco, ye ca saṅkhārā yā ca atītānāgata-paccuppanna abhinandana, idaṃ ekattaṃ. - ibid. 38.

‘Bất cứ papañca nào, bất cứ các hành nào và bất cứ hỷ nào trong quá khứ, tương lai và hiện tại - tất cả những pháp này là giống nhau.’

(III) Papañco nāma vuccati anubandho. – ibid. 38.

‘Papañca được gọi như thế bởi vì nó là một sự truy tầm.’

Người ta dường như nhìn lướt qua khái niệm bành trướng được ngụ ý bởi papañca trong ba định nghĩa trên. Trước hết, sự việc là papañca được trích dẫn để muốn nói không những ái, mạn và các kiến giải, mà còn các hành hoặc các trợ duyên tinh thần được tạo tác bởi chúng, là một sự cải tiến đáng kể. Thứ hai, có xu hướng coi papañca, các hành, và hỷ trong quá khứ, hiện tại và tương lai, như là đồng nghĩa. Loại hỷ được đề cập cuối cùng này khơi lại một cách mạnh mẽ phương thức Madhupiṇḍika về tưởng và cũng là sự công nhận ngầm sự bành trướng đồng dạng trong tư tưởng. Thứ ba, khi gọi papañca là một ‘sự truy tầm’, thậm chí một ẩn ý khác cùng phương hướng đã được nêu ra.

Theo Milindapañha, vua Milinda, cũng mong mỗi được một giải pháp rõ ràng cho vấn đề mà lời cuốn sự chú ý của chúng ta bây giờ. Đối với kết luận này vua hỏi Nāgasena như vậy:

Bhante, Nāgasena, bhasitampetaṃ bhagavatā ‘nippapañcārāmā bhikkhave viharatha nippapañcaratino’ti. Katamaṃ taṃ nippapañcanti?

Thưa ngài Nāgasena, điều này được Thế tôn thuyết: ‘Này các tỳ kheo, các người nên trú hoan hỷ trong nippapañca và được hoan hỷ bởi nippapañca.’ Bạch ngài, nippapañca đó là gì?’

Tuy nhiên, trả lời của Nāgasena là không chính xác và chưa được thỏa đáng. Ngài chỉ nói:

Sotāpattiphalaṃ Mahārāja nippapañcaṃ, sakadāgāmiphalaṃ nippapañcaṃ, anāgāmiphalaṃ nippapañcaṃ, arahattaphalaṃ nippapañcaṃ. - Milp. 262

‘Thưa Đại vương, quả dự lưu là nippapañca, quả nhất lai là nippapañca, quả bất lai là nippapañca, quả A la hán là nippapañca.’

Do vậy sự liên quan của Milindapañha với vấn đề hiện tại chỉ là ý thức của nó về bản thân vấn đề.

Khi bàn đến Buddhaghosa, chúng ta tìm thấy một số trường hợp mà ngài đã bình luận về papañca và papañca-saññā-saṅkhā. Sau đây là một vài đoạn trong số đó:

(I) ‘Papañcasaññāsaṅkhā’ti, tayo papañcā taṇhāpapañco, mānapapañco diṭṭhipapañco’ti. Tattha aṭṭhasatataṇhā-vicaritaṃ taṇhāpapañco nāma, navavidho māno mānapapañco nāma, dvāsaṭṭhidiṭṭhiyo diṭṭhipapañco nāma. Tesu idha taṇhāpapañco adhippeto. Kenatthena papañco? Mattapamattākārapānaṭṭhena.’ - D. A. II. 721

‘Papañcasaññāsaṅkhā có nghĩa là ba papañca – các papañca về ái, mạn và các kiến giải. Trong đó, phạm vi của một trăm lẻ tám loại ái được gọi là ‘taṇhā-papañca’; chín loại mạn là ‘māna-papañca’; và sáu mươi hai kiến giải được gọi là ‘diṭṭhipapañca’. Trong đó ‘taṇhāpapañca’ muốn nói đến trong ngữ cảnh này. Nó là ‘papañca’ trong ý nghĩa nào? Trong ý nghĩa nó đưa đến sự say đắm và tri hoãn.’

(II) ‘Papañcasaññāsaṅkhā’ti ettha saṅkhā’ti koṭṭhāsā: papañcasaññā’ti taṇhādiṭṭhipapañ-casampayuttā saññā, saññānāmena vā papañcāyeva vuttā; tasmā papañca-koṭṭhāsāti ayamettha attho. - M. A. II. 75

‘Papañcasaññāsaṅkhā: nơi đây ‘saṅkhā’ nghĩa là ‘những phần’; ‘papañcasaññā’ nghĩa là những tướng được kết hợp với taṇhā- và diṭṭhi-papañca; hoặc là chính các papañca được ngụ ý bởi từ ‘saññā’; do vậy ‘những phần của papañca’ là tất cả điều muốn nói ở đây.’

(III) Papañco’ti ca mattapamattākārabhāvena pavattānaṃ taṇhādiṭṭhimānānaṃ etaṃ adhi-vacanaṃ. - M. A. 10

‘Papañca: đây là một đồng nghĩa cho ái, các kiến giải và mạn mà tự biểu hiện trong hình thức của sự say đắm và tri hoãn.’

(IV) Īñjitāniādāni’, yasmā imehi kilesehi sattā iñjanti ceva phandanti ca papañcitā ca honti pamattākārapattā. - S. A. III. 73

‘Īñjitāni v.v... vì do những phiền não này chúng sanh bị lay động, rung động và tùy thuộc vào papañca, tức là chúng trở nên hầu như lười nhác.’

(V) Papañco'ti taṇhādittimānavasena pavatto madanākārasaṅghito
kilesapapañco. - A. A. III. 348.

‘Papañca: đây là papañca với những khuynh hướng ô nhiễm, nó thuộc về một tính cách đầu độc, tự biểu hiện bằng hình thức của ái, các kiến giải và mạn.’

Buddhaghosa đã nhìn nhận đúng đắn tam thể hợp nhất của papañca, nhưng tính hợp lý trong định nghĩa của ngài về dīṭṭhi là đáng ngờ vì những lý do chúng tôi đã phát biểu trước. Sự tác hợp ‘papañca’ và ‘papañca-saṅkhā’ như là đồng nghĩa và chuyển dịch từ ngữ ‘saṅkhā’ bằng ‘koṭṭhāsā’ trình bày hai vấn đề khác mà chúng tôi đã bàn luận khá chi tiết rồi. Ngoài những điều này, sự phát triển quan trọng là rõ ràng trong sự cố gắng để định nghĩa ‘papañca’ liên quan với pamatta (sự say sưa hoặc trì hoãn) hoặc bất cứ nghĩa nào trong những nghĩa tương quan. Sự phát triển ngữ nghĩa đặc biệt này dường như có một lịch sử thật là thú vị đằng sau nó. Trong việc thảo luận ý nghĩa từ nguyên cơ bản của ‘papañca’ chúng tôi đã nhận xét rằng nghĩa ‘khuếch tán’ khi được ứng dụng với phạm vi ngôn từ, nó truyền đạt những nghĩa như ‘tính rườm rà’ hoặc ‘quanh co’. Những từ sau này có ý tưởng ngầm ngầm về sự trì hoãn trong việc phát biểu chính xác sự kiện thích hợp. Nó chỉ là một bước từ sự trì hoãn này trong lời nói đến sự trì hoãn trong hành động và trong cách dùng phổ biến ‘papañca’ trở nên được dùng thật bừa bãi trong cả hai nghĩa, là do có sự đồng dạng. Sở thích theo chú giải về cách dùng bừa bãi không cần được cho là vấn đề nghiêm trọng đang bàn, nếu nó không cản trở sự giải thích đúng các kinh. Nhưng về điều này chúng ta có những nghi ngờ, vì do sự đồng hóa ‘papañca’ với ‘pamāda’, phần lớn ý nghĩa triết học và tâm lý sâu hơn của từ trước có khuynh hướng trở nên khó hiểu. Chúng tôi đã nêu ra rằng khía cạnh triết lý mà ‘papañca’ gánh vác trong việc ứng dụng của nó với phạm vi tinh thần là quá sâu đến nỗi ngay cả từ mật mã gần nhất (ví dụ ‘Ta’) giúp tránh papañca ngôn từ, có thể xuất đầu lộ diện là papañca tinh thần. Nếu trường hợp như thế đối với hai phạm vi gần kề của tư tưởng và lời nói, người ta có thể hình dung rõ sự phân rẽ mà tồn tại giữa papañca trong tư tưởng và papañca trong hành động. Đồng hóa ‘sự khuếch tán trong tư tưởng’ với ‘tính trì trệ trong hành động’ do vậy gạt bỏ papañca khỏi những sắc thái triết lý sâu sắc của nó. Sự thúc đẩy tâm lý cá biệt đáng sau việc đồng hóa này rất có thể là sự lồi cuốn của thuật ngữ ‘pamāda’ đây ý nghĩa về mặt luân lý. Từ này được dùng rộng rãi theo nghĩa hẹp là sự chệnh mảng trong nỗ lực để chứng Nibbāna. Mặt khác, những chỗ xuất hiện của từ ‘papañca’ là không thường, nhưng người ta cảm thấy rằng chính sự hiếm có này lẽ ra đã khuyến cáo trước các nhà chú giải. Tuy nhiên, như sự việc đã xảy ra, ‘pamāda’ đã đắc thắng – do chú giải ưa chuộng một thuật ngữ thuộc luân lý – và cướp đi sắc thái tế nhị và sâu sắc rất thiết yếu cho việc giải thích các kinh.

Lập trường chẳng khác gì, nếu không nói là tệ hơn, trong trường hợp các chú giải của Dhammapāla. Từ ‘papañca’ bây giờ được thừa nhận như một đồng nghĩa hợp lý cho ‘kilesa’ (các phiền não) và nó khơi dậy trí tưởng tượng của chú giải bằng một cung cách nhẹ hơn nhiều:

(I) papañcasāṅkhā pahānaṃ'ti, papañcenti yattha sayamaṃ uppannā taṃ santānaṃ vitthārenti, ciraṃ ṭhapenti'ti papañcā; kilesā, viśesato rāga dosa moha diṭṭhi mānā. Tathā hi vuttaṃ rāgapapañco dosapapañco mohapapañco diṭṭhipapañco taṇhāpapañco mānapapañco'ti. Api ca saṅkilesattho papañcattho kacavarattho papañcattho. Tattha rāgapapañcassa subhasaññā nimittam, dosapapañcassa āghātavatthu, mohapapañcassa āsavā, taṇh-āpapañcassa vedanā , diṭṭhipapañcassa saññā, mānapapañcassa vitakko nimittam. Tehi papacehi sahaṅgatā saññā papañcasaññā papañcasaññānaṃ saṅkhā bhāgā koṭṭhāsā papañcasaññāsaṅkhā. - Ud.A. 372

‘Papañcasāṅkhāpahāna: các papañca được gọi thế bởi vì chúng phát sanh sự tri hoãn, bất cứ nơi nào người ta sanh ra; chúng kéo dài sự tương tục, khiến người ta chân chừ lâu dài. Chúng là những phiền não, đặc biệt là tham, sân, si, các kiến giải và mạn. Vì vậy có lời rằng: rāgapapañco dosapapañco mohapapañco diṭṭhipapañco taṇhāpapañco mānapapañco.’ Hơn nữa, ‘papañca’ có nghĩa của phiền não ô trược. Trong đó, đối tượng của tham là tướng về tịnh, đối tượng của sân là trường hợp chỉ cho ác ý, đối tượng của si là các lậu hoặc, đối tượng của ái là thọ, đối tượng của các kiến giải là các tướng, đối tượng của mạn là tầm. Tướng đó đồng sanh với các papañca kia là ‘papañcasaññā’. Số lượng, những phần đoạn, những phần của papañcasaññā đó được gọi là ‘papañcasaññāsaṅkhā’.

(II) ... sattasantānaṃ saṃsāre papañcenti vitthārenti'ti. Papañcā. - Thag. A. II. 219.

‘Papañca được gọi thế bởi vì nó kéo dài tâm tương tục của chúng sanh trong luân hồi.’

(III) ...Papañcā nāma rāgāḍavo kilesā, tesamaṃ vūpasamatāya tadabhāvato ca lokuttarā dhammā nippapañcā nāma. - Thag. A. III. 70

‘Papañca là những phiền não như tham. Các pháp siêu thế gọi là nippapañca, trong ý nghĩa rằng chúng có khuynh hướng làm lắng dịu các phiền não và chấm dứt chúng.’

Một dấu hiệu về nghĩa năng động của ‘papañca’ được thấy xuất hiện trong từ vitthārenti (kéo dài) trong những định nghĩa của Dhammapāla, nhưng ngài cho nó một xu hướng luận lý bằng sự liên kết nó với ý tưởng tri hoãn lâu dài trong luân hồi.

Căn cứ vào những phát triển ở trên trong chú giải, nó có vẻ rằng sự tìm tòi ý nghĩa nguyên thủy của ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-sāṅkhā’ chủ yếu phải tiến hành trên cơ sở phân tích ngữ cảnh của các kinh. Mặc dù các chú giải làm sáng tỏ phần nào chủ đề, bản thân chúng bị kèm kẹp với khá nhiều sự phát triển ngữ nghĩa. Do vậy người ta phải đến với các kinh để hiểu những gì chính các kinh muốn nói.

Prapañca Trong Phật Giáo Mahāyāna

Trong Mahāyāna, từ ‘prapañca’ duy trì phần lớn về những ẩn ý triết lý sâu sắc của mình và Mahāyāna có một vai trò đáng kể để thủ vai trong phép biện chứng Mādhyamika cũng như trong thuyết duy thức của Vijñānavādins. Cả hai hệ thống phát động cuộc tấn công mạnh mẽ vào tất cả những tâm tạo tác và nhấn mạnh sự cần thiết của sự lắng dịu hoàn toàn prapañca (prapañcopasama). Đối với Mādhyamika, chân lý tuyệt đối là trên tất cả những mối liên hệ ngôn ngữ. Do vậy trong Mādhyamika Kārikā:

Aparapratyayaṃ sāntaṃ – prapañcairaprapañcitaṃ
nirvikalpaṃ anānārthaṃ – etat tatvasya lakṣaṇaṃ - XVIII. 9.

‘Không quan hệ, tĩnh lặng – không bị kẹt bởi các khái niệm, giải thoát những tâm tạo tác và sai biệt - đây là tướng của chân lý.

Prapañcayanti ye buddhaṃ – prapañcātitamavyayaṃ
Te prapañcahatāḥ sarve- na pasyanti tathāgataṃ. - XXXIII.15

‘Những ai khái niệm hóa Đức Phật, bậc đã vượt xa phạm vi phức tạp của lời nói và bậc bất diệt, không ai trong chúng sẽ thấy Như Lai, vì chúng bị chinh phục bởi các khái niệm.’

Chúng ta đã thảo luận với sự đề cập đặc biệt đến từ ‘Suññatā’, một số điều kiện hạn chế của phép biện chứng Mādhyamika. Khái niệm của chúng về Trung đạo biện chứng, thậm chí nó đã khiến chúng tuyên bố rằng lập trường của mình là không ‘lập trường’, cuối cùng đã đương đầu với những trở ngại do thiếu sự đánh giá cách tiếp cận thực tiễn. Về cách tiếp cận sau, các Theravādin đã hiểu nó bằng biện pháp tốt, ngay cả đến tâm mức phớt lờ ý nghĩa biện chứng của từ ‘prapañca’. Do vậy bất cứ sự tái lập quan hệ thân hữu nào giữa hai hệ thống về vấn đề prapañca sẽ có lợi ích hỗ tương, vì cả hai sẽ có nhiều điều để học và chưa được học nhờ đối chiếu những chú dẫn.

Các Vijñānavādin, đã đưa ra một Ālaya Vijñāna (tàng thức), thanh tịnh về mặt bản chất và bất nhị, họ đã chủ trương rằng chính vì những tâm tạo tác che khuất và làm vẩn đục thực tính của nó. Do vậy họ cũng coi ‘prapañca’ như một từ chủ yếu trong hệ thống triết học của họ. Người ta đọc trong Laṅkāvatāra Sūtra:

Jalpaprapañcābhiratā hi bālas –
Tatve na kurvanti matiṃ visālāṃ
Jalpo hi traidhātukadukhahetus –
Tatvaṃ hi dukkhasya vināśahetuḥ’
- L. S. (Nanjio) III. 73

‘Những kẻ ngu có thói quen bàn chuyện phiếm vu vợ qua các khái niệm, họ không đạt đến trí tuệ rộng lớn liên quan với chân lý. Chuyện phiếm như thế, chắc chắn, là căn nguyên của khổ đau trong ba cõi và chân lý là nhân tận diệt khổ đau đó.’

Evamanāgatodhunāpi dharmatayā nirvikalpāh tathāgatāh sarvavikalpaprapañcātītaḥ... - *ibid*.p.19.

‘Do vậy trong tương lai cũng như ở hiện tại, do pháp tính các Như Lai không có những tâm tạo tác; các Ngài vượt qua tất cả tâm tạo tác và ngôn thuyết chi ly.’

Sự đề cập đến một thức vốn sáng chói nhưng bị ô nhiễm bởi những phiền não ngoại lai, xảy ra ở *Āṅguttara Nikāya* (I.10). Như trường hợp tâm của vị A la hán được nói là thoát khỏi các phiền não khái niệm. Tuy nhiên trong kinh điển Pāli không có sự gợi ý về một thức tuyệt đối như là thực tại cùng tột như trong trường hợp của *Vijñānavāda*. Ngay cả *viññāṇa* cuối cùng chấm dứt khi vị A la hán chết vì nó chỉ là một trong năm uẩn:

Abhedi kāyo, nirodhi saññā, vedanā sītiraḥamsu sabbā, vūpasamiṃsu saṅkhārā, viññāṇaṃ attham agamā. - *Ud*. 93.

‘Thân bị tan rã, tưởng diệt, tất cả thọ được lắng đọng, các hành được bình lặng và thức chấm dứt.’

Lại nữa, sự đề cập đến một thức vốn thanh tịnh không bị lẫn lộn với ý tưởng về một thực thể tuyệt đối, như một bản ngã, đã ăn sâu trong mỗi chúng sanh. Sự chói sáng của thức là một tiềm năng mà trở thành một thực tại chỉ khi các điều kiện cần thiết được tròn đủ. Các điều kiện này được gọi chung là ‘bhāvanā’, một từ mà gợi ý theo nghĩa đen là sự phát triển. Nó có ý nghĩa rằng đoạn văn *Āṅguttara* đề cập ở trên thật sự là một sự cố vũ nhấn mạnh tầm quan trọng của *bhāvanā* (phát triển tâm). Do vậy, theo Pāli Nikāya, người ta phải chuyển hóa sự chói sáng của thức. Nó không phải là cái gì tồn tại trước trong nghĩa siêu hình nào đó, sẵn sàng bị tách ra bằng phương tiện biện chứng hoặc phương tiện khác. Hoa sen không thể bị truy nguyên một cách siêu hình là do hạt giống hoặc thực vật. Nó phải trở thành hoa trước để là một hoa sen.

Tuy nhiên một sự cải cách khác của *Vijñānavādins* là chủ thuyết duy thức triệt để với sự trợ giúp của sự phân cấp của tám thức. Ở đây lần nữa chúng ta có một cực đoan. Ngoài những ý tưởng về nhân duyên của các hiện tượng, của các điều kiện hạn chế về bộ máy cảm giác, về ngôn ngữ và luận lý, trong Phật giáo nguyên thủy người ta không tìm thấy bằng chứng của một ‘A lại da thức’ tạo ra tất cả danh pháp và sắc pháp.

Các thành ngữ đặc biệt ‘*papañca-saṅkhā*’ và ‘*papañca-saññā-saṅkhā*’, mà chúng ta bắt gặp trong kinh điển Pāli, dường như vắng mặt rõ rệt trong các luận *Mahāyāna*. Từ ‘*papañca*’ chính nó có thể được coi như là có khả năng truyền đạt tất cả những nghĩa động từ và danh từ. Tuy nhiên, trong kinh điển Pāli

chúng ta chú ý vài cơ sở để phân biệt giữa ‘papañca’ ở một mặt và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ ở mặt khác. Trong khi ‘papañca’ trong nghĩa động được dùng để chỉ ba khuynh hướng bành trướng của thức, thì ‘papañca-saṅkhā’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’ biểu thị những khái niệm có vẻ tĩnh do khuynh hướng đặc biệt đó làm cho tạp nhiễm hoặc có nét đặc trưng. Như thế, trong trường hợp của ‘papañca’ sự nhấn mạnh vào khuynh hướng tâm lý sâu kín đặt trọng tâm vào ý tưởng ngã, nhiều hơn là vào bản sao bên ngoài của nó, khái niệm hoặc tục đế. Do sự triệt tiêu papañca ở chính nguồn của nó, bậc thánh chấm dứt papañca-saṅkhā hoặc papañca-saññā-saṅkhā, nhưng vì ấy tự do dùng các khái niệm thế gian (lokasamaññā, lokaniruttiyo, lokavohārā, lokapaññattiyo) không có sự lo sợ nào về việc bị áp đảo bởi chúng. Vì vậy, sự đấu tranh thực sự được chiến đấu nơi tâm, hơn là trong tranh luận. Thật đáng ngờ rằng tất cả nghĩa thích hợp đằng sau cách dùng từ đặc biệt này có thể được truyền đạt đầy đủ bằng từ đơn độc ‘prapañca.’

[IV]

Prapañca Trong Vedānta

Sự liên hệ theo thứ tự thời gian chính xác có được giữa khái niệm về papañca trong các Pāli Nikāya và khái niệm về prapañca trong Vedānta là một vấn đề cho sự suy đoán. Đây là vì sự kiện rằng khái niệm này không được biết đối với các Upanisad chủ yếu như Brhadāraṇyaka và Chāndogya, mà thường được công nhận như là tiền Phật giáo. Nó được tìm thấy đề cập trong các Upanisad về sau như Māṇḍukya và Svetāsvatara. Thực ra, đoạn văn trong Māṇḍukya chứa đựng một lời ám chỉ đến ‘prapañca’ là một phần bổ sung có ý thức về các lý thuyết đã được phác họa trong Brhadāraṇyaka Upanisad. Mặc dù như thế sự liên hệ theo thứ tự thời gian là không đủ rõ ràng, có vài dấu hiệu về sự trùng hợp giữa các quan niệm Vedātic và Phật giáo nguyên thủy về prapañca.

Māṇḍukya Upanisad, ⁽¹⁾ tự mình tận tụy với sự thảo luận về ý nghĩa huyền bí của vān Om, diễn tả một cách chi tiết bốn phần tư của bản ngã. Ba trạng thái đầu tiên của bản ngã là ‘trạng thái thức’ (jāgaritasthāna), ‘trạng thái mơ’ (svapnasthāna) và trạng thái ngủ say (susuptasthāna), tương đương với ba yếu tố ngữ âm (mātrā) ‘a’, ‘u’, và ‘m’, chúng thành lập vān ‘Om’. Trạng thái thứ tư của bản ngã là không có một yếu tố và nó được nói rằng với nó không thể có sự phân chia (avyavahāryah), đó là chấm dứt sự phát triển (prapañcopasamah), nhân từ (sivah) và không có một cái thứ hai (advaitah). Do vậy ba trạng thái đầu tiên được coi chung như là prapañca. Ba trạng thái này được định nghĩa trước tiên liên quan với ‘phần thứ tư’.

Jāgaritasthāno bahisprajñah saptāṅga ekonaviṃsati
mukhahsthūlabhugvaisvanarah pra-thamah pādah. - III

‘Phần đầu tiên là Vaisvānara, phạm vi hoạt động của người là trạng thái thức, người ý thức về đối tượng bên ngoài, người có bảy tay chân và mười chín miệng, kinh nghiệm của người bao gồm những đối tượng vật chất thô.’

Svapnasthāno’ntahprajñah saptāngah ekonaviṃsatimukhah
praviviktabhuktaijaso dvitīyah pādah. - IV

‘Phần thứ hai là Taijasa, phạm vi hoạt động của người là việc mơ, người ý thức về những đối tượng bên trong, người có bảy tay chân và mười chín miệng, người kinh nghiệm những đối tượng vi tế.’

Yatra supto na kaṃcana kāmam kāmāyate, na kaṃcana svapnam pasyati
tatsusuptam, susuptasthāna ekībhūtah prajñānaghana evā ‘nandamayo
hyānandabhuk cetomukham prajñāstrīyah pādah. - V

‘Đó là trạng thái ngủ say trong đó người ngủ không khao khát bất cứ đối tượng nào cũng không thấy bất cứ giấc mơ nào. Phần thứ ba là Prājña, phạm vi của người là ngủ say, tất cả (kinh nghiệm) nơi người trở thành hợp nhất hoặc không phân biệt được, người chắc chắn là một nhóm toàn thể ý thức, người đầy sự hân hoan và kinh nghiệm hân hoan, người là con đường dẫn đến minh trí (của hai trạng thái kia).

Ba trạng thái tương tự bây giờ được định nghĩa liên quan với ba yếu tố ngữ âm:

Jāgaritasthāno vaisvānaro ‘kārah prathamā mātṛā’ āpterādīmatvādāpnoti ha vai
sarvān-kāmānādisca bhavati ya evaṃ veda. - IX

‘Người là Vaisvānara, đối với phạm vi hoạt động của nó có trạng thái thức, người là mẫu âm đầu tiên (của Aum) vì tất cả sự tràn lan của nó hoặc vì là âm đầu tiên (những cái này là đặc điểm chung của cả hai). Người biết điều này đạt đến tất cả thỏa nguyện và trở thành trạng thái đầu tiên (của tất cả).

Svapnasthānastaijasa ukāro dvitīyā mātrotkrśādubhayatvā-dvotkarsati ha
vajñāna-saṃtati Samānasca bhavati nāsyābrahma-vitkule bhavati ya evam
veda.

‘Taijasa, phạm vi hoạt động của người là trạng thái mơ, là U, mẫu âm thứ hai (của Aum) vì tính ưu việt hoặc vì ở giữa hai trạng thái. Người biết điều này đạt đến minh trí siêu việt, được xem là bình đẳng do giống nhau và không tìm thấy ai trong dòng giống của người mà không phải là một người biết Brahman.’

Susuptasthānah prājño makārastrīyā mātṛā miterapiter vā minoti ha vā idaṃ
sarvamapītissa bhavati ya evaṃ veda. - XI

‘Prājña, phạm vi của người là ngủ say, là ‘M’, mẫu âm thứ ba của Aum, bởi vì nó vừa là sự suy lường vừa là trạng thái nơi đó tất cả trở thành một. Người biết điều này (hợp nhất Prājña và M) có thể đo lường tất cả (nhận thức bản chất thật của thế giới) và cũng hiểu rõ tất cả bên trong chính mình.’

Hình tượng hóa ngữ âm của ba trạng thái đầu tiên dường như thu hút sự chú ý quen thuộc. Mẫu âm ‘a’ biểu thị trạng thái thức được kết hợp với sự chứng đạt (āpti) tất cả nguyên ước và trở thành đầu tiên trong tất cả (ādimatva). Điều này gợi chúng ta nhớ đến khía cạnh tathā trong Phật giáo nguyên thủy.

Trạng thái ngủ, mẫu âm ‘u’ đồng hóa với nó, được liên kết với sự siêu việt hoặc sự phân khởi (utkarṣa) và sự trung gian (ubhayatva). Người biết điều này được nói là có khả năng chứng đạt siêu việt trí và trở thành bình đẳng (samāna). Trạng thái này dường như liên hệ nào đó với khía cạnh māna (mạn) của papañca.

Trạng thái ngủ say được tượng trưng bằng ‘m’ kết hợp với ý tưởng suy lường hoặc dựng lên thế giới (miti) và nhập vào nguyên thể (apīti). Điều này mang dáng dấp về khía cạnh diṭṭhi của papañca.

Ta phải thừa nhận rằng lý giải này rất là ước đoán và ba trạng thái đó được giải thích một cách riêng biệt trong những giới Vedāntic chính thống. Vì vậy, nó có vẻ rằng sự trùng hợp đó người ta cũng lơ đi rõ ràng. Tuy nhiên sự định nghĩa về trạng thái thứ tư đã thu hút sự chú ý của tiến sĩ Saratohandra, vì sự tương đồng với đoạn kệ ngôn 874 của Sutta Nipāta. Ông trích dẫn nó không có nhiều bình luận trong thảo luận của ông về vấn đề papañca. (2) Bây giờ chúng ta có thể so sánh đoạn văn Upaniṣadic có liên quan và kệ ngôn đang bàn đến theo một số chi tiết.

Nāntahprajñam na bahisprajñam nobhayatahprajñam na prajñam
nāprajñam. Adr-
ṣtamavahāryavahāryamalakṣanamacintyamavyapadesyamekātmapratyayasāram
prapañco-

pasamaṃ sāntaṃ sivam-advaitaṃ caturthaṃ manyate sa ātmā sa vijñeyah. - VII

‘Turīya không phải những gì ý thức về thế giới (chủ quan) bên trong, cũng không phải những gì ý thức về thế giới (khách quan) bên ngoài, cũng không phải những gì ý thức về cả hai, cũng không phải những gì là một nhóm của tất cả khả năng tri giác, cũng không phải những gì là ý thức đơn giản, cũng không phải những gì là khả năng vô tri giác. (Nó là) không được thấy (bởi bất cứ giác quan nào), không liên hệ với bất cứ gì, khó hiểu bởi (thức), không thể suy luận, không thể suy tư, không thể diễn tả, chủ yếu về bản chất của ý thức cấu thành tự ngã, phủ định tất cả hiện tượng, bình lặng, hân hoan khắp cả và không hai. Đây là những gì được biết như là trạng thái thứ tư (Turīya). Đây là Ātman và nó phải được nhận thức.

Na saññaṣaṇṇi na visaññaṣaṇṇi
No pi asaṇṇi vibhūtaṣaṇṇi
Evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ
Saññānidānā hi papañcasankhā. - Sn. 874.

‘Không phải một người có tướng bình thường cũng không phải người có tướng phi thường, cũng không phải người ở trong trạng thái vô tướng, cũng không phải người chấm dứt tướng – ‘sắc’ ngưng vận hành đối với người được cấu tạo như vậy ; vì các khái niệm được đặc trưng bởi khuynh hướng bành trướng có tướng là nguồn gốc của chúng.’

Từ một nghiên cứu ngữ cảnh trong đó kệ ngôn ở trên thuộc Kalaha-vivāda Sutta được tìm thấy, nó có vẻ rằng kệ ngôn này đưa ra giải pháp cuối cùng cho vấn đề được đặt ra trong kệ ngôn đầu tiên của kinh đó: ‘Từ nơi nào phát sanh những bất hòa và tranh luận, bi thương và sầu muộn cùng với sự bôn xén; ngạo mạn và kiêu mạn cùng với vu khống; những điều này phát sanh từ nơi nào? Cầu xin ngài hãy cho con biết điều này (Sn. 862). Căn nguyên cơ bản của xung đột bên ngoài và bên trong dần dần phơi bày khi chính kinh này khai mở bằng hình thức một cuộc đàm thoại. Những mối liên kết trong chuỗi nhân duyên này là như sau:

I. Kalaha-vivāda (những bất hòa và tranh luận), parideva-soka (bi thương và sầu muộn), macchaya (bôn xén), mānāti-māna (ngạo mạn và kiêu mạn), pesuṇa (vu khống).

II. Piṇḍā (những điều được xem là thân ái), āsā-ñiṭṭhā (những mong cầu và thỏa mãn).

III. Chanda (dục), vicicchayā (sự đánh giá), kodha (phẫn nộ), mosavajja (sự gian dối), kathamkathā (nghỉ ngơi).

IV. Sātaṃ-asātaṃ (điều hài lòng và không hài lòng), vibhava-bhava (phi hữu và hữu).

V. Phassa (xúc), pariggahā (sự nắm chặt), mamatta (tính tự cao).

VI. Nāma-rūpa (danh và sắc), icchā (khao khát), sukha-dukkha (lạc và khổ). (3)

Mặc dù kệ ngôn đang bàn có ý nghĩa là đưa ra giải pháp cuối cùng cho vấn đề đầu tiên được phát biểu trong đoạn kệ ngôn 862, đặc biệt hơn – nó là đáp án cho vấn đề sau đây trong đoạn kệ ngôn 873: ‘theo tính cách nào đối với người có ‘sắc’ (rūpa) ngưng vận hành (vibhoti), cũng như những ý niệm về lạc và khổ? Hãy cho con biết làm thế nào sắc này ngưng vận hành . ‘Xin cho con biết điều đó’ – đó là sở nguyện của con.

Bây giờ, phát biểu ‘sắc’ ngưng vận hành được trình bày trong đoạn kệ 874 như là một nghịch lý rối rắm. Trong khi nơi đó, người ta không phải ở trong tướng bình thường của mình cũng không phải không có tướng. Người ta không phải vô tướng cũng không phải chấm dứt tướng. Định thức khó hiểu này làm cho chúng ta nhớ lại chủ đề Añña-phalasamādhī được thảo luận trước trong tác phẩm này. Vì anidassana-viññāṇa của vị A la hán không ‘soi sáng’ danh và sắc, khái niệm ‘sắc’ không thể vận hành nữa và với điều này xúc cũng diệt. (4) Làm thế nào anidassana-viññāṇa này dùng làm một nơi trú ẩn hoặc một hòn đảo cho

vị A la hán, giữa dòng dồn dập của các xúc xứ, đã được thảo luận. Chỉ chằm ngôn trong dòng cuối cùng của kệ này (saññānidānā hi papañca-sañkhā – đối với các khái niệm được đặc trưng bởi khuynh hướng bánh trướng có tướng là nguồn gốc của chúng) cần sự đề cập đặc biệt vì nó tiêu biểu cho toàn thể vấn đề.

Trong kệ ngôn kế tiếp, người đối thoại thú nhận rằng những câu hỏi của vị ấy đã được trả lời, nhưng vị ấy tiếp tục muốn giải quyết một vấn đề khác:

Yan taṃ apucchimha akittayī no
aññaṃ taṃ pucchāma tad iṅgha brūhi
Ettāvataggaṃ nu vadanti h’eke
Yakkhassa ⁽⁵⁾ suddhiṃ idha paṇḍitāse
Udāhu aññaṃpi vadanti etto. - Sn. 875.

‘Bất cứ điều gì chúng con đã hỏi ngài, ngài đã giải thích điều đó cho chúng con. Một câu hỏi khác chúng con muốn hỏi ngài; hãy trả lời một cách chắc chắn cho chúng con điều đó. Phải chăng một số người được xem là những bậc hiền trí tuyên bố sự thanh tịnh tối thượng của ngã với riêng điều này, hay là họ phát biểu bất cứ điều gì vượt qua điều này?’

Nơi đây ý định có lẽ để biết chắc tình trạng đặc biệt đó đã được đề cập đến trong kệ ngôn trước là sự thanh tịnh tối thượng của ngã thể hay không. Người đối thoại, mặc dù thừa nhận rằng vấn đề của vị ấy về ‘sự xung đột phổ biến’ bây giờ đã được giải quyết, rõ ràng không được thỏa mãn cho đến khi vị ấy yêu cầu nói lại cho rõ lý thuyết về ngã. ⁽⁶⁾ Trong hai kệ ngôn cuối của kinh này tiếp theo đó, ta thấy rằng quan điểm của vị ấy là sai lầm.

Ettāvataggampi vadanti h’eke
yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse
Tesam puneke samayaṃ vadanti
Anupādisese kusalā vadānā - Sn. 876.

‘Một số người được xem là những bậc thiện trí thức (paṇḍitāse) ở đây gọi chính điều này là sự thanh tịnh tối thượng của ngã thể, lại nữa có một số trong chúng, tự cho là người tinh thông trong sự diệt không có những cơ sở, nói về sự tận diệt.’

Ete ca ñatvā upanissitāti
ñatvā munī nissaye so vimamsī
ñatvā vimutto na vivādameti
Bhavābhavāya na sameti dhīro. - Sn. 877.

‘Biết rằng họ dựa vào những quan điểm tư biện, bậc thánh có trí tinh tế về các quan điểm đó, sau khi đã giải thoát hoàn toàn qua trí, không dự vào tranh luận. Bậc thật sự sáng suốt (dhīro) không tích trữ bất cứ loại hữu nào.’

Trong khi một số ‘bậc trí’ đồng hóa trạng thái nghịch lý được đề cập ở trên như là sự thanh tịnh tối thượng của ngã, tuy nhiên những bậc trí khác nói về điều đó liên quan đến sự đoạn diệt. Cả hai quan điểm này là kết quả của những quan điểm tư biện dựa vào ảo tưởng về cái ngã. Do vậy bậc thánh, biết rõ sự vô nghĩa của chúng, không thừa nhận bất cứ hình thức của hữu nào, vì vị ấy đã thực chứng sự diệt của tất cả hữu - Niết bàn (bhavanirodho nibbānam).

Từ ‘hiền trí’ (paṇḍita) dường như đã được dùng ở đây trong một nghĩa châm biếm, xét theo giọng điệu của đoạn kệ ngôn 876. Hai trường phái của những ‘bậc hiền trí’ mà đang tranh cãi qua hai khía cạnh của cùng tâm lá chắn – cái ngã - ở trong sự xung đột muôn thuở giữa hai sự lựa chọn ‘hiện hữu hoặc không hiện hữu’. Bây giờ, từ hai quan điểm này, cái trước có biểu hiện mạnh nhất của nó trong truyền thống Upaniṣadic. Chúng tôi đã cố gắng cho thấy rằng có những dấu hiệu về sự tương đương giữa thuyết tượng trưng ngữ âm về ba trạng thái đầu tiên của cái ngã trong Māṇḍukya và định nghĩa về papañca trong Phật giáo. Nếu điều này hợp lý, người ta có thể phỏng đoán thêm rằng trong trạng thái thứ tư (Turiya) – không những nó có phần nào tính cách nghịch lý như Aññā-phala, mà còn có sự đề cập đặc biệt đến sự lắng dịu papañca (prapañco-pasama)- chúng ta có một hình thức khác so với lời dạy của Đức Phật về papañca. Thật rõ ràng từ đoạn văn Māṇḍukya rằng từ ‘prapañcopasama’ đã được triển khai để định phẩm chất trạng thái thứ tư vốn là không hai. Do vậy những giả định bản thể luận liên quan đến thực tại của một cái ngã được xác nhận lần nữa ở đây với sự trợ giúp của từ ở trên. Việc này rất có thể là một cố gắng để ghép Phật pháp về vấn đề papañca vào hệ thống Upaniṣadic, đồng thời, duy trì nguyên vẹn cái sườn kiên cố của lý thuyết về ngã. (7) Lập luận này nhắc chúng ta nhớ đến trường phái đầu tiên của những bậc hiền trí được nói đến trong đoạn kệ ngôn 875, đối với kẻ đó Aññaphala samādhi nghịch lý là sự thanh tịnh tối thượng của cái ngã.

Svetāsvatara Upaniṣad (8) dùng từ ‘prapañca’ để biểu lộ thế giới hiện tượng đa dạng, nó quan niệm thế giới như một sự bắt nguồn từ Bậc chủ tể, Đấng sáng tạo.

Sa vṛṣakālākrtibhih paronyo
- yasmāt prapañcaḥ parivartate ‘yam
dharmāvahaṃ pāpanudaṃ bhagesaṃ
- natvātmasthaṃ amṛtaṃ visvadhāma. - VI. 6.

‘Người cao hơn và khác hơn cây thế giới, thời gian và các hình thể,
Từ nơi người vùng rộng lớn này tiếp tục,
Người mang lại lễ phái, người xóa bỏ cái xấu, chúa tể của sự thịnh vượng,
Hãy biết Người như trong tự ngã của mình là đáng bắt từ trên tất cả.

Yastantunābha iva tantubhih pradhānajaiḥ
Svabhāvataḥ deva ekah svamāvṛṇoti sa no dadhā
Brahmāpyayam. - VI 10.

Bậc chủ thể theo tự tính của người, bao phủ chính mình như một con nhện với những sợi tơ được tạo ra từ chất liệu không thấy được, cầu mong Ngài ban cho chúng con sự thể nhập Brahman.

Eko vasī niṣkriyānaṃ bahūnaṃ
ekam bījaṃ bahudhā yah karoti
Tamātmaṣṭhaṃ ye'nupasyanti dhīrās
-tesāṃ sukhaṃ sāsvaṭaṃ netaresāṃ - VI. 12.

‘Bậc điều khiển đa loại không hoạt động
khiến cho một hạt giống thành sai biệt.
Những trí giả nhận ra Người khi trú trong tự ngã –
Họ và không phải ai khác có an lạc trường cửu.’

Nghĩa của sự sai biệt được truyền đạt bởi ‘prapañca’ ở đây có ý nghĩa khoa học luận nhiều hơn. Nó giả định một đấng sáng tạo sinh thành thế giới sai biệt này từ chất liệu không thấy của vị ấy (pradhāna), cũng như con nhện tự bao phủ với những sợi tơ được tạo ra từ chất liệu hữu cơ của riêng nó. Quá trình sáng tạo do vậy được quan niệm như một sự bắt nguồn thật sự từ Bậc chủ thể, là một đấng điều khiển đấng sau thế giới trùng điệp. Một hạt giống vị ấy làm thành sai biệt.

Người ta phải biết rằng quan niệm phiếm thần giáo về prapañca không có gì liên quan với quan niệm trong kinh điển Pāli. Ở đây, như chúng ta đã thấy, sự sai biệt của thế giới không giả định là một Đấng như nguồn khởi phát thật sự. Có chăng, đó là ảo tưởng về cái ngã bao gồm ba bội số năng động, nó kết hợp với các căn môn không toàn hảo để cho chúng ta ấn tượng về một thế giới sai biệt như thực. Toàn bộ hoạt động này được tạo sẵn cho chúng ta qua các khái niệm – do vậy có những từ ‘papañcasankhā’ và ‘papañca- saññā-sankhā’. Tuy nhiên, khi được thấy căn cứ vào trí tuệ, thế giới không phải là đồng nhất (ekatta) cũng không phải là sai biệt (nānatta). Tất cả những khái niệm phân biệt này biến mất với sự đoạn trừ papañca.

* * *

CHÚ THÍCH CHƯƠNG IV:

1. Tr - Swāmi Nikhilānanda.
2. Buddhist Psychology of Perception, p.9, n.19.
3. Chuỗi nhân duyên này được phân ra khá nhiều nhánh. Những mắc xích chính do vậy được gạch dưới.
4. Theo các chú giải (Mahā Niddeśa và Paramatthajotikā), đoạn kệ ngôn 874 chứa đựng lời ám chỉ đối với ‘người trên đường đến các vô sắc giới’ (arūpamaggasamaṅgī -Nid- I. 280). Bằng sự giải thích bốn phủ định trong kệ đó, Niddeśa đã không thừa nhận bất cứ khả năng nào rằng lời ám chỉ đó là sự chứng ngộ các thiên vô sắc (...vibhūtasaññino vuccanti catunnaṃ

arūpasamāpattīnaṃ lābhino; na pi so catunnaṃ arūpasamāpattīnaṃ lābhi’). Khả năng rằng điều này có thể là sự đề cập đến Nirodha Samāpatti (sự chứng ngộ thiền diệt) cũng bị loại trừ trong những bình luận của Niddesa về những từ ‘no pi asaṅṅhi’. Do vậy cách duy nhất ra khỏi ngõ cụt, được thấy nằm trong sự đồng hóa của công thức khó hiểu với trạng thái trung gian mập mờ nào đó của sự ‘hướng tâm về phía’ (cittam abhiniharati abhininnāmeti) thiền chứng vô sắc nào đó. Sự giả định rằng kệ ngôn đó ám chỉ, ít ra là ngấm ngấm, đến thiền chứng vô sắc (arūpa) nào đó, có lẽ là do sự nhấn mạnh sai vào những từ ‘vibhoti rūpaṃ’ (Đôi chiếu. Sn. vv. 1113, 1121). Như chính Niddesa đề cập (p. 227), sự vượt qua sắc trong vô sắc giới chỉ là một trong bốn hình thức vượt qua có thể có. Do vậy, rất có thể rằng sự vượt qua có ý nói trong ngữ cảnh hiện tại là sự vượt qua cơ bản hơn nhiều liên quan với Aññā-phalasamādhi của vị A la hán. Sau đây là vài manh mối nữa để gỡ rối thêm cho chúng cứ về điểm này.

I. Yathā nāmañca rūpañca- asesam uparujjhati
paṭighaṃ rūpasaññā ca- ettha sā chijjate jaṭā. - S.N. I. 13 .

Trong nơi nào danh và sắc; cảm thọ và khái niệm về sắc hoàn toàn bị tận diệt, nơi đó chính là sự rỗi ren bị đoạn trừ.

II. Yassa vitakkā vidhūpitā - ajjhataṃ suvikappitā asesā
taṃ saṅgaṃ aticca arūpasaññi- catuyogātigo na jātiṃ eti. - Ud. 71

‘Nơi người mà các tầm được tạo ra bên trong đã hoàn toàn bị thiêu rụi, sau khi đã vượt qua sự ràng buộc đó, vị ấy là người không tưởng về sắc (theo nguyên văn!, như thường lệ, không ‘tưởng về vô sắc’, tức là ‘a-rūpa-saññi; không phải ‘arūpa-saññi’). Vị ấy đã siêu xuất bốn ách phược và không còn tái sinh nữa.’

5. Một cách khác thường từ ‘yakkha’ được dùng như một thuật ngữ triết học chỉ cái ngã thể’. – P.T.S Dict. ‘Yakkha’ 7.

6. Một tình huống tương tự phát sanh ở Potṭhapāda Sutta (D.N. I.185) khi Potṭhapāda cố gắng hiểu lời giảng của Đức Phật về sự diệt của các tướng liên quan đến một cái ngã. Nỗ lực của ông đã gặp phải sự khước từ ôn hòa từ Đức Phật, nhưng ông được một bình luận sắc bén từ Buddhaghosa trong hình thức của ví dụ con heo.(D.A.)

7. Sarvaṃ hyetadbrahmāyamātmātmā brahma soyamātmā catuspāt.- (Māṇḍ II).

‘Tất cả điều này quả thật là Brahman. Ātman này là Brahman. Ātman này có bốn phần.’

8. Tr. của R.E. Hume.

Các Học Giả Hiện Đại Nói Về Papañca và Papañca-Saññā-Saṅkhā

Hầu như không có bất cứ sự nhất trí ý kiến nào trong số các học giả hiện đại về việc dịch đúng và ý nghĩa chính xác của ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’, khi chúng xuất hiện trong kinh điển Pāli. Do vậy tự điển P. T. S bắt đầu lời bình của nó về ‘papañca’ với một vẻ không chắc chắn:

‘Trong ý nghĩa Pāli của nó, không chắc giống với prapañca Sanskrit (pra + pañca - tỏa ra, nghĩa là ‘sự mở rộng, sự khuếch tán, sự sai biệt’); có vẻ hợp lý hơn như được gợi ý bởi từ nguyên học và ý nghĩa của Lat. ‘Im-ped-iment-um’ (chướng ngại vật), được nối kết với pada, như vậy có lẽ theo nghĩa chính ‘pa-pad-ya,’ tức là cái gì ở trước (tức là làm vướng) chân (như một chướng ngại):

- vật cản, chướng ngại vật, một gánh nặng mà gây ra sự trì hoãn, sự cản trở, sự chậm trễ ...
- ảo tưởng, sự ám ảnh, chướng ngại cho sự tiến bộ tinh thần ...
- sự khuếch tán, sự dồi dào.
- Papañca-saṅkhā – dấu hiệu hoặc tướng của sự ám ảnh.
- Papañca-saññā (saṅkhā) – ý tưởng về sự ám ảnh, điều ám ảnh, ảo tưởng.

Thật là khó khăn để liên hệ ý nghĩa của Skt. ‘Prapañca’ với sự diễn giải được tìm thấy trong các chú giải Pāli, việc ấy đã thúc đẩy những nhà biên soạn từ điển để gợi ý một từ nguyên học mới ‘pa-pad-ya’. Nhưng từ nguyên học được gợi ý này dường như hơi gượng ép. Nếu mục đích của nó chỉ là để cố giải thích những nghĩa được chấp nhận như ‘vật cản, chướng ngại vật, sự trì hoãn hoặc chướng ngại’, thế thì điều đó thậm chí không cần thiết, vì như chúng tôi đã nêu ra đây là những nghĩa thứ yếu của ‘papañca trong lời nói’, nó đảm đương một ý nghĩa chính trong trường hợp của ‘papañca trong hành động’. Chúng tôi đã cho thấy làm thế nào các nhà chú giải, do sự ưa thích đặc biệt của họ đối với từ có ý nghĩa luân lý ‘pamāda’, ‘papañca’ được ứng dụng tương ứng cũng vào phạm vi của hành động. Từ điển giải thích ‘papañca-saññā-saṅkhā’ như là dấu hiệu hoặc tướng của sự ám ảnh. Sự kết nối giữa ‘saṅkhā’ và các khái niệm dường như đã bị bỏ sót.

Trong từ điển Phật học, Đại trưởng lão Nyanātiloka gợi ý những nghĩa sau đây cho ‘papañca’: ‘sự mở rộng, sự khuếch tán, sự trình bày chỉ lý, sự phát triển, sự sai biệt, sự đa dạng (thể giới), sự phân biệt, sự phụ thuộc. Ngài thu hút thêm sự chú ý vào phương thức Madhupiṇḍika về tướng, một phần trong đó ngài trích dẫn và dịch:

‘...yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti, tōi mao muoì dịch câu này như vậy: ‘bất

cứ cái gì vị ấy phân biệt, do nhân duyên đó, những ý tưởng và những xét đoán phân biệt (papañca-saññā-saṅkhā) phát sanh trong vị ấy’.

Ta có thể nói rằng trong việc dịch ‘papañca’ theo nghĩa ‘sự phân biệt’, khuynh hướng bành trướng của các khái niệm đã được gợi ý. Ý nghĩa của ‘papañca-saññā-saṅkhā’ như được đưa ra ở đây cũng gần hơn ý nghĩa mà chúng tôi đã gợi ý, mặc dù động từ ‘samudācaranti’ ở đây được trích dẫn theo nghĩa ‘sự phát sanh’ trong khi đó chúng tôi dịch nó để muốn nói đến ‘sự áp đảo’.

K. E Neumann trong những bản dịch tiếng Đức của ông, dịch ‘papañca’ với Vielheit (tính sai biệt) hoặc Sonderheit (tính đa dạng). Lỗi dịch này có sự bất lợi cho việc kết hợp với định đề luận lý và bản thể học của nó về sự đồng nhất hoặc duy nhất. Nó có thể hòa hợp với tư tưởng Vệ đà nhưng không hòa hợp với Phật giáo nguyên thủy

T. W. và bà Rhys David, trong bản dịch Dīgha Nikāya (Dialogues of the Buddha, II, S.B.B III p.312 fn) gợi ý ‘sự ám ảnh’ như một từ tương đương cho ‘papañca-saññā’. Họ nhấn mạnh những hàm ý luân lý được gán cho từ này bởi Buddhaghosa khi ngài giải thích nó với cụm từ ‘mattapamattā-kārapāpana’. Các dịch giả này thêm bình luận kế tiếp cũng quan tâm đến sự quan trọng của từ đó.

‘Đây là một trong những quan niệm thường lặp lại nhất của tầng thượng Phật giáo, hệ thống của Thánh đạo và là một trong nhiều cách trong đó những giới Phật giáo xưa tranh đấu để cho một ngụ ý luân lý và chính xác hơn đối với quan niệm Ấn về Avijjā. Nó cũng là một trong những từ chuyên môn thường bị hiểu lầm nhất ...’

Bà Rhys Davids dùng từ ‘sự ám ảnh’ trong Psalms of the Early Buddhists của bà (p. 343) như là tương đương cho những gì bà gọi là từ khó, ‘papañca’. Bà khẳng định lỗi dịch của tiến sĩ Neumann trên những cơ sở rằng phản nghĩa của ekatta (đồng nhất) là nānatta (sai biệt) và không phải là papañca. Đây có thể được coi như là ẩn ý hữu ích trong việc tìm kiếm ý nghĩa nguyên sơ của Papañca.

Cô I. B. Horner trích dẫn ‘papañca-saññā-saṅkhā’ trong nghĩa ‘một số ám ảnh và các tưởng’. Tính hợp lý của sự phân hai này về ‘papañca-saññā’ là đáng ngờ. Thật là thú vị để chú ý làm thế nào cô ta đã chọn từ ‘number’ (một số) như nghĩa tương đương cho ‘saṅkhā’, bằng cách xét qua ý nghĩa khác của nó ‘khái niệm’, mà chúng tôi thích hơn.

Ngài Ñāṇamoli có bình luận sau đây về ‘papañca’ trong The path of Purification (p. 578, fn. 17; cũng xem, The Guide, p. 60, fn. 202-3):

‘... Nghĩa trong ấy từ này được dùng trong các kinh là nghĩa đa dạng hóa và được chứng minh rõ ở M. I, 111: ‘Này các hiền giả, do mắt và sắc xử nhân thức phát sanh. Sự phối hợp của ba cái này là xúc. Với xúc làm duyên có thọ. Những gì một người cảm thọ cái đó anh ta tưởng tri. Những gì người đó tưởng

tri thì có suy tính. Những gì người đó suy tính thì có đa dạng hóa (papañceti). Do sự đa dạng hóa của người đó, sự đánh giá về các tướng đa dạng bám sát một người đối với các sắc xứ quá khứ, tương lai và hiện tại' v.v... Loại 'papañca' này được các chú giải giải thích như là 'do ái, mạn và các kiến giải (M.A. I. 25, II. 10, 75 v.v...) và nó có thể được trích dẫn như là hành động đa dạng, sự chọn lựa và sự loại bỏ, sự tán thành và phản đối (M. I. 65) được thực hiện bởi ái v.v... trên vật liệu đơn giản cung cấp bởi tướng và tâm ...'

Ở đây ý nghĩa xác thật của phương thức Madhupiṇḍika được biết đến ở một tầm mức lớn. Yếu tố phân hóa chắc chắn góp phần vào khái niệm bành trướng vốn là papañca. Đối với 'Papañca-saññā-saṅkhā', ngài Nāṇamoli gọi ý thành ngữ 'sự đánh giá về các tướng đa dạng', dùng số nhiều trong ngữ cảnh này và do vậy sẽ là thích hợp hơn để hiểu saṅkhā với ý nghĩa 'những sự ước tính' hoặc 'các khái niệm'.

E. M. Hare, trong khi dịch *Anguttara Nikāya* (Gradual Sayings IV. 155 fn. 4), nhận xét: 'Papañca theo nghĩa đen là sự khuếch tán, ảo tưởng, có lẽ là sự lan truyền điều bí ẩn. Trong ngữ cảnh đặc biệt đó ông chuyển dịch 'papañca' theo nghĩa 'sự khuếch tán' và 'nippapañca' theo nghĩa sự 'đúng đắn' hoặc 'tính chính xác'. Nhưng có lẽ ông dịch phạm vi lời nói hơn là tinh thần. Tuy nhiên, khi dịch *Sutta Nipāta*, Hare thích dùng từ 'chướng ngại' hơn (Woven Cadences of Early Buddhists, pp. 2, 129). Ông đã dịch cụm từ 'Saññānidānā hi papañcasāṅkhā', được tìm thấy trong *Kalahavivāda Sutta*, như sau: 'chướng ngại do ước tính là nguồn của tướng' (p.129). Cụm từ đó đã được giải thích ở đây theo thứ tự ngược, để làm nổi bật những từ 'saññānidānā'. Do vậy, dường như ông phát hiện ý nghĩa của saṅkhā như là 'sự ước tính' hoặc 'khuyh hướng'.

Trong *Studies in the Origins of Buddhism* (pp. 474 fn), G.C.Pande lưu ý đến sự liên quan của 'papañca' với nghĩa tương đương của nó trong các nguồn Sanskrit Phật giáo và Vệ đà. Sau khi xem xét kỹ những tham chiếu như 'sabbam accagamā imaṃ papañcam' (SN. 8) và 'anuvicca papañcānāmarūpaṃ' (Sn.530), ông rút ra kết luận sau đây: 'Papañca' do vậy tương đương với 'nāmarūpa', khi chấm dứt Papañca là đạt đến chứng ngộ tối thượng'.

Chúng ta đã thấy làm thế nào hai tham chiếu ở trên, cũng như nhiều phần khác trong kinh điển Pāli, thích hợp cho sự giải thích tốt hơn khi papañca được cho một nội dung năng động hơn như khái niệm bành trướng hóa. Để đặt ngang hàng papañca với 'nāmarūpa', dựa vào những ngụ ý của nó trong những hệ thống tư tưởng khác, sẽ là khó hiểu một phần quan trọng của triết học Phật giáo nguyên thủy.

E. R. Sarathchandra, trong việc tìm kiếm ý nghĩa nguyên sơ của 'papañca' (*Buddhist Psychology of Perception*, pp. 4 ff), được hướng dẫn đến chừng mực nào đó theo ý nghĩa của từ này trong Vệ đà và ông cũng lý giải 'papañca' liên quan với 'nāmarūpa'. Ông đã cố gắng chứng minh ý nghĩa này bất kể sự trùng lặp mà là kết quả của sự ứng dụng với kệ ngôn bắt đầu với 'anuvicca papañcam nāmarūpaṃ'. Tuy nhiên, ông đã thảo luận khá chi tiết sự liên quan của

‘papañca’ với tiến trình của tướng và tầm quan trọng về triết lý thiết yếu của nó. Sự việc đồng hóa chính mình với tâm thức làm phát sanh papañca-saṅkhā đã được công nhận. Tuy nhiên ông đã chuyển dịch ‘papañca-saṅkhā’ như là ‘sự ám ảnh (saṅkhā) được biết là papañca’. Dường như ông đã áp ụ hình thức ghép nào đó giữa ‘saṅkhā’ (Skt shaṅkhā) và kaṅkhā (Skt. kaṅkshā) - cả hai có nghĩa ‘sự không chắc chắn hoặc ‘sự nghi ngờ’ - khi vị ấy ngẫu nhiên dùng ‘saṅkhā’ để muốn nói đến ‘sự ám ảnh’.

Đây chỉ là một số lượng nhỏ trong nhiều cách giải thích được đề xuất bởi các học giả hiện đại. Chúng tôi không có ý định cũng không có khả năng thấu suốt trong mối liên hệ này. Tuy nhiên mẫu điển hình của những quan điểm mâu thuẫn này sẽ đủ để chứng minh rằng có một bức màn không chắc chắn trên ý nghĩa của ‘papañca’ và ‘papañca-saññā-saṅkhā’. Do vậy hy vọng rằng cố gắng của chúng tôi sẽ khích lệ một sự nghiên cứu sâu sắc và bao quát về chủ đề này hơn là những gì chúng tôi có thể trình bày qua những trang sách này.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01a](#) | [01b](#) | [01c](#) | [02](#)

[[Trở về trang Thư Mục](#)]

last updated: 21-10-2005