



Giải Thoát Bằng Năm Tập Hợp

The Five Aggregates:
Understanding Theravāda Psychology and Soteriology

Giáo sư Mathieu Boisvert
Như Nhiên dịch

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

Chương 3

Vedanākkhandha

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

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

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

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

Sự đoạn diệt Vedanā

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trạng thái Saññavedayitanirodha

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trạng thái Vedanākkhaya

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

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

Đoạn kinh tương tự được tìm thấy trong Saṃyuttanikāya:

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

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

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

Vedanā là ngã rẽ hai

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

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

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

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

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

Vedanā thiện và bất thiện

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

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

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

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

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

-----*

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

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

[3] M. i, 293.

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

[5] M. i. 302.

[6] S. v. 210.

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

[8] S. v. 210-11.

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

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

[10] AbhS. vi, 14.

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

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

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

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

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

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

[17] Disesā nibbānadhātu (It. 38).

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

[19] Đọc M. i, 67.

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

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

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

[23] M. i, 167.

[24] M. i, 174-75.

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

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

[27] M. i, 175.

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

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

[30] VsmA. 902.

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

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

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

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

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

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

[61] Vsm. 705.

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

[63] Vsm. 507.

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

[65] Vsm. 705ff.

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

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

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

[69] VsmA. 833.

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

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

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

[73] S. iv, 230.

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

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

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

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

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

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

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

[81] M. iii, 218-20.

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

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

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

[85] M. iii, 217ff.

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

[87] A. i, 26.

[88] Vsm. 442.

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

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

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

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

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

-ooOoo-

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

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 23-04-2004