

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 araṅgasaṅghaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. Tassa araṅgasaṅghāya 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 araṅga saṅghaṃ paṭicca ekattanti. So: ‘Suṅghamidaṃ saṅghāgātaṃ gāmasaṅghāyāti pajānāti; suṅghamidaṃ saṅghāgataṃ manussasaṅghāyāti pajānāti. Atthi cevidaṃ asuṅghataṃ yadidaṃ araṅgasaṅghaṃ 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 (nevasāṅghānāsaṅghāyatanasaṅghā), 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 tồi 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 paramatthasuññam (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 nguy 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 người 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 thế 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 Aggivacchagotta 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 viññāyena...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, taṇhā 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 đáng 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 bĩ 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,
Nhu 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
Vì 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 appatikutṭhā 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 sarvadr̥stīnām - proktā nihsaraṇaṃ jīnaih,
yeṣāṃ tu sūnyatādr̥stis- 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 idaṃceva cakkhuppavattaṃ
pariyādiyati aññaṅca cakkhuppavattaṃ na uppajjati: idaṃceva
sotapavattaṃ ...pe...
ghānapavattaṃ...jivhāpavattaṃ...kāyapavattaṃ...manopavattaṃ
pariyādiyati aññaṅca manopavattaṃ na uppajjati. Imaṃ
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 lặng, 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