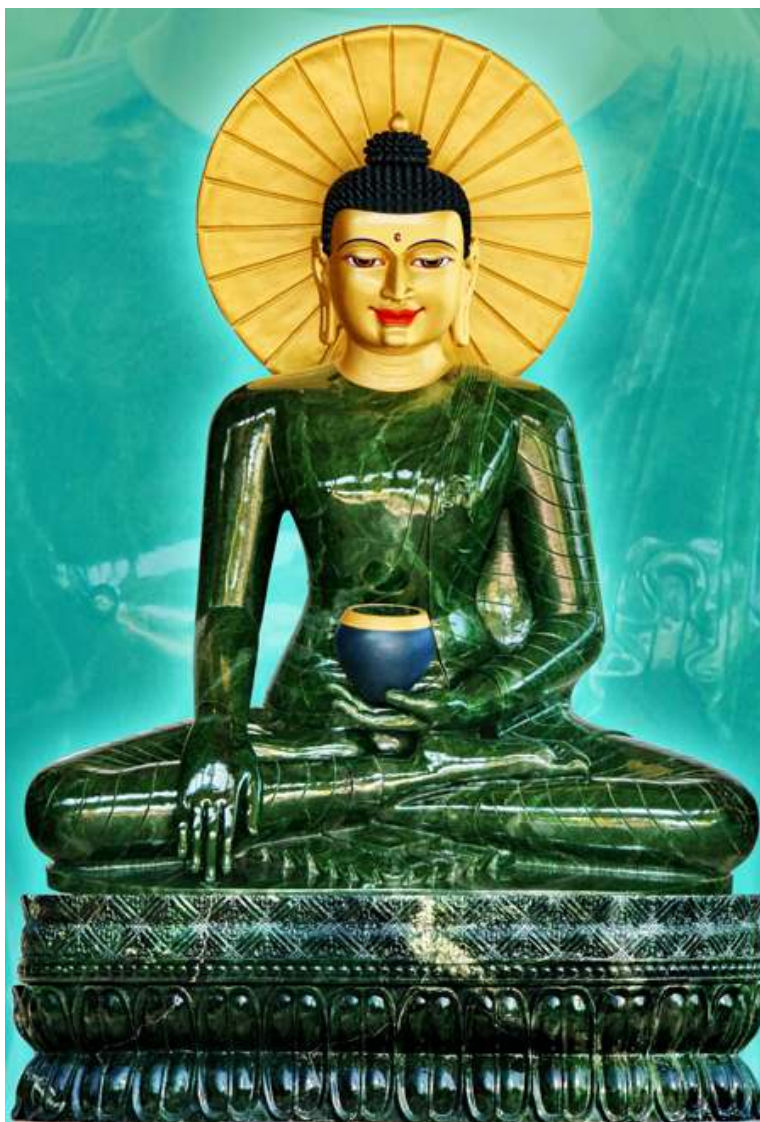




TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

**SỐ 28-29, VOL. III
FALL 2011**

www.chuaphatgiaovietnam.com

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

1 BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM	
<i>THÍCH NHƯ MINH</i>	5
2 TÌM HIỂU THÀNH THẬT LUẬN	
<i>THÍCH NHUẬN THỊNH</i>	27
3 Ý NGHĨA CỦA THẦN CHÚ OM MANI PADME HUM	
<i>ZOPA RINPOCHE</i>	80
4 LÝ THUYẾT NHÂN QUẢ TRONG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO VÀ TRONG HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM CỦA KANT	
<i>THÁI KIM LAN</i>	94
5 NGƯỜI CƯ SĨ GƯƠNG MẪU	
<i>THÍCH ĐỨC TRÍ</i>	130
6 CƠ CẤU BIỆN CHỨNG LONG THỌ QUA TRUNG QUÁN LUẬN	
<i>TÂM TỊNH</i>	137
7 KHÁI NIỆM VỀ NGHIỆP TRONG PHẬT GIÁO	
<i>HOANG PHONG</i>	164
8 A DI ĐÀ PHẬT HAY A MI ĐÀ PHẬT?	
<i>NGUYỄN CUNG THÔNG</i>	226
9 TỪ KHÔNG LƯỢNG TỬ ĐẾN CHÂN NHƯ PHẬT HỌC	
<i>ĐẶNG CÔNG HẠNH</i>	242
10 MỘT ĐỜI SỐNG TỐT ĐẸP – PHẬT GIÁO MỘT SỰ THỰC TẬP	
<i>DR. EDEL MAEX</i>	255

BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM:

SỨC MẠNH CỦA TÌNH THƯƠNG VÔ HẠN

THÍCH NHƯ MINH

Avalokitesvara (अवलोकितेश्वर) là tên của Bồ Tát Quán Thế Âm gọi theo tiếng Phạn (Sanskrit) có nghĩa là “Vị Chủ Tể Quán Sát” hay “Quán Tự Tại”, vị Bồ Tát trong Phật giáo Đại Thừa có phẩm tính Từ Bi vô lượng. Ở Việt Nam, Ngài có danh hiệu là Bồ Tát Quán Âm hay Quán Thế Âm; Trung Hoa là Guanyin (觀音) hay Guanshiyin (觀世音); Nhật Bản là Kannon (觀音), hay Kan'on, hay Kanzeon (觀世音); Triều Tiên là Gwan-eum hay Gwanse-eum; Thái Lan là Kuan Eim hay Phra Mae Kuan Eim; Hong Kong là Kwun Yum hay Kun Yum; Nam Dương Kwan Im or Dewi Kwan Im; Tây Tạng là Chenrezig. Avalokitesvara cũng có danh hiệu là Padmapani có nghĩa Liên Hoa Thủ hay Người có bàn tay cầm hoa sen.

Bồ Tát Quán Thế Âm là một vị cổ Phật hiệu là Chánh Pháp Minh Như Lai trong thời quá khứ cách nay vô lượng kiếp, vì hạnh nguyện cứu độ chúng sanh nên Ngài thị hiện Bồ Tát có hình tướng nữ nhân uy nghi rực rỡ.(1) Bằng đôi mắt từ bi quán sát thế gian để lắng nghe tiếng cầu xin cứu khổ của chúng sanh mà đến cứu độ.

Saddharma *Puṇḍarīka* *Sūtra*
(सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र)(2) là bản kinh Phạn văn. *Tát*
đàm phân đà lợi kinh và *Chánh pháp hoa* là
tên 2 bản Hán dịch ngài Trúc Pháp Hộ phiên

âm và dịch ra chữ Hán vào năm 286 triều đại Tây Tấn.(3) Bản dịch sớm nhất được biết là *Pháp hoa tam muội* 6 quyển nay đã thất truyền đã được ngài Chi Cương Lương Tiếp dịch vào thời Ngô tại Giao châu. Ngày nay, 5 trong số 6 bản Hán dịch xưa còn lại, thì bản kinh *Diệu pháp liên hoa* của Ngài Cưu Ma La Thập thời Diêu Tần dịch vào năm 404 thường được chọn để dịch lại một số tiếng nước khác. Nội dung kinh *Diệu pháp liên hoa* có 7 quyển 28 phẩm. Phẩm Phổ môn (samantamukhaparivartaḥ) nói về hạnh nguyện và uy lực của Bồ Tát Quán Thế Âm.

Chỉ cần "xưng danh Quán Thế Âm Bồ Tát với tất cả trọn vẹn tâm hồn hợp nhứt (nhứt tâm xưng danh Quán Thế Âm Bồ Tát) thì mình sẽ tức thì được đẩy thẳng vào trung tâm điểm của sức mạnh huyền bí của tình thương toàn diện, sự gọi tên (xưng danh) là một cái gì huyền bí nhứt trong thể tính con người (....) Huống chi ở đây là sự gọi tên một cái gì là Suối Nguồn Vô Tận của tất cả Tình Thương Tình Yêu của cả tam thiên đại thiên thế giới. Chỉ cần gọi tên Quán Thế Âm là đánh thức dậy tất cả cơn Bùng Vỡ vô hạn của tinh tú Từ Lực và Bi Lực huyền diệu khả dĩ phá vỡ tất cả mọi tai nạn, mọi nghịch cảnh, mọi mâu thuẫn, mọi tranh chấp, mọi đau khổ phiền lụy và tất cả mọi sự sợ hãi thể xác và tinh thần của con người trên mặt đất."(4) Vì Bồ Tát Quán Thế Âm thường ban cho chúng sanh sự không sợ hãi nên Ngài được gọi là Kẻ Ban Cho Sự Không Sợ Hãi hay Thí Vô Úy Giả (Abhayamdada). Do vậy, nhiều nước Phật giáo theo truyền thống Đại Thừa ở Viễn Đông

và Trung Á tôn thờ kính ngưỡng Ngài như là
Một Đại Sĩ có nhiều ứng thân và Từ Bi vô
lượng và dùng mắt từ nhìn ngó chúng sanh:
Từ thị chúng sanh:(5)

Đoạn kinh Phạm ngữ của phẩm thứ 24 là
samantamukhaparivartaḥ Đức Phật nói về uy
lực của Avalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvo:

“Sacetkulaputra ayaṁ trisāhasramahāsāhasro
lokadhāturdhūrtairamitraiścauraiśca
śāstrapāṇibhiḥ paripūrṇo bhavet,
tasmimścaikaḥ sārthavāho mahāntaṁ sārthaṁ
ratnādhyamanardhyaṁ grhītvā gacchet| te
gacchantastāṁscaurān dhūrtān śatrūṁśca
śāstrahastān paśyeyuḥ| drṣtvā ca
punarbhītāstrastā aśaraṇamātmānaṁ
saṁjānīyuḥ| sa ca sārthavāhastam
sārthamevaṁ brūyāt-mā bhaiṣṭa kulaputrāḥ,
mā bhaiṣṭa, abhayaṁdadamavalokiteśvaraṁ
bodhisattvaṁ mahāsattvamekasvareṇa sarve
samākrandadhvam| tato
yūyamasmāccaurabhayādāmitrabhayāt
kṣiprameva parimokṣyadhve| atha khalu
sarva eva sa sārthaḥ ekasvareṇa
avalokiteśvaramākrandet-namo namastasmai
abhayaṁdadāyāvalokiteśvarāya
bodhisattvāya mahāsattvāyeti||
sahanāmagraṇenaiva sa sārthaḥ
sarvabhayebhyaḥ parimukto bhavet| īdṛśaḥ
kulaputra avalokiteśvarasya bodhisattvasya
mahāsattvasya prabhāvaḥ|| (6)

Dịch: “Này Thiện nam tử, giả như trong cõi
tam thiên đại thiên thế giới có đầy đầy kẻ ác,
kẻ thù, giặc cướp tay cầm gươm đao, lại có

người trưởng đoàn thương nhân cùng đám tùy tùng đang đi trên đường bằng cỗ xe lớn sang trọng chất nhiều châu báu gặp kẻ ác, kẻ thù, giặc cướp tay cầm gươm đao đó; sau khi gặp chúng thì đám tùy tùng khởi lên ý tưởng lo âu, kinh hãi, sợ sệt. Bấy giờ, người trưởng đoàn thương nhân nói với đám tùy tùng đang hoảng hốt rằng: “Chớ kinh sợ, chớ sợ hãi, hỡi những người con trai của giòng họ cao quý, chớ than khóc các người hãy đồng thanh niệm Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát, Đấng Ban Phát Sự Không Sợ Hãi (abhayaṃdadam) sẽ cho các người sự không sợ hãi, giải thoát và xa lìa kẻ thù, giặc cướp kia. Rồi lúc bấy giờ tất cả đám tùy tùng đồng thanh niệm danh hiệu Quán Thế Âm: Nam mô Đấng Ban Cho Sự An Toàn Sự Không Sợ Hãi Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát. Chính nhờ thần lực của danh hiệu đó mà đám tùy tùng đã được giải thoát khỏi sự sợ hãi. Nay Thiện nam tử, Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát có phẩm chất oai thần như vậy.”

Trong nguyên bản Phạn văn của *Saddharmapuṇḍarīkasūtram* thì Bồ Tát Quán Thế Âm có 16 sắc thân để thuyết pháp giáo hóa chúng sanh trong nhiều thế giới: thân Phật (Buddharūpa), thân Bồ Tát (Bodhisattvarūpa), thân Duyên Giác (Pratyekabuddharūpa), thân Thanh Văn (śrāvakarūpa), thân Phạm Thiên (brahmarūpa), thân Đế Thích (sakrarūpa), thân Khẩn Na La (gandharvarūpa), thân Dạ Xoa (yakṣarūpa), thân Tự Tại Thiên (īśvararūpa), thân Đại Tự Tại Thiên (maheśvararūpa), thân Chuyển Luân Vương

(cakravartirājarūpa), thân quý (piśācarūpa), thân Đa Văn Thiên Vương (vaiśravaṇarūpa), thân Đại Tướng Quân (senāpatirūpa), thân Bà La Môn (brāhmaṇarūpa), thân Kim Cang Thủ (vajrapāṇirūpa).

“Atha khalvakṣayamatirbodhisattvo
mahāsattvo bhagavantametadavocat-katham
bhagavan avalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvo'syām sahāyām lokadhātau
pravicarati? katham sattvānām dharmaṁ
deśayati? kīdṛśāścāvalokiteśvarasya
bodhisattvasya
mahāsattvasyopāyakaśalyaviṣayaḥ?
evamukte bhagavānakṣayamatim
bodhisattvaṁ mahāsattvametadavocat-santi
kulaputra lokadhātavaḥ yeṣvavalokiteśvaro
bodhisattvo mahāsattvo buddharūpeṇa
sattvānām dharmaṁ deśayati| santi
lokadhātavaḥ, yeṣvavalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvo bodhisattvarūpeṇa sattvānām
dharmaṁ deśayati| keṣāmcit
pratyekabuddharūpeṇa avalokiteśvaro
bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānām dharmaṁ
deśayati| keṣāmcicchṛāvakarūpeṇa
avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ
sattvānām dharmaṁ deśayati| keṣāmcid
brahmarūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvaḥ sattvānām dharmaṁ deśayati|
keṣāmcicchakrarūpeṇāvalokiteśvaro
bodhisattvo mahāsattvaḥ dharmaṁ deśayati||
keṣāmcid gandharvarūpeṇāvalokiteśvaro
bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānām dharmaṁ
deśayati| keṣāmcid
gandharvarūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvaḥ sattvānām dharmaṁ deśayati|
yakṣavaineyānām sattvānām yakṣarūpeṇa
dharmaṁ deśayati| īśvaravaineyānām

sattvānāmīśvararūpeṇa,
 maheśvaravaineeyānām sattvānām
 maheśvararūpeṇa dharmam deśayati|
 cakravartirājavaineeyānām sattvānām
 cakravartirājarūpeṇa dharmam deśayati|
 piśācavaineeyānām sattvānām piśācarūpeṇa
 dharmam deśayati| vaiśravaṇavaineeyānām
 sattvānām vaiśravaṇarūpeṇa dharmam
 deśayati| senāpativaineeyānām sattvānām
 senāpatirūpeṇa dharmam deśayati|
 brāhmaṇavaineeyānām sattvānām
 brāhmaṇarūpeṇa dharmam deśayati|
 vajrapāṇivaineeyānām sattvānām
 vajrapāṇirūpeṇa dharmam deśayati|
 evamacintyaguṇasamanvāgataḥ kulaputra
 avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ|
 tasmāttarhi kulaputra avalokiteśvaram
 bodhisattvam mahāsattvam pūjayadhvam|
 eṣa kulaputra avalokiteśvaro bodhisattvo
 mahāsattvo bhītānām sattvānāmabhayaṁ
 dadāti| anena kāraṇena abhayaṁdada iti
 saṁjñāyate iha sahāyām lokadhātau|| (7)

Dịch: Lúc Bấy giờ ngài Vô Tận Ý Bồ Tát Ma
 Ha Tát bạch với Đức Thế Tôn: Bạch Thế Tôn,
 bằng cách nào Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha
 Tát đi khắp thế giới trong cõi Ta bà? Bằng
 cách nào thuyết giảng cho chúng sanh? Bồ
 Tát Quán Thế Âm dùng phương tiện thiện xảo
 nào? Khi nghe thưa hỏi như vậy Đức Thế Tôn
 nói với Vô Tận Ý Bồ Tát Ma Ha Tát: Nay Thiện
 nam tử, có những cõi nước Quán Thế Âm Bồ
 Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Phật để giảng
 Pháp cho chúng sanh; có những cõi nước
 Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát phải dùng
 thân Bồ Tát để giảng Pháp cho chúng sanh;
 có những chúng sanh mà Quán Thế Âm Tát
 Ma Ha Tát phải dùng thân Duyên Giác chỉ bày

Pháp; có những chúng sanh mà Quán Thế Âm Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Thanh Văn để chỉ bày Pháp; có những chúng sanh mà Quán Thế Âm Tát Ma Ha Tát dùng thân Phạm Thiên để chỉ bày Pháp; có những chúng sanh mà Quán Thế Âm Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Đế Thích để chỉ bày Pháp; có những chúng sanh mà Quán Thế Âm Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Khẩn Na La để chỉ bày Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Dạ Xoa thì Quán Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát dùng thân Dạ Xoa để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Tự Tại Thiên thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Tự Tại Thiên để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Đại Tự Tại Thiên thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Đại Tự Tại Thiên để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Chuyển Luân Vương thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Chuyển Luân Vương để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Quỷ (Piśāca) thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân quỷ để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Đa Văn Thiên Vương (Vaiśravaṇa) thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Đa Văn Thiên Vương để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Đại Tướng Quân (Senāpati) thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Đại Tướng Quân để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Bà La Môn thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha Tát phải dùng thân Bà La Môn để thuyết Pháp; đối với những chúng sanh cần giáo hóa của Kim Cang Thủ thì Quán Thế Âm Bồ Tát Tát Ma Ha

Theo *Diệu pháp liên hoa kinh* bản dịch Hán tạng của ngài Cư Ma La Thập thì Bồ Tát Quán Thế Âm có 33 ứng thân để thuyết Pháp cứu độ chúng sanh: Phật, Duyên Giác, Thanh Văn, Phạm Vương, Đế Thích, Tự Tại Thiên, Đại Tự Tại Thiên, Thiên Đại Tướng Quân, Tỳ Sa Môn, Tiểu Vương, Trưởng Giả, Cư Sĩ, Tể Quan, Bà La Môn, Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, Ưu Bà Tắc, Ưu Bà Di, Phụ Nữ Của Trưởng Giả, Cư Sĩ, Tể Quan, Bà La Môn, Đồng Nam, Đồng Nữ, Rồng, Dạ Xoa, Càn Thát Bà, A tu La, Ca Lô La, Khẩn Na la, Ma Hầu La Già, Nhân và Phi Nhân, Thần Chấp Kim Cang.

12

者，即現宰官身而為說法；應以婆羅門身得度者，
即現婆羅門身而為說法；應以比丘、比丘尼、優婆塞、
優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優
婆夷身而為說法；應以長者、居士、宰官、婆羅門婦
女身得度者，即現婦女身而為說；應以童男、童女身
得度者，即現童男、童女身而為說法；應以天、龍、
夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺
羅伽、人非人等身得度者，
即皆現之而為說法；應以執金剛身得度者，
即現執金剛身而為說法。(8)

“Đức Thế Tôn dạy bồ tát Vô Tận Ý, thiện nam
tử, người ở thế giới nào nên hóa độ bằng
thân hình Phật đà thì Quan âm đại sĩ biến thể
thân hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên
hóa độ bằng thân hình Duyên giác thì đại sĩ
biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp, người
nào nên hóa độ bằng thân hình Thanh văn thì
đại sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp.
Người nào nên hóa độ bằng thân hình Phạm
vương thì đại sĩ biến thể thân hình ấy mà
thuyết pháp, người nào nên hóa độ bằng
thân hình Đế Thích thì đại sĩ biến thể thân
hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên hóa
độ bằng thân hình Tự tại thì đại sĩ biến thể
thân hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên
hóa độ bằng thân hình Đại tự tại, thì đại sĩ
biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp, người
nào nên hóa độ bằng thân hình Thiên đại
tướng quân thì đại sĩ biến thể thân hình ấy
mà thuyết pháp, người nào nên hóa độ bằng
thân hình Tỳ sa môn thì đại sĩ biến thể thân
hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên hóa
độ bằng thân hình quốc chúa thì đại sĩ biến
thể thân hình ấy mà thuyết pháp, người nào
nên hóa độ bằng thân hình trưởng giả thì đại
sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp,
người nào nên hóa độ bằng thân hình cư sĩ

thì đại sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên hóa độ bằng thân hình tể quan thì đại sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp, người nào nên hóa độ bằng thân hình bà la môn thì đại sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp. Những người nên hóa độ bằng những thân hình tỷ kheo và tỷ kheo ni, ưu bà tắc và ưu bà di, thì đại sĩ biến thể những thân hình ấy mà thuyết pháp. Những người nên hóa độ bằng những thân hình phụ nữ của trưởng giả, cư sĩ, thì đại sĩ biến thể những thân hình phụ nữ ấy mà thuyết pháp. Những người nên hóa độ bằng những thân hình đồng nam và đồng nữ, thì đại sĩ biến thể những thân hình ấy mà thuyết pháp. Những ai nên hóa độ bằng những thân hình tám bộ thì đại sĩ biến thể những thân hình ấy mà thuyết pháp. Ai nên hóa độ bằng thân hình thần Chấp kim cương thì đại sĩ biến thể thân hình ấy mà thuyết pháp.” (9)

Trong kinh *Lăng nghiêm*, Bồ Tát Quán Thế Âm hiện ra 32 ứng thân: Phật, Độc Giác, Duyên Giác, Phạm Vương, Đế Thích, Tự Tại Thiên, Đại Tự Tại Thiên, Thái Tử Con Của Tứ Thiên Vương, Vua, Trưởng Giả, Cư Sĩ, Tể Quan, Bà La Môn, Tỷ Kheo, Tỷ Kheo Ni, Ưu Bà Tắc, Ưu Bà Di, Phụ Nữ Của Trưởng Giả, Cư Sĩ, Tể Quan, Bà La Môn, Nữ Chúa, Đồng Nam, Đồng Nữ, Trời, Rồng, Dạ Xoa, Càn Thát Bà, A tu La, Khẩn Na la, Ma Hầu La Già, Nhân và Phi Nhân, Thần Chấp Kim Cang.

“Bạch Thế-tôn, do tôi cúng-dường đức Quán-âm Như-lai, nhờ Ngài truyền-thụ cho tôi Như-huyễn Văn-huân Văn-tu Kim-cương-tam-muội, được cùng chư Phật đồng một từ-lực,

nên làm cho thân tôi thành-tự 32 ứng-thân vào các cõi-nước.

Bạch Thế-tôn, nếu các vị Bồ-tát vào Tam-ma-đề, tiến-tu pháp vô-lậu, thẳng-giải hiện đã viên-mãn, tôi hiện ra thân Phật, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được giải-thoát.

Nếu các hàng hữu-học tu phép Diệu-minh vắng-lặng, chỗ thẳng-diệu đã viên-mãn. Tôi ở trước người kia, hiện ra thân Độc-giác, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được giải-thoát.

Nếu các hàng hữu-học đoạn 12 Nhân-duyên; do các nhân-duyên đã đoạn mà phát ra thẳng-tính và thẳng-tính đó hiện đã viên-mãn, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Duyên-giác, vì họ mà thuyết-pháp khiến cho được giải-thoát.

Nếu các hàng hữu-học được phép-không của Tứ-đế, tu đạo-đế vào diệt-đế, thẳng-tính hiện viên-mãn, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Thanh-văn, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được giải-thoát.

Nếu chúng-sinh muốn tâm được tỏ-ngộ, không phạm vào cảnh ngũ-dục và muốn cho thân được thanh-tịnh, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Phạm-vương, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được giải-thoát.

Nếu các chúng-sinh muốn làm Thiên-chúa, thống-lĩnh chư thiên, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Đế-thích, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn thân được tự-tại, đi khắp mười phương, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Tự-tại-thiên, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn thân được tự-tại, bay đi trên hư-không, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Đại-tự-tại-thiên, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn thống-lĩnh quỷ-thần, cứu-giúp cõi-nước, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Thiên-đại-tướng-quân, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn sinh nơi thiên-cung, sai khiến quỷ-thần, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Thái-tử, con của Tứ-thiên-vương, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn làm vua cõi người, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Vua, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn làm chủ gia-đình danh-tiếng, thế-gian kính-nhường, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Trưởng-giả vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh thích đàm-luận những lời hay, giữ mình trong-sạch, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Cư-sĩ, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh muốn trị cõi-nước, chia-đoán các bang, các ấp, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Tể-quan, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Nếu các chúng-sinh thích các số-thuật, tự-mình nhiếp-tâm giữ thân, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Bà-la-môn, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người con trai muốn học phép xuất-gia, giữ các giới-luật, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Tỷ-khưu, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người con gái muốn học phép xuất-gia, giữ các cấm-giới, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Tỷ-khưu-ni, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người con trai thích giữ ngũ-giới, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Ưu-bà-tắc, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người con gái tự giữ ngũ-giới, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Ưu-bà-di, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người con gái lập-thân trong nội-chính, để tu-sửa nhà nước, tôi ở trước người kia, hiện ra thân Nữ-chúa hay thân Quốc-phu-nhân, mệnh-phụ, đại-gia, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có chúng-sinh không phá nam-căn, tôi ở trước người kia, hiện ra thân đồng-nam, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có người xử-nữ, thích thân xử-nữ, không cầu sự xâm-bạo, tôi ở trước người kia, hiện ra thân đồng-nữ, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có chư-thiên muốn ra khỏi loài trời, tôi hiện ra thân chư-thiên, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có các con rồng muốn ra khỏi loài rồng, tôi hiện ra thân rồng, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có dực-xoa muốn thoát khỏi loài mình, tôi ở trước họ, hiện ra thân dực-xoa, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có càn-thát-bà muốn thoát khỏi loài mình, tôi ở trước họ, hiện ra thân càn-thát-bà, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có a-tu-la, muốn thoát khỏi loài mình, tôi ở trước họ, hiện ra thân a-tu-la, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có khẩn-na-la muốn thoát khỏi loài mình, tôi ở trước họ, hiện ra thân khẩn-na-la, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có ma-hô-la-già muốn thoát khỏi loài mình; tôi ở trước họ, hiện ra thân ma-hô-la-già, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có chúng-sinh thích làm người, tu cho được thân người, tôi hiện ra thân người, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tựu.

Nếu có loài phi-nhân, hoặc có hình, hoặc không hình, hoặc có tướng, hoặc không tướng, muốn thoát khỏi loài mình, tôi ở trước

họ, hiện ra thân như họ, vì họ mà thuyết-pháp, khiến cho được thành-tự.

Ấy gọi là 32 ứng-thân diệu-tịnh, vào các cõi-nước. Những thân ấy đều do vô-tác-diệu-lực của Văn-huân Văn-tu Tam-muội, mà tự-tại thành tự." (10)

Bồ Tát Quán Thế Âm vì lòng thương đối với chúng sanh vô lượng mà ban bố 14 thứ không sợ hãi:

"Bạch Thế-tôn, do tôi lại dùng vô-tác-diệu-lực của Văn-huân Văn-tu Kim-cương-tam-muội ấy, cùng với tất-cả lực-đạo chúng-sinh trong mười phương ba đời, đồng một lòng bi-nguỡng, nên khiến các chúng-sinh, nơi thân-tâm tôi, được 14 thứ công-đức vô-úy:

Một, là do tôi không tự quán cái tiếng, mà quán cái tâm năng-quán, nên khiến cho chúng-sinh khổ-não thập phương kia, quán cái âm-thanh, thì liền được giải-thoát.

Hai, là tri-kiến đã xoay trở lại, khiến cho các chúng-sinh, dầu vào đồng lửa, lửa không thể đốt được.

Ba, là quán cái nghe đã xoay trở lại, khiến cho các chúng-sinh bị nước lớn cuốn đi, mà không chết-đuối.

Bốn, là diệt hết vọng-tưởng, tâm không sát-hại, khiến các chúng-sinh vào những nước quý, quý không thể hại được.

Năm, là huân-tập và thành-tự được tính-nghe, cả sáu căn đều tiêu về bản-tính, đồng như cái nghe, cái tiếng, có thể khiến cho

chúng-sinh, lúc đương bị hại, dao gậy từng đoạn, khiến cho các binh-khí chạm vào thân người như cắt dòng nước, như thổi ánh-sáng, bản-tính không hề lay-động.

Sáu, là huân-tập tính-nghe sáng-suốt thấu khắp pháp-giới, thì các tính tối-tầm không thể toàn được, có thể khiến cho chúng-sinh, tuy các loài được-xoa, la-sát, cư-bàn-trà, tỳ-xá-già, phú-dan-na, vân vân ... ở gần một bên, con mắt chúng vẫn không thể thấy được.

Bảy, là các tiếng đều viên-tiêu, thấy-nghe đã xoay vào tự-tính, rời các trần-cảnh hư-vọng, có thể khiến cho các chúng-sinh, những thứ cùm, dây, gông, xiềng không thể dính vào mình được.

Tám, là diệt tướng âm-thanh, viên-thông tính-nghe, phát-sinh từ-lực cùng khắp, có thể khiến cho chúng-sinh đi qua đường hiểm, giặc không cướp được.

Chín, là huân-tập phát ra tính-nghe, rời các trần-tướng, sắc-dục không lôi-kéo được, có thể khiến cho tất-cả chúng-sinh đa-dâm, xa rời lòng tham-dục.

Mười, là thuần một thật-tướng của âm-thanh, không còn gì là tiền-trần, căn và cảnh điều viên-dung, không có năng, sở đối-đãi, có thể khiến cho tất-cả chúng-sinh nóng-giận, rời-bỏ lòng thù-ghét.

Mười một, là tiêu-diệt trần-tướng, xoay về tính bản-minh, thì pháp-giới, thân, tâm đều như ngọc lưu-ly, sáng-suốt không ngăn-ngại,

có thể khiến cho những kẻ ngu-ngốc u-mê, xa-rời hẳn sự si-mê tối-tăm.

Mười hai, là viên-dung các hình-tượng, xoay tính-nghe trở về đạo-trường bất-động, hòa vào thế-gian mà không hủy-hoại thế-giới, cúng-dường được chư Phật Như-lai như số vi-trần, cùng khắp mười phương, ở bên mỗi mỗi đức Phật, làm vị Pháp-vương-tử, có thể khiến cho trong pháp-giới, những chúng-sinh không con, cầu có con trai, sinh ra đứa con trai có phúc-đức trí-tuệ.

Mười ba, là sáu căn viên-thông, soi-sáng không hai, trùm khắp thập phương thế-giới, thành-lập đại-viên-kính Không-như-lai-tạng, vâng-linh pháp-môn bí-mật của thập-phương vi-trần Như-lai, không có thiếu-sót, có thể khiến cho trong pháp-giới, những chúng-sinh không con, cầu có con gái, sinh ra người con gái có tướng-tốt, đoan-chính, phúc-đức, dịu-dàng, được mọi người yêu-kính.

Mười bốn, là trong tam-thiên đại-thiên thế-giới này, có trăm ức mặt trời, mặt trăng, các Pháp-vương-tử hiện ở trong thế-gian, số-lượng có đến 62 số cát sông Hằng, đều tu Phật-pháp, nêu gương-mẫu, giáo-hóa chúng-sinh, tùy-thuận chúng-sinh, phương-tiện trí-tuệ của mỗi mỗi vị không đồng nhau. Do tôi được tính viên-thông, phát ra diệu-tính của nhĩ-căn, cho đến thân-tâm nhiệm-mầu bao trùm khắp pháp-giới, nên có thể khiến cho chúng-sinh chấp-trì danh-hiệu của tôi, so với những người chấp-trì danh-hiệu của tất-cả các vị Pháp-vương-tử số-lượng bằng 62 số cát sông Hằng kia, phúc-đức hai bên thật bằng bậc, không sai khác.

Bạch Thế-tôn, một danh-hiệu của tôi cùng với rất nhiều danh-hiệu kia không khác, là do tôi tu-tập được tính viên-thông chân-thật. Ấy gọi là 14 sức thí-vô-úy, đem phúc khắp cho chúng-sinh.”(11)

Bồ Tát Quán Thế Âm đã đặc được 4 vô tác diệu đức không thể nghĩ bàn có thể hiện ra ra nhiều hình tướng và tuyên thuyết vô số thần chú mật ngôn.

"Bạch Thế-tôn, do tôi đã được Đạo tu-chứng viên-thông vô-thượng đó, nên lại khéo được 4 vô-tác-diệu-đức không nghĩ-bàn:

Một, là do tôi chứng được tính-nghe chí-diệu, nơi tâm-tính không còn có tướng năng-văn, các sự thấy, nghe, hay, biết không còn cách-biệt và đều thành một bảo-giác viên-dung thanh-tịnh, nên tôi có thể hiện ra rất nhiều hình-dung nhiệm-mầu, nói ra vô-số thần-chú bí-mật. Trong đó, hoặc hiện ra một đầu, 3 đầu, 5 đầu, 7 đầu, 9 đầu, 11 đầu, như thế cho đến 108 đầu, 1000 đầu, 10000 đầu, 84000 cái đầu, đầy-đủ các tướng; hoặc hiện ra hai tay, 4 tay, 6 tay, 12 tay, 14, 16, 18, 20, 24, như thế cho đến 108 tay, 1000 tay, 10000 tay, 84000 cái tay bắt-ăn; hoặc hiện ra hai mắt, 3 mắt, 4 mắt, 9 mắt, như thế cho đến 108 mắt, 1000 mắt, 10000 mắt, 84000 con mắt báu thanh-tịnh; hoặc khi thì từ, hoặc khi thì oai, hoặc khi thì định, hoặc khi thì tuệ, cứu-giúp chúng-sinh được rất tự-tại.

Hai, là do cái nghe, cái nghĩ của tôi, thoát ra ngoài sáu trần như cái tiếng qua bức tường,

không thể bị ngăn-ngại, cho nên diệu-dụng của tôi có thể hiện mỗi mỗi hình, tụng mỗi mỗi chú, hình đó, chú đó đều có thể đem sức vô-úy mà bố-thí cho các chúng-sinh; vì thế, cõi nước thập phương như vi-trần đều gọi tôi là vị Thí-vô-úy.

Ba, là tôi tu-tập, phát ra căn-tính bản-diệu viên-thông thanh-tịnh, nên đi qua thế-giới nào, đều khiến cho chúng-sinh xả-thân, xả đồ trân-bảo, cầu tôi thương-xót.

Bốn, là do tôi được tâm Phật, chúng đến chỗ rốt-ráo, nên có thể đem các thứ quý-báu cúng-dường thập phương Như-lai, cả đến chúng-sinh lục-đạo trong pháp-giới, ai cầu vợ thì được vợ, cầu con thì được con, cầu Tam-muội thì được Tam-muội, cầu sống lâu thì được sống lâu, như thế, cho đến cầu Đại-niết-bàn thì được Đại-niết-bàn.”(12)

Bồ Tát Quán Thế Âm có uy thần như vậy, nên ngài Văn Thù Sư Lợi Pháp Vương Tử tán thán bằng bài kệ:

"Rời cái khổ và được giải-thoát,
Hay thay cho ngài Quán-thế-âm;
Trong kiếp số như cát sông Hằng,
Vào cõi Phật như số vi-trần,
Được sức tự-tại rất to-lớn,
Bố-thí vô-úy cho chúng-sinh.
Ngài Quán-thế-âm, tiếng nhiệm-mầu,
Tiếng trong-sạch và tiếng hải-trào,
Cứu đời, mọi việc được yên-lành,
Xuất-thế-gian, được quả thường-trụ.”(13)

Kinh *Đại thừa trang nghiêm bảo vương* (Karandavyuhah) nói Bồ Tát Quán Thế Âm có

nhiều phẩm tính như “biện tài”, “thần lực cứu khổ”, “ánh đèn cho người trong đêm tối mù lòa”, “mái che cho những ai bị cái nóng mặt trời thiêu đốt”. Ngài là “Cha và Mẹ đối với kẻ bất hạnh”, “người chỉ con đường dẫn đến Niết Bàn cho ai đang rơi vào địa ngục”. Ngài như là một “Đại Y Vương”. (14)

Xưng tán và cúng dường Bồ Tát Quán Thế Âm bằng nhiều cách thức. Một cách cúng dường là tạc tượng Ngài trên gỗ, ngọc đá, kim loại hoặc điêu khắc trên tường vách hang động, hoặc họa vẽ hình trên chất liệu vải và giấy. Hình tượng Bồ Tát là thân nữ đoan nghiêm đứng yên trên sóng cả, một tay nâng tịnh bình, một tay cầm nhánh liễu biếc rưới nước cam lồ chữa lành cơn khổ bệnh của chúng sanh. Và dưới đây là những vần tụng ca về hạnh nguyện độ sinh của Đức Bồ Tát Quán Thế Âm với sắc thân trang nghiêm trong ánh hào rực sáng với Tình Thương Vô Hạn để kết cho bài viết này:(15)

“Lòng Từ Bi của Bồ Tát Quán Thế Âm thì vô lượng không thể nghĩ bàn. Ân đức cứu độ chúng sanh của Ngài không thể dùng ngôn từ để nói hết được. Thân Ngài phủ bằng ánh sáng trắng chói lòa rực rỡ. Tay trái nâng bình cam lồ màu trắng, tay phải cầm nhánh dương liễu thiêng liêng.

Chân đứng trên đóa sen hồng ngát hương trong đại dương mệnh mông. Đôi mày thanh tú chiếu luồng sáng đẹp như trăng lưỡi liềm mùa thu. Giọt nước cam lồ trong tịnh bình ngài rưới xuống trần gian cứu khổ chúng sanh qua vô lượng mùa thu.

Ngàn trái tim với ngàn lời khẩn nguyện cất lên liền cảm ứng với bi nguyện vô biên của Ngài: Chúng sanh trong cõi luân hồi ai giống thuyền trong biển khổ đau, Ngài sẽ đưa đến bờ an ổn Giác ngộ rốt ráo.”

CHÚ THÍCH:

- (1) Theo kinh *Thiên thủ thiên nhãn Đại Bi Tâm Đà La Ni* thì Ngài đã thành Phật hiệu là Chánh Pháp Minh Như Lai từ đời quá khứ cách nay vô lượng kiếp. Vì nguyện lực Đại bi làm lợi ích cho chúng sanh nên Ngài hiện thân Bồ Tát. Cho nên, Bồ Tát Quan Âm còn gọi là Phật Quan Âm.
- (2) *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*: 24
samantamukhaparivartaḥ. Darbhanga:1960;
Vaidya, P. L. ed.
- (3) *Tátđàm phân đà lý kinh*. ĐTK 9, 197 và
Chánh pháp hoa. ĐTK 9, 63
- (4) Phạm Công Thiện, *Sự chuyển động toàn diện của tâm thức trong tư tưởng Phật giáo*.
CA:Viện triết học Việt nam và triết học thế giới, 1994; trg. 35.
- (5) Bồ Tát Quán Thế Âm và chư Phật nhìn thế gian bằng 5 loại mắt: nhục nhãn, thiên nhãn, tuệ nhãn, Pháp nhãn, Phật nhãn. Trong trường phái Madhyamika “tuệ nhãn” là quán sát tánh Không, mà trong nghĩa cổ xưa nhất là tánh Không của ngã và những gì thuộc ngã. Xem Alex Wayman, *Buddhist Insight*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990; trg. 159.
- (6) *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*: 24
samantamukhaparivartaḥ. Darbhanga:1960;
Vaidya, P. L. ed.
- (7) *Ibid*.
- (8) Phẩm Phổ môn 25 của kinh *Diệu pháp liên hoa*, 7 quyển, do Cửu Ma La Thập dịch năm

404, thời Diêu Tần, ĐTK 9, trang 1, ký hiệu 262.

- (9) *Pháp hoa kinh*, Phẩm Phổ môn: Trí Quang dịch.
- (10) *Kinh Lăng nghiêm*: Tâm Minh Lê Đình Thám dịch. q. 6.
- (11) 14 năng lực Vô úy phát sinh diệu dụng khi nào chúng sanh thành tâm niệm danh hiệu của Ngài như trong Phẩm Phổ Môn của kinh *Diệu pháp liên hoa* nói đến: Chúng sinh trong 10 phương bị khổ não bức hại mà một lòng niệm danh hiệu Ngài, liền được giải thoát; Chúng sinh gặp lửa dữ, lửa không thể thiêu đốt; Chúng sinh bị nước cuốn trôi, nước không thể nhận chìm; Chúng sinh vào xứ ác quỷ, ác quỷ không thể làm hại; Chúng sinh gặp đao trượng, đao trượng liền gãy đoạn; Chúng sinh gặp ác quỷ, ác thần, thì chúng không trông thấy; Chúng sinh bị gông cùm, xiềng xích, thì gông cùm xiềng xích gãy rời; Chúng sinh khi vào đường nguy hiểm, giặc cướp không thể cướp đoạt; Chúng sinh tham dục, liền khỏi tham dục; Chúng sinh nóng giận, liền hết nóng giận; Chúng sinh si ám, liền hết si ám; Chúng sinh cầu con trai, liền được con trai; Chúng sinh cầu con gái, liền được con gái; Chúng sinh niệm danh hiệu Quan Âm thì được lợi ích bằng niệm tất cả các danh hiệu khác.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) *Karandavyuhasutram.* Darbhanga: 1960; Vaidya, P. L.
- (15) Cổ thi Tây tạng khuyết danh.

TÌM HIỂU THÀNH THẬT LUẬN

THÍCH NHUẬN THỊNH

A. DẪN NHẬP

Đức Phật Thích ca Mâu ni, ngay khi còn thị hiện là Thái tử Tất đạt đa đã vì cảm thấu nỗi thống khổ miên trường của kiếp nhân sinh mà xuất gia. Sau khi thành đạo, Ngài đi khắp nơi trong cõi Ấn độ mà thuyết kinh giảng pháp, khai hóa cho những tâm hồn còn hoang dại mông muội trong những cơn đam mê lạc thú trần gian. Chúng sanh, ngay như tên gọi ấy cũng đã hiển hiện sự đáng thương dưới lòng từ bi vô biên tế của Ngài. Vì thế, mọi lời Ngài nói ra đều hướng đến mục tiêu duy nhất là đưa chúng sanh thoát ra khỏi vòng kiềm hãm của vô minh và tham ái – nguyên nhân dẫn đến đau khổ. Tám mươi năm của một kiếp người quả là dài nhưng thật ngắn để cho một người như Ngài có thể độ tận hết tất cả chúng sanh, nhưng những lời Ngài để lại cũng đủ để phục vụ cho mục tiêu siêu trần thoát tục của loài người.

Tuy vậy, sau khi đức Phật nhập diệt, có thể là do xu hướng phát triển của thời đại về những khám phá mới của tri thức loài người về nhân sinh và vũ trụ, Phật giáo, trước những xu hướng ấy, phải làm thế nào để giải thích những khám phá mới? Đồng thời, Bà la môn giáo – một tôn giáo xa xưa của Ấn độ, sau mấy mươi năm bị đe dọa

nghiêm trọng về phương diện giáo lý bởi những triết thuyết chứng ngộ của đức Phật đã dẫn khôi phục và phát triển. Bên cạnh đó, có nhiều giáo phái khác cũng phát triển với nhiều triết thuyết khác nhau. Nhưng bản thân nội bộ Phật giáo lại có những điểm bất đồng nội tại về quan điểm lý giải những lời dạy uyên nguyên của đức Phật. Từ đó, sự bất đồng về giáo lý cộng với những nguy cơ từ những giáo lý bên ngoài đã dẫn đến sự phân chia giáo đoàn, phân chia bộ phái như là điều tất yếu mang tính thời đại.

Mỗi bộ phái, theo quan điểm lý giải của mình về giáo lý đức Phật đã làm ra những bộ luận và cát cứ những địa phương nhất định để phát triển bộ phái của mình. Nhưng sự bất đồng thể hiện qua các chủ thuyết bộ phái đã dẫn đến những cuộc tranh luận gay gắt, hệ quả là dần dà đi quá xa những giáo lý nguyên thủy của Phật mà thay vào đó là quan điểm của cá nhân; đồng thời, dường như tất cả đều bị cuốn theo những trào lưu phân tích, chia chẻ các pháp hơn là tìm cách giải quyết những nỗi đau khổ hiện tại của kiếp nhân sinh. Tình trạng này đã bắt đầu từ ngay sau khi Phật nhập diệt, và cao trào là vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên với sự ra đời của những bộ luận thư A-tỳ-đàm, kéo dài đến nhiều thế kỷ sau.

Trước hoàn cảnh ấy, Harivarma, một môn đồ trong phái Kinh lượng bộ đã giương cao ngọn cờ kêu gọi các bộ phái nên trở về với giáo lý và mục đích nguyên thủy của đức Phật thông qua bộ Thành thật luận. Luận này khi được truyền qua Trung Hoa qua bản dịch của Ngài La-thập đã tạo nên một cao trào nghiên cứu

sâu rộng trong giới Phật học bấy giờ với khoảng 12 bản số giải khác nhau và một tông phái đã được lập tại đây mang tên bộ luận này. Tuy nhiên, đến đời Tùy (581-618), Ngài Cát Tạng, một người thuộc Hoa Nghiêm tông đã liệt bộ luận này vào hạng Tiểu thừa. Từ đó, việc nghiên cứu về luận này đã thoái trào và dần đi đến suy kiệt với sự ẩn một của Thành thật tông.

Điểm đặc sắc của luận này là trình bày về cách quán “không”, không chỉ quán “nhân không”, “pháp không” mà còn đến “không không” nên nếu xếp nó vào Tiểu thừa thì cần phải nghiêm túc xem xét lại. Như vậy, toàn bộ nội dung của luận này nói về điều gì? Nó ra đời vì mục đích gì? Nó có giá trị gì trong tiến trình phát triển Phật giáo? Đó cũng chính là mục đích để người viết thực hiện thiên tiểu luận này.

Toàn bộ bài viết được thực hiện dựa vào bản Sanskrit và Hán dịch, đồng thời sử dụng phương pháp đối chiếu so sánh để làm sáng tỏ những vấn đề cốt lõi mà luận đề cập và người viết chỉ tập trung phân tích với trọng tâm là tụ đầu tiên của luận này.

A. NỘI DUNG

1. Tổng quan về Thành thật luận
2.
 1. Vị trí Thành thật luận trong hệ thống triết học Phật giáo

Sau khi đức Phật nhập Niết-bàn, các lời dạy của Ngài đã được kết tập lại với hình thức trùng tụng và giữ gìn bằng trí nhớ siêu việt

của các bậc Trưởng lão kỳ túc. Tuy nhiên, sự thâm nhập của các thể hệ đệ tử Phật là không đồng nhau nên đã xảy ra những quan điểm sai biệt về các vấn đề mà không thể giải quyết một cách triệt để. Từ đó, việc chia rẽ thành những bộ phái khác nhau là điều tất yếu xảy ra.

Theo sử liệu của Thượng tọa bộ hoặc Dị bộ tôn luân luận và Phật giáo sử của Taranātha thuộc Bắc phương thì đã hình thành khoảng 18 đến 20 bộ phái Phật giáo khác nhau, trong đó, *Thành thật luận thuộc về Kinh lượng bộ (Sautrāntika)*.¹

Kinh lượng bộ, tất cả các tư liệu đều thống nhất xem đây là một học phái sinh ra từ Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda). Các tư liệu Tây bắc cho rằng đây là học phái xuất hiện cuối cùng trong số các học phái cổ xưa, vào thế kỷ thứ 4 sau Phật diệt độ. Theo Paramārtha, người của học phái này truyền dạy rằng năm uẩn đều chuyển trú từ hiện hữu này đến hiện hữu khác, do đó, học phái này thừa nhận thẩm quyền của Kinh tạng nên cũng được gọi là “người tôn nhận Kinh” (Sautrāntika; Hán dịch: Kinh lượng bộ).² Kinh lượng bộ cho rằng có một thức tinh vi hơn thức thông thường, từ đó đời sống con người sinh ra và chính thức đó sẽ tái sinh. So sánh với Độc Tử bộ (Vatsīputrīya) – là bộ phái cho rằng có một tự ngã thật sự, sống kiếp này qua kiếp khác – thì Kinh lượng bộ cho rằng, chỉ có thức là luân chuyển trong vòng sinh tử và với cái chết thì bốn uẩn còn lại (ngũ uẩn, sa. pañcaskandha) chìm lắng trong thức đó. Quan điểm về sự tồn tại của thức này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc hình

thành Duy thức tông (Vijñānavādin, Yogācāra). Kinh lượng bộ còn cho rằng, mỗi một hiện tượng thật sự chỉ hiện hữu trong một khoảnh khắc cực nhỏ – được gọi là Sát-na (Kṣaṇa) – và mỗi quá trình chỉ là tiếp nối những khoảnh khắc đó, mỗi quá trình thông qua thời gian chỉ là ảo ảnh. Kinh lượng bộ xem Niết-bàn (Nirvāṇa) là sản phẩm của sự phủ nhận của tư duy, là sự tịch diệt.

♦

1.

1. Tác giả

Tác giả của bộ luận này là Ha-lê Bạt-ma (訶梨跋摩; Harivarman; dịch nghĩa là Sư Tử Khái, Sư Tử Giáp), vị Tổ của Thành thật tông. Sư sinh trong một gia đình Bà-la-môn ở Trung Ấn, sau Phật diệt độ khoảng 900 năm,³ trước học ngoại đạo, sau gia nhập Tăng-già tu tập theo giáo lí của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda). Quan niệm của Sư lại không tương ứng với học thuyết của Hữu bộ nên sau một thời gian ngắn, Sư rời bộ này và bắt đầu nghiên cứu kinh điển và thông cả Tam tạng. Sau Sư đến Hoa Thị thành (Pāṭaliputra) chung học Đại thừa kinh điển với những nhà sư thuộc Đại chúng bộ (Mahāsāṃghika). Trong thời gian này, Sư viết Thành thật luận (成實論; Satya-siddhiśāstra), phát triển tư tưởng tính Không (Śūnyatā). Thành thật luận được Cưu-ma-la-thập dịch sang Hán văn và sau này trở thành bài luận cơ bản của Thành thật tông.⁴

♦

1.

1. Khái quát về Thành thật luận

Thành thật luận,⁵ có 16 quyển, 202 phẩm. Luận này viện dẫn hơn cả trăm tư tưởng và luận thư khác nhau, tác giả đã dùng sự hiểu biết của mình để thẩm thấu các bản kinh, đồng thời cũng bác lại những tư tưởng của một số bộ phái, loại bỏ những kiến giải sai lầm của các Luận sư, đồng thời giải rõ ý Phật nên luận này có tên là Thành thật luận - Satyasiddhisāstra. Thành thật luận là dùng những giáo lý có căn cứ để chứng minh hoặc làm sáng tỏ giáo nghĩa chân thật của Phật.

Luận này bàn đến những trào lưu tư tưởng triết học Phật giáo đương thời nhằm kiến lập nên tư tưởng lý luận theo phương pháp mới hay nói khác hơn là cái nhìn mới về giáo lý của đức Thế tôn để lại. Điểm biện chứng của luận này là “các pháp không có tự thể”, tất cả các pháp đều Không nghĩa (Śūnyatārtha), có thể nói là đã chịu ảnh hưởng của Long Thọ (Nāgārjuna) và Thánh Thiên (Āryadeva) rất lớn.

Có người cho rằng tác giả luận này là người của Kinh lượng bộ vì đã sử dụng những bản kinh làm y cứ của bộ này, nhưng xét kỹ ra, trong luận còn dẫn cả những kinh của các bộ phái khác cũng rất nhiều. Do đó, có thể nói là tác giả đã tự mình lập nên một tông thú mới, và cũng có thể nói nó là cây cầu bắc từ Tiểu thừa (Hināyāna) sang Đại thừa (Mahāyāna), đây là một bộ luận trung gian của hai hệ tư tưởng này vậy.

Bộ luận này được kết cấu theo thứ tự của pháp Tứ đế (Caturāryasatya) hay nói rõ hơn là dùng Tứ đế làm chủ thể để luận. Do vậy, Satya, có nghĩa là sự thật, chân thật, thành

thật, nói lời chân thật, ước định, phát thệ nguyện, tuyên thệ; siddhi, nghĩa là thành tựu, đạt thành, được thành lập, chứng minh đúng, cũng có nghĩa là Diệt đế (duḥkha-nirodhāryasatya).

Tứ đế là chân nghĩa của toàn bộ hệ thống giáo pháp của Phật, nó cũng là trọng tâm nghiên cứu của các bộ phái và Đại thừa. Tuy nhiên, mỗi học phái lại giải thích nội dung Tứ đế lại khác nhau, nên tác giả luận này dựa vào chân nghĩa từ bốn bộ A-hàm (Āgama) để bàn về Tứ đế.

Bố cục của luận này chia là 5 phần chính, gọi là 5 tụ (五聚-pañcaskandha):⁶

- Phát tụ (發聚-prasthānaskandha): cũng gọi là phần Tự, có 35 phẩm. Trước hết là tán lễ công đức của Tam bảo, thứ đến là nói lý do làm luận ra luận này và tổng luận về chân nghĩa của Tứ đế, đồng thời cũng nêu ra 10 thuyết trọng yếu khác như hữu tướng, vô tướng... Sau cùng là phê bình, bác bỏ những dị thuyết ấy và thành lập tông nghĩa của Luận chủ.
- Khổ đế tụ (苦諦聚-duḥkhasatyaskandha): có 59 phẩm, nói về cái khổ của ngũ uẩn và giải thích tường tận về sắc, thọ, tưởng, hành, thức và tứ đại sở tạo sắc.⁷
- Tập đế tụ (集諦聚-samudayasatyaskandha): có 46 phẩm, giải thích căn kẽ về nguyên nhân của khổ, về nghiệp và phiền não...
- Diệt đế (滅諦-nirodhasatyaskandha): có 14 phẩm, đã thể hiện kiến giải đặc sắc của luận này. Đó là diệt hết ba tâm là tâm giả

danh, tâm pháp và tâm không, tức là đạt đến cảnh giới Niết-bàn (nirvāṇa).

- ✦ Đạo đế (道諦-mārgasatyaskandha): có 48 phẩm, nói đến phương pháp diệt khổ để chứng Niết-bàn, đó là thiền định (dhyāna) và trí tuệ (prajñā) đạt đến chân trí không – vô ngã, là trí tuệ có được sau khi diệt hết phiền não, đây cũng chính là pháp môn tu thực tiễn “không – vô ngã”.

Trong thời đại của Luận chủ (sau Phật diệt độ 900 năm), tức là vào khoảng thế kỉ thứ 3, sau ngài Long Thọ khoảng 1-2 thế kỉ và trước ngài Thế Thân khoảng 1-2 thế kỉ, cũng là thời kì mà các bộ phái hình thành rất nhiều, vấn đề tranh luận chủ yếu giữa các bộ phái có thể nói tóm gọn là ngũ uẩn, tam thế (có thực hữu hay không), tứ đế... Sự tranh luận này dẫn đến hệ lụy là đi quá xa giáo thuyết nguyên ủy của đức Phật nên toàn bộ nội dung luận này là phê bình sự sa đà ấy để trở về với tính chân thật của giáo lý chân truyền từ kim khẩu của Thế tôn và hướng đến phương pháp tu tập đúng đắn, nhằm đạt mục tiêu giác ngộ và giải thoát – mục đích tối hậu của người tu Phật.

Luận này được ngài La thập dịch sang Hán văn và đã được các Luận sư Trung hoa sơ giải hoặc có đề cập đến, điển hình là ngài Huệ Viễn, Cát tạng...

- ✦
 1. Phân tích nội dung Thành thật luận
 1. Phát tụ (發聚-prasthānaskandha)
 - 1.

1.

1. Tán thán Tam bảo

Đây là phần thông lệ của bất kì bộ luận nào, nhưng luận này đã dành đến 11 phẩm để tán thán Tam bảo. Đặc biệt, ngoài phần nêu những phẩm đức siêu việt của Phật, tầm quan trọng của Pháp, sự cao quý của Tăng, luận này đã giải đáp hầu như tất cả những câu hỏi quan trọng nghi ngờ về tính thù thắng của Tam bảo.

Phật bảo vì có năm phẩm cụ túc, xứng đáng để người trời cung kính.⁸ Năm phẩm cụ túc bao gồm giới phẩm cụ túc (śīla-skandhasampanna), định phẩm cụ túc (samādhiskandha-sampanna), huệ phẩm cụ túc (prajñāskandhasampanna), giải thoát phẩm cụ túc (vimukti-skandhasampanna) và giải thoát tri kiến cụ túc (vimuktijñāna-darśanasampanna). Phật còn có thập lực⁹, tứ vô sở úy¹⁰, thập hiệu¹¹ và tam bất hộ¹²...

Một câu hỏi quan trọng liên quan đến đức Phật là, phải chăng Phật không phải là bậc nhất thiết trí? Có câu hỏi này vì trong một số kinh có chép lại lời Phật rằng khi có một người ở một địa phương nào mới đến thì Phật hỏi rằng ông từ đâu đến..., hoặc giả, khi khuyến khích vị Tỳ-kheo tu tập thì Ngài nói người đến với pháp ta thì được lợi lớn hoặc là những đoạn Ngài mắng ông Đề-bà-đạt-đa... Do đó, chúng sanh nghi rằng Phật không phải là bậc nhất thiết trí.¹³

Theo Luận chủ, tất cả những lời của Phật đã dẫn ở trên đều là do đức Phật tùy thuận

thế tục đế mà nói, không phải đó là chân đế.¹⁴ Do đó, Phật là bậc nhất thiết trí.

Ở đây, chúng ta thiết nghĩ, đức Phật sở dĩ hỏi người ta từ đâu đến cũng là vì thông tri cho đại chúng biết để khỏi sanh tâm tìm hiểu nghi ngại về xuất xứ của người lạ đến chỗ Phật và việc Ngài nói với Đề-bà-đạt-đa cũng chỉ là nhằm răn nhắc chúng đệ tử về mục đích chính của người tu hành thôi. Ngay cả người thế tục có học thức và đạo đức cũng không buông ra những lời khiếm nhã như thế, huống gì là bậc Đạo sư như Phật?

1.

1.

1. Nguyên nhân tạo luận

Luận chủ đã trình bày rõ nguyên nhân tạo ra luận này, đó là giải thích lời Phật, làm lợi lạc cho chúng sanh.¹⁵ Bởi lẽ, trong thời đại của Luận chủ, các bộ phái Phật giáo tranh luận sôi nổi về nhiều vấn đề, đẩy hình thái Phật giáo từ chỗ hướng đến mục tiêu giải thoát lại cuốn theo lối lý luận tư biện, phân tích, chia chẻ các pháp. Ngoài ra, Bà la môn giáo cũng đang dần phục hồi và những bộ Upaniṣad, Vedānta ra đời. Những bộ này có những tư tưởng với những hình trạng tựa như Phật giáo, gây tâm trạng hoang mang và đặt Phật giáo trong hoàn cảnh nguy hiểm là nội bộ Phật giáo thì chỉ lo tranh biện mà xem nhẹ vấn đề hướng dẫn quần chúng tu học, bên ngoài thì trào lưu tư tưởng mới của Bà la môn đang dần lớn mạnh. Vì thế, sự ra đời của bộ luận này là nhu cầu cấp thiết mang tính thời đại vậy.

Trọng tâm của Câu xá luận là bàn về nghĩa “nhân không”, còn luận Thành thật thì nói các pháp đều không, nó giải thích những chân nghĩa trong kinh điển mà đức Phật Thích ca đã tuyên thuyết nên gọi là Thành thật.

✦

“Hiếu Phật-Pháp đệ nhất,
Nói ra được quả vui.
Muốn chánh pháp bền lâu,
Chẳng phải vì danh tiếng,
Học nhiều luận khác nhau,
Hiếu được ý bậc trí
Muốn tạo Thật-luận này,
Duy Nhất Thiết Trí biết.
Tỳ kheo luận về Pháp,
Việc này Phật cho phép.
Nên tôi muốn luận đúng,
Thật nghĩa trong Tam-tạng,
Cho nên làm luận này”¹⁶

Thật nghĩa ở đây chính là Tứ đế vậy. Như phẩm Sắc tướng nói:

“Hỏi: trước đây Ngài nói rằng sẽ làm Thành thật luận, thì nay xin cho biết cái gì là thật?
Đáp: thật là Tứ đế, bao gồm khổ, nguyên nhân của khổ, khổ diệt và con đường diệt khổ; năm thọ ấm là khổ, nghiệp và phiền não là nguyên nhân của khổ, khổ tận gọi là khổ diệt và bát chánh đạo là con đường diệt khổ. Vì chứng minh những ý nghĩa đó nên viết luận này”.¹⁷

1.

1.

1. Tổng luận về Pháp

1. Nhị đế

◆

- Thế giới môn và Đệ nhất nghĩa môn (lokamukhaṃ paramārtha-mukhaṃ)

Tổng luận về pháp là nói tóm lược về hai quan niệm của Phật pháp về tất cả các pháp, đó là thế giới môn và đệ nhất nghĩa môn. Luận nói:

Có nhị môn là Thế giới môn và Đệ nhất nghĩa môn. Trên phương diện Thế giới môn thì nói có ngã. Như kinh nói: Ta thường tự phòng hộ, làm thiện thì tự được thiện, làm ác thì tự chiêu ác. Lại nữa, kinh nói rằng tâm thức là thường hằng. Lại nói: Tinh cần tu tập, sau khi chết được sanh cõi lành. Lại nói: người nào tạo nghiệp, người đó nhận quả. Lại nói: chúng sanh nọ sanh đến nơi nọ... Trên phương diện Đệ nhất nghĩa môn thì nói rằng tất cả là tánh không. Như kinh nói: trong năm ấm này không có ngã và ngã sở, tâm như gió thổi lửa, từng niệm sanh rồi diệt. Tuy có nghiệp và quả báo của nghiệp, nhưng người tạo nghiệp và người thọ nghiệp không thể nắm bắt được. Như Phật dùng việc năm ấm tương tục nên nói có luân hồi.¹⁸

Trong thế giới môn thì có ngã (ātman). Bởi lẽ, ngôn ngữ không thể nào diễn tả được một thực tại, nhưng nếu không dùng ngôn ngữ thì không thể làm sao mà biểu đạt vấn đề được. Hơn nữa, ngôn ngữ có quy ước nên khi dùng nó làm phương tiện thì nó là công cụ để tư duy và thông tri cho kẻ khác. Nhưng từ “ngã” trong Phật giáo dùng như một đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất để phân

biệt trong các mối quan hệ xã hội chứ nó không phải phiếm chỉ một đối tượng cố định, thường hằng bất biến tồn tại như một chủ thể trong mỗi chúng sanh như quan niệm của ngoại đạo.

Chân đế là chỉ cho nghĩa lý chân thật bất biến; tục đế chỉ những pháp tùy theo thể tục mà nói có sanh diệt..., tức là chỉ cho những nguyên lý mà thế gian cho là thật. Đệ nhất nghĩa đế tức là chân lý cứu cánh thù thắng, là tên gọi đối lập với thể tục đế.

♦

- Thế tục môn và Hiền thánh môn (vyavahāramukhamāryamukham):

Thế tục môn, nghĩa là thuận theo thế tục mà nói rằng mặt trăng lặn nhưng mặt trăng không lặn, như bà Ma-dà-la gọi con dâu là mẹ nhưng kỳ thật chẳng phải mẹ. Trong kinh nói lưỡi có thể biết được vị vì có thiết thức, chỉ mình cái lưỡi thì không thể biết vị... Hiền thánh môn, như kinh nói, vì nhân duyên nên có thức, nhãn căn... như là biển (vì biển là nơi để sóng sanh ra, nhãn căn là nơi để sanh ra nhãn thức). Lại như kinh nói: Chỉ có ẩm, giới và nhập các duyên hòa hợp, chứ không có tác giả và thọ giả". Lại nói tất cả khổ. Như trong kinh nói: Người đời nói vui, Thánh-nhân nói khổ; trái lại Thánh-nhân nói khổ, người đời nói vui.¹⁹

Nhị môn – là phạm trù cố hữu của thế giới hiện thật (bản chất và hiện tượng), Phật giáo không bác bỏ hiện tượng mà chỉ nêu bật tính chất không thật hữu của nó. Do đó, khi xét đến các pháp, hai phạm trù này luôn

phải được đồng thời xét đến, phủ định một trong hai thì dễ dàng bị rơi vào cố chấp biên kiến. Luận này được tạo ra trên lập trường quan điểm là xét cả hai phạm trù, về bản chất cũng như giá trị của các mặt đối lập nhưng không thể tách rời ấy.

Ngoài ra, nhị môn (dvimukham) là những cặp phạm trù đối lập nhau, chẳng hạn thông và tắc (utsargo'pavāda iti dvividham sāstramukham); quyết định và bất quyết định (viniś-citamaviniścitam)...

1.

1.

1.

1. Nhị không

Luận này căn cứ trên đệ nhất nghĩa môn nên nói có nhị không là nhân không và pháp không, từ đó lập phép quán không và vô ngã. Như phẩm Thánh hành (ārya-vihāra) nói: "có hai cách hành là không hành và vô ngã hành, trong năm ấm không thấy chúng sanh gọi là không hành. Thấy năm uẩn cũng là không nên gọi là vô ngã hành".²⁰ Trong phẩm Diệt pháp tâm cũng nói: "lại nữa, có hai phép quán, không quán và vô ngã quán. Không quán là không thấy có chúng sanh giả danh, như một người thấy bình không có nước nên gọi là (bình) không, cũng vậy, thấy trong năm ấm không có gì gọi là người nên gọi là không, nếu không thấy một pháp nào cố hữu nên gọi là vô ngã".²¹

1.

1.

1.

1. Các luận điểm khác

Các vấn đề mà các bộ phái Phật giáo thường tranh luận là, quá khứ và vị lai là hữu hay vô? Tất cả pháp là hữu hay vô? Thân trung ấm là hữu hay vô? Tứ đế là pháp đặc theo thứ tự hay đặc cùng lúc, đặc rồi có bị mất hay không?... Thành thật luận bàn đến vấn đề này rất cụ thể, sau đây đi vào từng vấn đề.

- *Nhị thể hữu hay vô?* Tam thể thật hữu – đây là giáo nghĩa của Nhất thiết hữu bộ (sarvāstivāda)²² và các học giả thuộc truyền thống A-tỳ-đàm (Abhidharma). Nhưng theo Luận chủ thì quá khứ và vị lai đều vô thể (asvabhāva), duy chỉ pháp trong sát na hiện tại là có, có là do công dụng của duyên sanh vậy. Luận nói: “*trong Phật pháp, nói (một pháp) là hữu hoặc vô, đều là phương tiện mà nói, nên nói rằng có tội, phước, nghiệp, nhân, duyên..., đó đều chẳng phải là đệ nhất nghĩa đế*”.²³ Thành thật luận tuy nói rằng hiện tại là có, nhưng chỉ có trong một sát na (kṣaṇa) hiện tại do nhân duyên sanh mà thôi nên nó là do giả danh mà có, không phải một thật thể vĩnh hằng.
- *Bản thể của các pháp là có hay không?* “Pháp” (dharma) ở đây là chỉ tất cả các pháp. Các học giả A-tỳ-đàm đều cho rằng bản thể của các pháp là thực có, nhưng Thành thật luận cho rằng bản thể của các pháp là chẳng phải có, chẳng phải không, là trung đạo. Luận nói:

“Lại nữa, trong Phật pháp, vì dùng phương tiện nên nói rằng tất cả các pháp là hữu, có khi nói là vô, đó đều chẳng phải là đệ nhất

nghĩa để. Vì sao vậy? Nếu nói rằng tất cả các pháp nhất định là có thì rơi vào chấp thường; nếu nói nhất định là vô thì đọa vào chấp đoạn. Là được hai loại này gọi là Trung đạo (madhyamā-pratipadā)".²⁴

Quan điểm này rõ ràng có chịu ảnh hưởng của Trung quán luận: "bất kỳ pháp nào do duyên sinh thì đó là *sūnyatā*. Nó là giả danh (sự cấu trúc của tư tưởng) mà nó cũng chính là Trung đạo".²⁵

Vì các pháp là do nhân duyên sanh, không một pháp nào sanh ra từ chính bản thân nó như là đơn vị duy nhất. Nếu một pháp mà tự nó sanh ra được thì nó luôn hiện hữu, nhưng không hề có một pháp nào như vậy, chúng phải hội đủ nhân duyên chín mùi thì mới sanh khởi và do chúng duyên hội tụ nên khi duyên tan rã thì nó cũng không thể tồn tại (duy trì tánh tướng của riêng nó). Do đó, tất cả các pháp không hề có tự thể riêng biệt cố định.

- * *Thân trung ấm là có hay không (antarābhava-nāstitā)?* Các nhà A-tỳ-đàm của Nhất thiết hữu bộ đều cho rằng có một thân trung ấm tồn tại giữa "tử hữu-maraṇa-bhava" và "sanh hữu-upapatti-bhava" trong cõi Dục (Kāma-dhātu) và cõi Sắc (Rūpa-dhātu)²⁶. Theo Thượng tọa bộ thì không hề có thân trung ấm, vì theo lời Phật dạy thì chúng sanh có ba nơi tái sanh là Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới, thân trung ấm không thuộc ba cõi này thì làm sao nó có thể tồn tại?²⁷ Thành thật luận phủ định sự tồn tại của thân trung ấm này, người sau khi chết đều tùy theo nghiệp nhân duyên mà định.

Luận nói: “*Lại nữa, Phật nói có ba loại nghiệp: hiện báo nghiệp, sanh báo nghiệp và hậu báo nghiệp, không nói có trung ấm báo nghiệp*”.²⁸ Nếu nói rằng có trung ấm thân thì thân này có xúc... hay không? Nếu có, thì nó phải là một sanh thân chứ không thể nói là trung ấm thân được. Nếu không có xúc... thì cái đó gọi là gì? Hư vô chăng? Hay là một sự tồn tại không có chức năng tri giác? Do đó, không có trung ấm thân tồn tại.

- * *Đạt được pháp Tứ đế là theo thứ tự hay cùng một lúc?* Đạt được ở đây chính là thấy rõ, hiểu rõ, thâm nhập và chứng đắc về pháp Tứ đế. Trong các bộ phái Phật giáo đều có bàn đến vấn đề này và hầu như là mỗi bộ phái đều có lập trường khác nhau. Nhất thiết hữu bộ thì cho rằng đạt chứng đắc pháp Tứ đế là phải theo thứ tự, Đại chúng bộ (mahāsāṃghika) và các nhà Đại thừa (mahāyāna) thì cho rằng đạt được cùng lúc.²⁹ Thành thật luận đều phân tích hai quan điểm này, đem Tứ đế qui thành hai đế là chân đế và tục đế, khổ đế và tập đế là tục đế. Luận nói: “*tục đế là giả danh, không có thực thể, như sắc... hợp lại thành cái bình, năm ấm gộp lại mà thành con người...*”.³⁰

Chân đế là đệ nhất nghĩa đế, nó chẳng phải do năm ấm tạo thành nên nói là thật có, nhưng trong khi đang tu huệ để chứng nhập Diệt đế thì phải qua Tứ gia hành, quán Niết-bàn là không tịch, đây là phải theo thứ tự mà đắc nhập, diệt ba tâm mà kiết Diệt đế. Diệt ba tâm là, diệt *giả danh tâm*, tức là xét thân người là do năm thủ uẩn mà tạo thành nên cái gọi là “ngã” chỉ là giả danh mà thôi. Nhất thiết hữu bộ cho rằng ngã tuy là giả nhưng năm uẩn là thật có nên bước thứ

hai là phải diệt *pháp tâm*, nghĩa là phải quán xét pháp cũng là vô ngã, không thật có. Pháp tu này thật rất gần với tư tưởng Nhị không – ngã, pháp không của Đại thừa. Cuối cùng là phải *diệt không tâm*, Nhất thiết hữu bộ tuy nói ngã không nhưng pháp thì chẳng phải không, Phật giáo sơ kỳ thì cho ngã-pháp đều không, nhưng Thành thật luận thì cho rằng ngay cả cái tâm không này cũng phải diệt, tức là cái không này cũng là không nên trong diệt tận định (*nirodha-samāpatti*) chứng được vô dư Niết-bàn, diệt được *không tâm* này cũng là chứng được Diệt đế đệ nhất nghĩa. Luận nói:

Lại nữa, hành giả nên định tâm phân biệt đây là khổ, đây là nguyên nhân của khổ, đây là khổ diệt, đây là con đường diệt khổ. Nếu trong một tâm (ví dụ như khi tâm đang biết khổ) thì làm sao có thể phân biệt rõ ràng các đế còn lại? Nên biết rằng phải thứ tự mà đặc chú không phải cùng lúc mà đặc.³¹

Luận điểm này cũng rất gần với tư tưởng tất cánh không của Trung quán.

- *Hữu thối hay vô thối?* Đây là chỉ cho quả vị A-la-hán (Arhat) của Tiểu thừa (Hīnayāna). Các học giả Nhất thiết hữu bộ nói rằng hàng Dự lưu (Śrotāpanna) thì không có thối hóa nhưng lại có hai loại A-la-hán là thối và bất thối.³² Theo Thượng tọa bộ (Sthavira-vāda, Theravāda) thì A-la-hán không bao giờ bị thối vị. Như ba hạng thánh quả thấp hơn không thoái hóa, vị A-la-hán cũng không bị thoái hóa quả vị mình đã đạt được. Chính A-la-hán là người đã trừ nhiều nhất các cấu nhiễm, đã tu thành đạt nhất và

đã thấy biết rõ nhất các chân lý. Không những đây là những vị đã trừ bỏ mọi cấu nhiễm mà ngài còn hủy diệt đến tận gốc rễ của chúng và không cho chúng tái sinh nữa. Trong kinh đã nói rõ:

Những ai đoạn tận tham, cắt đứt tận gốc rễ, làm cho như thân cây ta-la, làm cho không thể tái sinh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai; những ai đoạn tận sân, cắt đứt tận gốc rễ, làm cho như thân cây ta-la, làm cho không thể tái sinh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai; những ai đoạn tận si, cắt đứt tận gốc rễ, làm cho như thân cây ta-la, làm cho không thể tái sinh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai; những vị ấy là những vị khéo đến ở đời.³³

Từ những dẫn chứng trên, họ chứng minh rằng vị A-la-hán sẽ không thối thất quả vị của mình: 'Như vậy chắc chắn không thể nói rằng "Một bậc A-la-hán có thể hoại là quả A-la-hán được"'.³⁴ Thành thật luận cho rằng vị đã đắc quả A-la-hán rồi thì không bị thối chuyển, vì A-la-hán đã đoạn kiết sử (saṃyojana) và thành tựu giới - định - tuệ viên mãn. Luận nói: "Lại nữa, trong kinh nói rằng, từ ái sanh ái v.v..., vị A-la-hán đã nhổ sạch gốc tham ái thì kiết sử từ đâu lại sanh?"³⁵ và "vì vô minh làm nhân duyên nên sanh khởi tham-nhuế-si, vị A-la-hán đã đoạn tận vô minh rồi thì kiết sử từ đâu lại sanh?".³⁶ Vị A-la-hán là người đã đoạn tận hết vô minh nên không khởi lên các kiết sử, do đó, luận này cho rằng quả vị A-la-hán không thể bị thối chuyển.

- *Tánh chất của tâm vốn là tịnh hay bất tịnh?* Theo Đại chúng bộ, Phân biệt bộ (Vibhajyavādin), Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm-luận thì tâm luôn có bản tánh thanh tịnh,³⁷ chỉ vì khách trần phiền não làm cho nó bị nhiễm ô và ngũ căn (tín, tấn, niệm, định, huệ căn) chỉ thuần là thiện.³⁸ Nhưng theo Thành thật luận thì tâm này có ba loại cộng trú:

“Lại nữa, có ba loại tâm, thiện, bất thiện và vô ký. Tâm thiện và vô ký thì không phải nhiễm ô, tâm bất thiện thì nó vốn là bất tịnh chứ chẳng phải do khách trần phiền não”³⁹ và “trong thế tục đế thì cũng có nhiều sai lầm: tâm sanh ra đã diệt thì chưa sanh lại, chưa khởi thì sao lại nói tâm là tương tục? Vì vậy tánh của tâm chẳng phải là vốn tịnh mà bị khách trần phiền não nên bất tịnh. Nhưng Phật vì chúng sanh nên nói rằng tâm là thường trụ, vì phiền não nên nói tâm bị nhiễm ô”.⁴⁰

- *Tâm và tâm sở là tương ưng hay không tương ưng?* “Tâm” ở đây là chỉ tâm vương, các bộ luận Tiểu thừa như Câu xá luận (Abhidharmakośa) chẳng hạn, cho rằng chỉ có một tâm vương, 46 tâm sở; Bách pháp minh môn luận thì nói có tám tâm vương, 51 tâm sở;⁴¹ các học giả A-tỳ-đàm cho rằng tâm và tâm sở đều có tự thể riêng của nó, khi tâm vương khởi thì các tâm sở cũng tùy theo đó mà sanh khởi nên tâm vương và tâm sở là tương ưng. Thành thật luận cho rằng tâm sở không có tự thể riêng, thọ, tưởng, hành, thức... đều là những tên gọi khác của tâm mà thôi, vì vậy chỉ nên nói chung là thức, chứ không nên nói có tâm sở.⁴²

- *Nghiệp quá khứ có hay không?* A-tỳ-đàm cho rằng nghiệp quá khứ là nhân chính để sanh ra quả hiện tại vì quá khứ là thật hữu. Thành thật luận chủ trương quá khứ và vị lai đều vô thể, chỉ có sát na hiện tại, nhưng cũng chỉ là giả danh mà thôi, nên không có nghiệp quá khứ. Luận nói: “nếu nghiệp đã mất tức là quá khứ, quá khứ nếu không mất thì là thường hằng, do đó, mất là tên khác của quá khứ nên nghiệp cũng mất”.⁴³

Hữu ngã hay vô ngã? Đây là vấn đề cơ bản của tất cả tôn giáo và các tôn phái Phật giáo. Trong Kaṭha Upaniṣad nói:

“Nên biết rằng bản ngã không sanh ra, cũng không chết đi. Nó không từ nơi nào đến và nó chưa từng là cái gì khác, vô sanh, luôn thường hằng, từ xưa và vĩnh viễn như vậy. Thân thể có thể bị giết hai nhưng nó chưa từng bao giờ bị hủy diệt [18] Ātman nhỏ hơn cái nhỏ nhất, lớn hơn cái lớn nhất, Ātman luôn ở trong chúng sanh, thăm sâu u uẩn bên trong. Người thoát khỏi ham muốn, dứt được ưu não thì có thể thấy nó, khi tâm ý thanh tịnh thì Ātman vô cùng rộng lớn [20]”.⁴⁴

Ngay cả khi còn tại thế, Phật cũng lấy đó làm đối tượng thiết lập nên giáo lý của Ngài. Phật luôn bác bỏ có một tự ngã, kinh chép: ‘Sắc, này các Tỷ-kheo, là vô thường; cái gì vô thường là khổ; cái gì khổ là vô ngã; cái gì vô ngã, cần phải như thật quán với chánh trí tuệ: “Cái này không phải của tôi; cái này không phải là tôi; cái này không phải tự ngã của tôi”’.⁴⁵

Căn cứ theo chính văn của luận này thì “chỉ có Độc tử bộ (Vātsīputrīya; còn được gọi là Trụ tử bộ [Pudgalavāda]) là chủ trương có ngã, còn các bộ phái khác đều chủ trương vô ngã.⁴⁶ Bộ này nói có một Bồ-đặc-già-la (pudgala) thực hữu, nghiệp lực là hiện hữu. Các bộ phái khác đều chủ trương vô ngã và Thành thật luận cũng vậy. Luận nói:

Không có ngã, ngã sở, chúng sanh và người, tướng sanh diệt của ngũ uẩn chỉ là không, nghiệp và quả là có nhưng tác nhân là không thể thủ đắc. Do các duyên hòa hợp nên có tướng tương tục, bởi vì chúng chỉ là duyên nên trong nhiều kinh Phật nêu lên để phá ngã chấp nên ngã là không có.⁴⁷

Như vậy, Thành thật luận không những phá ngã chấp mà còn phá luôn pháp chấp, cũng phá luôn ngã kiến của ngoại đạo vậy.

- *84 pháp*: Như các mục trước đã đề cập, Thành thật luận tuy nói không có ngã, pháp nhưng vì do nhân duyên hợp thành nên tạm nói có ngã, pháp. Do đó, sự hòa hiệp của các duyên mà hình thành nên các pháp, các pháp này không thật hữu về bản chất nhưng lại có sự hiện hữu về mặt hiện tượng nên dựa trên đó, Luận chủ đã chia tất cả pháp thành 84 pháp, phân làm hai nhóm chính là hữu vi và vô vi:

Hữu vi (saṃskṛta) gồm:

1- Sắc pháp (rūpa), có 14 pháp, gồm: nhãn (cakṣu-眼), nhĩ (śrotra-耳), tỷ (ghrāṇa-鼻), thiệt (jihva-舌), thân (kāya), sắc (rūpa-色), thanh (śabda-聲), hương (gandha-香), vị

(rasa-味), xúc (sparśa-觸), địa (pṛthvī-地), thủy (āp-水), hỏa (tejah-火), phong (vāyu-風)

2- Tâm pháp, có 1 pháp là tâm vương (citta-心王)

3- Tâm sở hữu pháp, có 49 pháp, gồm: tưởng (saṃjñā-想), thọ (vedanā-受), tư (cetanā-思), xúc (spaśra-觸), niệm (smṛti-念), dục (chanda-欲), hỷ (prīti-喜), tín (śraddhā-信), cần (vīrya-勤), ức (smṛti-憶), giác (vitarka-覺), quán (vicāra-觀), bất phóng dật (apramāda-不放逸), bất tham (alobha-不貪), bất sân (adveśa-不瞋), bất si (amoha-不癡), ỷ (praśrabdhi-猗), xả (upekṣā-捨), tham (rāga-貪), sân (pratigha-瞋), vô minh (avidya-無明), mạn (māna-慢), nghi (vicikitsā-疑), thân kiến (satkāyadrṣṭi-身見), biên kiến (anta[graha]drṣṭi-邊見), tà kiến (mithyādrṣṭi-邪見), kiến thủ kiến (drṣṭiparāmarśa-見取見), giới thủ kiến (śīlavrataparāmarśa-戒取見), thụy (middha-睡), miên (svāpa-眠), trạo (auddhatya-卓), hối (kaukr̥tya-悔), siểm (māyā-諂), cuống (śāṭhya-誑), vô tà (āhrīkyā-無慚), vô quí (anapatrāpya-無愧), phóng dật (pramāda-放逸), trá (kuhanā-詐), la-bà-na (lapanā-羅婆那), ngạo thiết (niṣpeṣikatā-傲切), dĩ lợi cầu lợi (lābhena lābhajigṛkṣā-以利求利), đơn trí lợi (tandri-單致利), bất hỷ (aratir-不喜), tần thân (vijṛmbhikā-頻申), sơ bất điều (ādito'dama-初不調), thoái tâm (vivartyacitta-退心), bất kính túc (abahumāni-不敬肅), nhạo ác hữu (pāpamitra-樂惡友).

4- Tâm bất tương ưng hành pháp, có 17 pháp, gồm: đắc (prāpti-得), bất đắc (aprāpti), vô tưởng định (asaṃjñāsamāpatti-無想定), diệt tận định (nirodha-samāpatti-滅盡定), vô tưởng xứ (asaṃjñāsthāna-無想處), mạng căn (jīvitendriya-命根), sanh (jāta-生), diệt (vyupāsama-滅), trụ (vivartasthāyi-住), dị (易), lão (老), tử (死), danh chúng (名眾), cú chúng (句眾), tự chúng (字眾), phạm phu pháp (凡夫法), vô tác (無作).

Vô vi (asaṃskṛta), có 3 pháp, gồm: hư không (ākāśa-虛空), trạch diệt vô vi (pratisaṃkhyānirodha-擇滅無為), phi trạch diệt vô vi (apratisaṃkhyānirodha-非擇滅無為).

Như vậy, chúng ta thấy rằng, phần lớn pháp số này đều căn cứ vào các luận thư A-tỳ-đàm, các tâm sở hữu pháp dường như là y theo phẩm Luận ngũ sự của Phẩm loại túc luận và A-tỳ-đàm tâm luận,⁴⁸ tất nhiên là có thêm bớt chút ít so với các pháp số trong hai tác phẩm này.

•

1.

1. Khổ đế tụ (苦諦聚- duḥkhasatyaskandha)

Trên đây là phần nêu duyên khởi tạo luận này và tổng quát về pháp, từ phần Khổ đế tụ trở về sau diễn giải pháp Tứ đế, nhằm chứng minh nghĩa “thật”, như trong tên của luận này. Theo Luận chủ, pháp được gọi là “thật” chính là Tứ đế, ngũ thọ ấm là khổ, nghiệp và phiền não là nguyên nhân của khổ, khổ hết thì gọi là khổ diệt, bát thánh đạo là

con đường diệt khổ. Như trong kinh đã nói rõ:

“Với người biết, với người thấy, này các Tỷ-kheo, Ta tuyên bố các lậu hoặc được đoạn tận, không phải với người không biết, với người không thấy. Và do biết gì, do thấy gì, này các Tỷ-kheo, các lậu hoặc được đoạn tận? Do biết, do thấy: “Đây là Khổ”, này các Tỷ-kheo, các lậu hoặc được đoạn tận. Do biết, do thấy: “Đây là Khổ tập”... “Đây là Khổ diệt”... Do biết, do thấy: “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”, các lậu hoặc được đoạn tận”.⁴⁹

Trong phẩm Chuyển pháp luân, Phật khẳng định rằng năm thủ uẩn là khổ: “Đây là Thánh đế về Khổ, này các Tỷ-kheo. Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại, năm thủ uẩn là khổ”.⁵⁰ Do đó, luận này căn cứ vào đây để giải thích về khổ.

Vì sao ngũ thọ ấm (pañcopādānaskandhā) là khổ? Upādāna nghĩa là thủ đắc, giữ lấy, ôm lấy, cũng có nghĩa là tham lam hoặc bám lấy, vịn lấy để tồn tại (grasping at or clinging to existence). Ngũ ấm, bản thân nó là vô ký, nhưng vì chúng sanh lầm chấp cho những thứ đó là ngã, do đó tìm mọi cách để duy trì, bảo vệ, ai phạm đến thì sanh phiền não và tạo nghiệp. Vì vậy, ngũ ấm khi bị chúng sanh lầm chấp nên gọi là ngũ thọ ấm hoặc ngũ thủ uẩn thể nên nó trở thành nguyên nhân gây ra đau khổ. Trong kinh, Phật định nghĩa về năm thủ uẩn như sau:

“Và này các Tỷ-kheo, thế nào là năm thủ uẩn? Này các Tỷ-kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại... hoặc xa hay gần, có lậu hoặc, được chấp thủ; đây gọi là sắc thủ uẩn. Này các Tỷ-kheo, phàm có thọ gì... phàm có tưởng gì... phàm có các hành gì... Này các Tỷ-kheo, phàm có thức gì, quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, có lậu hoặc, được chấp thủ; đây gọi là thức thủ uẩn. Này các Tỷ-kheo, đây được gọi là năm thủ uẩn”.⁵¹

Năm thủ uẩn chính là khổ: “Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Thánh đế về Khổ? Cần phải được nói là năm thủ uẩn. Tức là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là Thánh đế về Khổ”.⁵²

Và năm thủ uẩn này cũng chính là gánh nặng làm cho chúng sanh khổ đau: “Này các Tỷ-kheo, thế nào là gánh nặng? Năm thủ uẩn là câu trả lời. Thế nào là năm? Sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là gánh nặng”.⁵³ Do vậy, ta cần phải liễu tri Năm uẩn: “Sự đoạn tận tham, sự đoạn tận sân, sự đoạn tận si được gọi là liễu tri”.⁵⁴ Nhờ liễu tri năm uẩn thì mới thoát được khổ đau nên luận này đã phân tích bản chất của năm uẩn một cách cặn kẽ trong Khổ đế tụ này.

1.

1.

1. Sắc luận (rūpādhikāra)

Phần này có 24 phẩm. Vì ngũ thọ ấm hay ngũ thủ uẩn là khổ, mà trong Tứ đế thì khổ để xếp đầu tiên, trong ngũ ấm thì sắc ấm đứng đầu nên luận này khi giải thích về Khổ đế thì giải thích về ngũ thọ ấm và sắc ấm được giải thích đầu tiên.

1. Sắc tướng (rūpalakṣaṇa): tứ đại và những gì do tứ đại tạo ra (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, thanh, hương, vị, xúc) đều gọi là sắc. 2- Sắc danh (rūpanāma): giải thích về chữ “đại”, vì đất, nước, lửa, gió hiện hữu khắp nơi nên gọi là đại, những thứ không phải là sắc pháp là thứ không hình, không gây ra chướng ngại thì không được gọi là sắc- phá không đại và thức đại của ngoại đạo. 3- Tứ đại giả danh (caturmahābhūta-prajñapti): tứ đại là chỉ là giả danh, nó không có bản tánh cố định nên không phải là thật có. 4- Tứ đại thật hữu (caturmahābhūta-dravyasattā): đây là quan điểm của Nhất thiết hữu bộ, vì họ cho rằng tánh cứng, ướt, nóng, nhẹ là thật có nên tứ đại là thật có. 5- Phi bỉ chứng (tadaprāmāṇa): bác bỏ quan điểm trước của Nhất thiết hữu bộ vì khi có địa đại thì có tánh cứng nhưng vì do địa đại cũng là duyên hợp, khi duyên tan thì địa đại cũng tan thì tánh cứng cũng mất, các địa còn lại cũng tương tự. 6- Minh bốn tông (pūrvatanasiddhāntaprakāśana): chứng minh tứ đại chỉ có trong giả danh. 7- Vô kiên tướng (khakkhaḷalakṣaṇāsattā): chứng minh rằng tướng cứng của địa đại cũng là nhân duyên tạm thời nên cứng, khi gặp điều kiện khác tác động thì nó

sẽ chuyển qua tướng của các địa khác. 8- Hữu kiên tướng (khakkhaṭalakṣaṇasattā): chứng minh rằng nếu xét địa đại trong một khung thời gian và không gian nhất định thì nó có tướng cứng nên thế giới vật chất mới tồn tại. 9- Tứ đại tướng (caturmahābhūtalakṣaṇa): tứ đại có vì do nhân duyên thành nên nó cũng có tướng cứng, mềm... 10- Căn giả danh (indriyaprajñapti): bởi ngũ căn do tứ đại mà thành, bản chất của nó không khác với tứ đại nhưng vì do nghiệp lực và công dụng nên có các tướng khác nhau. Trong phẩm này cũng xác quyết rằng long tin không khác với tâm, và tâm cũng không khác với lòng tin. 11- Phân biệt căn (indriyavikalpa): bởi các căn do nghiệp lực sanh, do đó sự thấy, nghe... cũng tương ứng với nghiệp thức, khi duyên hòa hợp gồm sắc và căn thì thức cũng đồng thời sanh. 12- Căn đẳng đại (indriyāṇām samabhūtātā): phá quan niệm cho rằng ngũ căn là do ngũ đại sanh của ngoại đạo. 13- Căn vô tri (navijānātīndriya): khi căn không tiếp xúc được với trần thì căn không có sự biết, nhưng căn chỉ là công cụ còn thức mới chính là cái năng lực nhận thức nên khi nói mắt thấy... chỉ là theo cách nói thông tục mà thôi. Nhưng căn có năm đặc tính ưu việt theo như tên gọi khác nhau của chúng nên khi thức nương nơi các căn thì nó có tác dụng nhận thức các sắc khác nhau. Phẩm này phá quan niệm về Prakṛti là nguyên nhân tối sơ sinh ra năm tri căn, năm tác căn và ý của Số luận (Saṃkhya).⁵⁵ 14- Căn trần hiệp li

(viṣayendriya-saṃyogavīyoga): mỗi căn chỉ duyên mỗi trần tương ứng và từ đó thức phát sanh chứ không có sự lẫn lộn hoặc kiêm nhiệm. Từ phẩm 50 – 59, giải thích về tướng của thanh, hương, vị xúc.

1.

1. Thức luận (vijñānādhikāra)

Phần này có 17 phẩm, khẳng định tâm-ý-thức chỉ là tên gọi khác của tâm, chỉ vì công dụng khác nhau nên có tên khác nhau; đồng thời, thảo luận đến vấn đề các tâm sở có tương ứng với tâm ý thức hay không. Phần này cũng khẳng định rằng tuy các tâm sở không có bốn tánh nhưng vì các duyên khác nhau nên cũng phát sanh những tâm sở khác nhau. Luận cũng khẳng định vì thức luôn luôn sanh diệt nên thức cũng tam trụ chứ không thường hằng.

1.

1.

1. Tướng luận (saṃjñādhikāra)

Phần này có một phẩm. Chấp trước những giả pháp nên gọi là tướng, nó là do điên đảo mà có. Có người nói giả pháp này có 5 loại, quá khứ giả, vị lai giả, danh tự giả, tướng giả, nhân giả. Nhưng luận chủ khẳng định con người do ngũ uẩn mà có, nó là duyên sanh nên không hẳn là giả. Từ tướng sanh phiền não nên cần phải đoạn trừ.

1.

1.

1. Thọ luận (vedanādhikāra)

Phần này có 6 phẩm. 1- Thọ tướng (vedanādhikāra): pháp làm cho đau buồn gọi là khổ thọ, pháp làm cho vui gọi là lạc thọ, pháp không làm phát sanh hai thọ trước gọi là xả thọ. Chúng sanh trong ba cõi đều lấy những cái khổ nhỏ nhiệm cho là lạc. 2- Hành khổ (saṃskāraduḥkhatā): giải thích căn kể vấn đề tam thọ đều thuộc về Khổ đế, nhưng có rất kẻ biết ly khổ được vui. 3- Hoại khổ (duḥkhaprahāṇa): trong cõi Dục, loài người hay chư thiên có khi đạt được sự mong muốn của mình liền cho là vui, nhưng mọi pháp đều vô thường nên khi thấy nó hoại thì sanh đau khổ. 4- Biện tam thọ (trivedanāvicāra): khổ thọ vì trải qua ba thời khác nhau nên gọi là tam thọ, tất cả tâm hành (chuyển biến của tâm khi đối cảnh) đều gọi là thọ, vô lậu thọ cũng gọi là khổ (của các quả thánh). Trong ba thọ sẽ sanh ra ba loại phiền não, đối với lạc thọ thì sanh tâm tham, khổ thọ thì sanh sân tâm và bất khổ bất lạc thì sanh si tâm. 5- Vấn thọ phẩm (vedanāpraśna). 6- Ngũ thọ căn (pañcavedanendriya): trong năm thọ, khổ, lạc, ưu, hỷ, xả thọ thì khổ và lạc thọ thì nằm tại thân, từ phàm phu cho đến Tứ thiền tùy theo thọ thân mà có hai thọ này. Ưu, bi và xả thọ thuộc trong tâm cho đến trời Hữu đánh.

1.

1.

1. Hành luận (saṃskārādhikāra)

Phần này có 11 phẩm, giải thích về các tâm sở và các bất tương hành pháp.

•

1.

1. Tập đế tụ (集諦聚-
samudayasatyaskandha)

Trong kinh, Phật nói về Tập đế như sau: “Đây là Thánh đế về Khổ tập, này các Tỷ-kheo, chính là ái này đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia. Tức là dục ái, hữu ái, phi hữu ái”.⁵⁶ Chính ái, tham... chính là nghiệp và phiền não vậy.

1.

1.

1. Nghiệp luận (karmādhikāra)

Phần này gồm 16 quyển. Tập đế là nghiệp và phiền não⁵⁷ nên phần này nói về nghiệp trước tiên. 1- Nghiệp tướng (karmalakṣaṇa): những hành động của thân, khẩu, ý có ba tánh, nghiệp hình thành do tâm chứ không phải do thân và khẩu. 2- Vô tác (avijñapti): thuộc bất tương ưng hành pháp, nó không thuộc về sắc hay tâm. Khi thuận theo tâm thiện hay bất thiện mà tạo tác thì thành vô tác, không phải từ tâm vô lý mà sanh vô tác. Vô tác này tùy theo sự mạnh hay yếu của tâm thiện hay ác mà trụ, nếu tâm yếu thì không trụ lâu, tâm mạnh thì trụ lâu. Ví dụ như cả cuộc đời đều trì giới thì vô tác giới thể sẽ trụ cả một đời. 3- Cố bất cố (hetvāhetu): khi tạo nghiệp có hoặc không cố ý sẽ có quả báo định và bất định. 4- Khinh trọng tội (gurulaghupāpa): những tội ngũ nghịch và tà kiến thuộc trọng tội, còn lại là khinh tội. 5- Đại tiểu lợi nghiệp (mahālpārthakakarma): những nghiệp dẫn đến quả Phật, Bích Chi, Thanh văn, hoặc nghiệp sanh đến trời Hữu đảnh thọ tám vạn nghiệp gọi là Đại lợi nghiệp, những nghiệp nhằm đạt được mục

đích thấp hơn gọi là tiểu lợi nghiệp. Tu trí tuệ, phước điền là thắng nghiệp chứ không phải là đoạn. 6- Tam nghiệp (trividhakarma): những nghiệp làm mình và người an ổn gọi là thiện, ngược lại là ác. 7- Tà hạnh (duścārita): tạo mười nghiệp ác... gọi là tà hành. 8- Chánh hạnh (sucarita): làm mười nghiệp thiện, tu giới định tuệ.

9- Hệ nghiệp (pratisamyuktakarma): những nghiệp thuộc tam giới là bất đồng, nghiệp vô lậu do chân trí làm nhân, khi trí lực lớn thì không còn hệ thuộc trong sanh tử.

10- Tam báo nghiệp (trividhakarmavipāka): gồm hiện báo, sanh báo và hậu báo. Tâm đã vô ngã thì không còn tích tập nghiệp nữa nên vô lậu báo là bất định.

11- Tam thọ báo nghiệp (trividhakarmavipāka-vedanā): giải thích ưu và hỷ thọ.

12- Tam chương (trividhāvaraṇa): có 3 chương, những pháp làm chương ngại giải thoát thì gọi là chương, tội phước là do ba nghiệp thiện ác và vô kí mà khởi; là được nhân của phiền não tức là có thể đề phòng nhân của phiền não nhưng không thể đề phòng quả của nó được.

13- Tứ nghiệp (catuḥkarma): có bốn loại nghiệp là hắc hắc báo nghiệp, bạch bạch báo nghiệp, hắc bạch hắc bạch báo nghiệp và bất hắc bất bạch vô báo nghiệp.⁵⁸ Đặc biệt phẩm 119 – tam nghiệp khinh trọng (trikarmagauravalāghava), khẳng định rằng ý nghiệp là nặng nhất chứ không phải là thân và khẩu,

do đó, cần phải cẩn trọng với ý của mình. Phẩm 120 – minh nghiệp nhân (karmahetuprakāśana) nói rằng nghiệp xấu là nhân của khổ, do đó muốn diệt khổ thì cần phải diệt nghiệp xấu.

1.

1.

1. Phiền não (kleśādhikāra)

Phần này có 20 phẩm. 1- Phiền não tướng (ādyakleśalakṣaṇa): những pháp làm tâm bị cấu nhiễm gọi là phiền não, tâm làm cho sanh tử tương tục gọi là cấu. Có 10 sử hoặc 98 sử. Các phẩm còn lại giải thích về các bất thiện tâm sở và các tùy phiền não. Phần này khẳng định phiền não chính là nguyên nhân của đau khổ và luân hồi sanh tử.

♦

1.

1. Diệt đế (滅諦- nirodhasatyaskandha)

Trong kinh, Phật nói về Diệt đế: “Đây là Thánh đế về Khổ diệt, này các Tỷ-kheo, chính là ly tham, đoạn diệt, không có dư tàn khát ái ấy, sự quăng bỏ, từ bỏ, giải thoát, không có chấp trước”.⁵⁹

Theo Thành thật luận thì diệt ba loại tâm gọi là Diệt đế, đó là giả danh tâm, pháp tâm và không tâm.⁶⁰ Giả danh tâm thì hoặc do nhân duyên đa văn mà diệt, hoặc do tư duy mà diệt. Pháp tâm thì bước vào Tứ gia hạnh như noãn... dùng Không trí thì diệt được. Không tâm thì vào Diệt tận định sẽ diệt. Thành thật luận cho Diệt đế là đệ nhất nghĩa đế, do đó,

thấy được Diệt đế là thấy Thánh đế, cũng tức là đắc Thánh đạo. Phẩm Kiến nhất đế nói: “bởi dùng Nhất đế được đắc đạo nên gọi là diệt”.⁶¹ Nói diệt ở đây chính là diệt ba tâm vậy.

1.

1.

1. Diệt giả danh tâm (prajñapticittanirodha)

Đây là phần nói đến giả danh tâm nhưng trước hết phải hiểu giả danh tâm là gì. 1- Lập giả danh (prajñaptisthāpana): vì có phân biệt với các ấm nên nói có người; nhân thấy có sắc, hương, vị, xúc nên nói là có cái bình... Chân đế là các pháp như sắc... cho đến Niết-bàn; Tục đế là những pháp chỉ có tên gọi mà không có tự thể. Người có tâm chấp ngã thì nghe đến vô ngã thì sanh kinh hãi và thường cho rằng niết-bàn là tà kiến; nếu người biết rằng nói có ngã chỉ là thể đế và tin nhân quả nghiệp báo..., sau đó quán xét vạn pháp sanh diệt vô thường thì dần dần chứng được vô ngã, cũng tức là diệt được tâm tham. 2- Giả danh tướng (prajñaptilakṣaṇa): trong giả danh thì có biểu thị tướng (như khi nói đến cái bình thì ta có thể hình dung ra hình dáng của cái bình ngày); trong chân thật thì không có tướng. Cái bình và sắc vừa là một, vừa là hai..., tách sắc ra thì không có bình, đã nói bình thì không nói đến sắc.

Chúng sanh luôn có xu hướng chấp vào hình tướng sự vật và từ đó sanh ra những triền phược. Sự gán ghép danh xưng cho sự vật luôn là cần thiết để thông tri trong các mối quan hệ cộng đồng, nhưng cũng chính

vì sự chấp trước vào danh xưng mà sanh phiền não. Dùng ngôn ngữ thì không trình bày được bản chất của sự vật. Vì sao vậy? Vì ngôn ngữ có những giới hạn của nó. Cho dù chúng ta nói “đây là con bò” thì ta cũng không diễn đạt được bản chất của nó. Như vậy, ngôn ngữ có giới hạn nhất định, nó là một pháp hữu vi và chấp vào nó thì sẽ là sai lầm nghiêm trọng.

1.

1.

1. Diệt pháp tâm (dharmacittanirodha)

Trong thế đế thì ngũ ấm là có thật, do đó, pháp trần là tồn tại và pháp tâm là vấn đề quan trọng trong nhận thức của chúng sanh. Nếu tu Không trí, xét năm uẩn là không thì diệt được pháp tâm. Khi đạt vô ngã trí thì được chánh giải thoát nên biết tánh của ngũ ấm cũng vốn không nên gọi là vô ngã, vô ngã tức là vô tánh vậy. Thực chất, pháp tâm chính là những ảnh tượng phản ảnh các trần ở bên ngoài thông qua các giác quan được lưu giữ trong tâm. Sự lưu giữ này là cần thiết để phân biệt sự vật, nhưng chúng sanh luôn có xu hướng từ hình ảnh lưu giữ trong tâm, lấy nó làm dữ liệu để tưởng tượng ra những hình ảnh khác, nói khác hơn, đó là sự suy diễn căn cứ từ những pháp trần. Sự suy diễn này làm phát sanh ra những pháp mới trong tâm và được tìm cách hiện thực hóa trong môi trường bên ngoài nhưng thật tế, có khi được, có khi không. Nếu được thì sanh tham đắm, ngã mạn; nếu không thì sanh giận dữ tạo nghiệp, cả hai đều là những phóng ảnh, dựa trên hệ quy chiếu của những tiến trình

vận hành của pháp tam vậy. Do đó, cần phải quán xét tất cả pháp trần là không, từ đó viễn ly các phiền não phát sanh từ đó.

Khi nhận thức ngũ ấm là không, thấy được sự tịch diệt của các pháp nên gọi là đặc đạo nên biết được diệt là đệ nhất nghĩa đế chứ không phải năm ấm vậy.

1.

1.

1. Diệt không tâm (sūnyatācittanīrodha)

Một hành giả nếu tâm duyên vào Niết-bàn thì gọi là không tâm.⁶² Muốn diệt được Không tâm thì phải ở trong hai nơi là nhập vào Vô tâm định và Vô dư Niết bàn.⁶³ Niết-bàn là trạng thái vô sở trú, nhưng khi một hành giả đạt được tâm định tĩnh thì đặc được an lạc vì diệu nên thường có xu hướng dừng lại đó để hưởng thọ cái trạng thái ấy mà không muốn buông xả. Do đó, muôn đạt Niết-bàn tối thượng thì phải biết xả nó. Trong kinh đức Phật hướng dẫn cách vượt qua trạng thái này:

"Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyến, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, Tỷ-kheo dẫn tâm, hướng tâm đến lậu tận trí. Vị ấy biết như thật "đây là khổ", biết như thật "đây là nguyên nhân của khổ", biết như thật "đây là khổ diệt", biết như thật "đây là con đường đưa đến khổ diệt", biết như thật "đây là những lậu hoặc", biết như thật "đây là nguyên nhân của lậu hoặc", biết như thật "đây là sự diệt trừ các lậu hoặc",

biết như thật "đây là con đường đưa đến sự diệt trừ các lậu hoặc". Nhờ hiểu biết như vậy, nhận thức như vậy, tâm của vị ấy thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Đối với tự thân đã giải thoát như vậy, khởi lên sự hiểu biết: Ta đã giải thoát. Vị ấy biết: Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm; sau đời hiện tại, không có đời sống nào khác nữa.⁶⁴

✦

1.

1. Đạo đế (道諦-
mārgasatyaskandha)

Đạo đế, con đường dẫn đến Niết-bàn, Phật dạy: "Đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến Khổ diệt, này các Tỷ-kheo, chính là con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là chánh tri kiến... chánh định".⁶⁵

Thành thật luận cũng căn cứ vào bát chánh đạo để làm phương pháp tu tập. Bát chánh đạo nói lược thành hai, một là Tam muội và các pháp hỗ trợ, hai là trí tuệ.⁶⁶ Phần này cũng nói đến các tầng định như trong kinh Sa môn quả đã nói. Luận cho rằng trong Bát chánh đạo thì chánh trí là quan trọng nhất, cái quả của chánh trí chính là Niết bàn.

Trên đây là tổng quát về Đạo đế, Luận còn đưa ra phương pháp tu tập theo thứ lớp để đạt được định. Đó là phải khởi lên các tưởng như suy tưởng về vô thường, khổ, vô ngã, ly tham nhu cầu ăn uống, thế gian này không an lạc, bất tịnh, cái chết, sự đoạn trừ, sự viên ly, sự tịch diệt.⁶⁷ Chẳng hạn suy tưởng về vô thường là quán xét tất cả pháp

là do duyên sanh nên nó không có bản chất cố định bền vững nên không sanh tâm tham đắm. Suy tưởng về khổ là quán xét rằng dục ái và phiền não là nguyên nhân sanh ra đau khổ và ba cõi bản chất vốn là khổ nên quyết tâm tu hành để vượt khỏi sanh tử luân hồi.

A. KẾT LUẬN

Phạm trù hữu và vô luôn là đề tài quan tâm của mọi triết thuyết. Nó là cặp phạm trù mâu thuẫn trong nhận thức và quan niệm của các bộ phái Phật giáo. Thành thật luận đã giải quyết mâu thuẫn này qua sự thiết lập nhị đế là thế tục đế và chân đế. Trong nhận thức của con người luôn bị chia chẻ bởi thế đế và đệ nhất nghĩa đế. Thế đế lại chia thành hai, nếu đứng trên góc độ của phàm phu thì cho rằng thế giới giả danh do nhân duyên hòa hợp là thật có nên gọi là tục đế; chân đế là hành giả nhờ đa văn mà hiểu rằng thế giới hiện tượng giả danh là do “thật pháp” mà có, như con người là do ngũ ấm mà hình thành thì ở đây họ cho rằng ngũ ấm thật có. Tuy nhiên, đây chưa phải là cấp độ nhận thức rốt ráo. Từ phương diện đệ nhất nghĩa đế mà nói thì sắc cũng không mà cái không cũng không, nhờ thiền quán mà thấy giả danh tâm, pháp tâm và không tâm cũng là không. Tất nhiên, cái nhìn này và phương pháp quán cũng như mục tiêu quán này đã vượt xa quan điểm của các nhà Hữu bộ, nhưng tiệm cận với cái nhìn của Bát-nhã và Trung quán.

Sự ra đời của luận này đã mang đến một cái nhìn mới về kinh điển, đồng thời nó giúp giải quyết những mâu thuẫn trong luận lý và nhận thức của người nghiên cứu Phật

giáo. Luận này không chỉ phê bình một số quan điểm của Hữu bộ mà cũng gián tiếp phủ định các quan điểm của các phái ngoại đạo.

Nếu các luận thư thời kì bộ phái chỉ tập trung phân tích các pháp như sắc, tâm... thì luận này còn tiến thêm một bước là hướng dẫn phương pháp thực hành lời Phật dạy, cụ thể là Tứ đế một cách rõ ràng nhưng khúc chiết, không những dựa trên quan điểm cá nhân của Luận chủ mà còn trưng dẫn những lời Phật dạy trong các kinh thuộc cả hai trường phái Tiểu và Đại thừa. Đó là sự dung hợp, chiết tích những tinh hoa của các kinh, miễn là những quan điểm ấy có lợi cho hành giả, hơn là chỉ thú hướng đến việc phân tích và chia ra Tiểu thừa kinh hay Đại thừa kinh. Điều này tránh được sự cực đoan quá đáng của một số Luận sư và luận thư đi trước.

Luận này tuy dựa vào nội dung của các bộ của Hữu bộ nhưng rõ ràng cách trình bày đã được sắp xếp một cách khoa học và logic. Điểm nổi bật của nó là vẽ lên được một biểu đồ về pháp như sắc và tâm, qua đó làm nền tảng cho các bộ luận sau này hình thành và phát triển.

Thành thật luận được ra đời trong hoàn cảnh Hữu bộ còn đang trong thời kỳ hưng thịnh nên nó không khỏi bị che phủ dưới cái bóng uy lực của Hữu bộ. Vì thế, nó tuy là gây được sự chú ý của giới học thuật Phật giáo lúc bấy giờ nhưng cũng nhanh chóng bị suy thoái.

Đã đến lúc chúng ta nên nhìn nhận lại giá trị của luận này một cách nghiêm túc, không

những trên phương diện giá trị văn học mà còn là sự đặc sắc về nội dung của nó. Nếu Trung quán luận của ngài Long thọ ra đời trước đó làm sáng tỏ thuyết Duyên khởi của Phật thông qua Tánh không luận thì Thành thật luận làm cụ thể hóa và vực dậy tinh thần thực tập nguyên thủy của đức Phật với thuyết Tứ đế thông qua phép quán diệt Tam tâm.

Mỗi tác phẩm đều có giá trị riêng của nó, điều quan trọng là nó hướng đến giá trị giải phóng con người ra khỏi những kiến chấp chấp sai lầm về nhân sinh và vũ trụ hay không. Từ đó, mỗi người tự nhận thấy và chọn hướng đi cho mình. Thành thật luận ra đời đã gióng lên tiếng đại hồng chung thức tỉnh cho các nhà Hữu bộ - những người đang mải miết chạy theo những cuộc tranh luận không hồi kết về các pháp mà không chú trọng đến giá trị thực chứng cá nhân. Đây cũng là kinh nghiệm sâu sắc để chúng ta nhìn lại tầm quan trọng của kinh điển để không bỏ sự đa văn về kinh điển, mà cũng không quá cố chấp rằng học kinh nhiều thì bị "sở tri chướng".

Dù học kinh gì, luận gì và hành theo phương pháp nào thì chúng ta cũng không quên hướng đến giải thoát cho tự thân và tha nhân như tinh thần nguyên ủy của đức Phật:

✦

Tỳ kheo có trí tuệ,
Thường phòng hộ các căn,
Tri túc, giữ giới bổn,
Thân cận các bạn lành,
Sống nỗ lực tinh tấn,
Hợp chánh mạng cao thành.⁶⁸

THƯ MỤC THAM KHẢO

- ◈
- Juniro Takakusu, *Tinh hoa Triết học Phật giáo*, Tuệ Sỹ dịch, Nxb Phương Đông, Sài Gòn, 2008.
- André Bareau, *Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa*, Pháp Hiền dịch, Nxb Tôn giáo, Hà Nội, 2003.
- Chân Nguyên và tgg, *Từ điển Phật học*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 2006.
- Harivarman, *Satyasiddhiśāstra*, Edited by B. J. Sandesara. Baroda: Oriental Institute, 1975.
- Taisho 30, No. 1564
- Taisho 32, No. 1646
- Taisho 49, No. 2031
- Taisho 53, No. 0844
- Taisho 45, No. 1852
- *Đại tạng kinh Việt Nam*, kinh Tương ưng bộ, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2001, 5 tập.
- *Abhidhammapiṭake*, Kathāvatthupāḷi
- *Kaṭha Upaniṣad*
- Thích Mãn Giác, *Tìm hiểu sáu phái triết học Ấn độ*, Nxb TPHCM, 2002.
- *Đại tạng kinh Việt Nam*, kinh Trường bộ, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005.
- *Dhammapada sutta*.

¹ Juniro Takakusu, *Tinh hoa Triết học Phật giáo*, Tuệ Sỹ dịch, Nxb Phương Đông, Sài Gòn, 2008, tr. 113.

² André Bareau, *Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa*, Pháp Hiền dịch, Nxb Tôn giáo, Hà Nội, 2003, tr 297.

³

成實論者。佛滅度後九百年內有訶梨跋摩。此云師子鎧之所造也。其人本是薩婆多部鳩摩羅陀弟子。三論玄義, Taisho 45, No. 1852, p3b17-3b18.

⁴ Chân Nguyên và tgtk, *Từ điển Phật học*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 2006, tr. 229.

⁵ Harivarman, *Satyasiddhiśāstra*, Edited by B. J. Sandesara. Baroda: Oriental Institute, 1975.

⁶ Chử Skandha, Ngài La-thập dịch là tụ (聚) hoặc âm (陰); Ngài Huyền Trang dịch là uẩn (蘊)

⁷ Ngũ uẩn là: 1. Sắc (色; rūpa), chỉ thân và sáu giác quan (Lục căn); 2. Thụ (受; vedanā), tức là cảm giác; 3. Tưởng (想; saṃjñā; p: saññā); 4. Hành (行; saṃskāra; p: saṅkhāra); 5. Thức (識; vijñāna; p: viññāṇa).

⁸ Bhagavān pañca[dharma]skandhasaṃpannaḥ ityato devamānuṣyāṇāṃ pūjyaḥ | Sđd 5.

⁹ Daśabala: sthānāsthānajñānabala, karmavipākajñānabala, sarvatragāminīpratipajjñānabala, anekadhātu-nānādhātujñānabala, nānādhimuktijñānabala, indriyapāraparajñānabala, sarvadyānavimokṣajñānabala, pūrvanivāsānusmṛtijñānabala, cyutyupapādayajñānabala, āśravakṣayajñānabala. Sđd 5.

¹⁰ Caturvaiśāradya: tathāgatapratilabdhanī catvāri vaiśāradyāni-

sarva[dharmā]bhisambodhi[vaiśāradyam],
sarvāsravakṣaya [jñānavaiśāradyam],
mārgāntarāyikavyākaraṇa [vaiśāradyam],
duḥkhanairyāṇikapratipa [dvaiśāradyam]]
eṣu caturṣu yadi kaścīdāgatya yathā
dharmaṁ codayet| tatrāhaṁ
vaiśādyā[prāpta]

¹¹ Daśanā: tathāgataḥ arhan samyak
sambuddho vidyācaraṇasampannaḥ sugato
lokavit anuttarapuruṣa-daumyasārathiḥ śāstā
devamanuṣyāṇāṁ buddho bhagavān

¹² trividhārakṣā: tathāgatasya
kāyikavācīkamānasīkakarmāṇi arakṣyāṇi

¹³ (pr) sattvāḥ kasmāt saṁśerate

tathāgato'sarvajñāḥ puruṣa iti| (u)
bhagavatoktaṁ vacanaṁ...akṣīṇā iti|

¹⁴ kiñcāha bhagavān-kāmā mārgāntarāyikā
dharmaḥ| kecittu [kāmān] vedayanto'pi
mārgaṁ labhante| iti| vinaye'pyuktam-
viramaṇadharmābhdraṣṭo'pi mārgaṁ sprṣati|
iti| ato'lpajñāḥ saṁśerate tathāgata
āvaraṇadharmānabhijña iti| kecinmārgaṁ
bhāvayanto'pi saṁyojanairanuśayavantaḥ|
ato'lpajñāḥ saṁśerate āryamārgaḥ
saṁyojanānāṁ na kṣayakṛta iti| saṁyojanāni
aprahāya ko duḥkhaṁ viyojayet|
atastathāgatasteṣu caturṣu dharmeṣu
viśāradaḥ|

¹⁵ adhunā lokānāṁ hitakaro jinadharmo
jijñāsyate

¹⁶ buddhadharmavaraṁ jñātvā bhāṣaṇaṁ
sukhavāhi ca|cirakālañca dharmasya sthitaye
na tu kīrtaye||niṣevya bhinnavādāṁśca
prajñayā vibudhāśayān| tattvaśāstraṁ
cikīrṣāmi sarvajñajñānamātrakam||
aśrauṣītsarvaśo buddho bhinnavādāṁśca
bhikṣukān| atastripiṭakasyārthaṁ samīkartuṁ

samārabhe|| Taisho 32, No. 1646, tr 239
a26-b2.

¹⁷ (pr) pūrvamavādīḥ satyasiddhiśāstraṃ
pravakṣyāmīti| idānīm vaktavyaṃ kiṃ tat
satyamiti| (u) satyaṃ nāma catvāri [ārya]
satyāni yaduta duḥkhaṃ duḥkhasamudayo
duḥkhanirodho duḥkhanirodhagāminī patipat|
pañcopādānaskandhā duḥkham|
karmakleśāśca duḥkhasamudayaḥ|
duḥkhakṣayo duḥkhanirodhaḥ|
aṣṭāṅgikamārgo duḥkhanirodhagāminī
pratipat| itīmaṃ dharmaṃ sādhayitumidaṃ
śāstraṃ nibadhyate| Taisho 32, No. 1646, tr
260c28-261a3.

¹⁸ lokamukhaṃ paramārthamukhamiti
dvimukhaṃ| lokamukhataḥ astyātmā
ityucyate| yathoktaṃ sūtre-ātmā hi ātmano
nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet| ātmanaiva
kṛtaṃ puṇyaṃ ātmanaiva viśudhyate|
ātmanaiva kṛtaṃ pāpamātmanā saṃkliśyate||
iti| kiñcoktaṃ sūtre-śāśvataṃ manovijñānam|
iti| āha ca-dīrgharātraṃ bhāvitacitto mṛta
ūrdhvajanmabhāk bhavati| iti| kiñcāha
kāraḥ karma karoti, kāraḥ
svayamanubhavati| iti| amukaḥ
sattvo'trotpadyate ityādi sarvaṃ
lokamukhenoktaṃ,
paramārthamukhatastūcyate sarvaṃ
śūnyamasat iti| yathoktaṃ sūtre eṣu pañcasu
skandheṣu nāstyātmā vā ātmīyaṃ vā|
cittañca samīraṇajvalanavat pratikṣaṇavināśi|
asti karma asti karmaphalam, kārakastu
nopalabhyate| iti| yathā bhagavān āha-
skandhānām santatyā'sti saṃsāra iti| Taisho
32, No. 1646, tr 248a15-23.

¹⁹ anyadasti dvividhaṃ śāstramukham
vyavahāramukhamāryamukham iti|
vyavahāramukhamiti| vyavahārata

ucyamānam, [yathā] candraḥ kṣīyata iti|
 vastutastu candro na kṣīyate| [yathā vā]
 mṛgā ramātetī snuṣāṁ māteti vadanti| na
 vastutaḥ sā mātā| yathoktaṁ sūtre-jihvā
 rasaṁ vijānāti iti| jhivāvijñānaṁ rasaṁ
 vijānāti na tu jhivā| yathā śaktipratihataṁ
 puruṣaṁ prati vadanti puruṣo'yaṁ duḥkhaṁ
 vijānātīti| vijñānantu duḥkhaṁ vijānāti, na tu
 puruṣaḥ| yathā vā daridraḥ puruṣaḥ
 prabhuriti vyapadiśyate| buddho'pi
 puruṣavaśāt prabhuriti khyāpayati| kiñca
 bhagavān tīrthikānākārayati brāhmaṇāniti
 śramaṇāniti ca| kṣatriyabrāhmaṇādaya iva
 buddho'pi vyavahārataḥ pūjyo bhavati|
 ekameva yathā bhājanaṁ deśavaśāt
 vibhinnanāmakam, buddho'pi nāmānuyāti|
 yathā bhagavānāha-ahaṁ vaiśālīm paścimā
 [valoka]maivalokayāmīti| evamādivacanāṁ
 vyavahāramanuvartata iti
 vyavahāramukhamityucyate| āryamukhamiti|
 yathoktaṁ sūtre-pratītyasamutpannaṁ
 vijñānaṁ cakṣurādīnāmīndriyāṇāṁ mūlaṁ
 mahāsamudravat| yathāha sūtram-
 skandhāyatanadhātūnāṁ pratyayāḥ
 sāmāgrīmātram na kāraḥ nāpi vedakaḥ iti|
 sarvaṁ duḥkhamiti cāha| yathoktaṁ sūtre-
 yat laukikā vadanti sukhamiti [tat] āryā
 duḥkhaṁ vadanti| yat āryā duḥkhaṁ vadanti
 [tat]laukikāḥ sukhaṁ vadanti| iti| abhidheyāḥ
 śūnyā animittā ityādi ca| tat
 āryamukhamityucyate| Taisho 32, No. 1646,
 tr 248a24-b9.

²⁰ asti dvividho vihāraḥ śūnyavihāra
 anātmavihāra iti| pañcaskandheṣu nāsti
 sattva iti darśanaṁ śūnyavihāraḥ|
 pañcaskandhā api na santīti
 darśanamanātmavihāraḥ| Taisho 32, No.
 1646, tr 365b18-19.

²¹ hāvanā ca dvividhā-śūnya[tā-] bhāvanā
nairātmyabhāvanā iti| śūnyatābhāvanā ca
yat prajñaptisattvādarśanam| yathā kaścit
jalaṃ nāstīti ghaṭa śūnyaṃ paśyati| tathā
pañcaskandheṣu pudgalo nāstīti [tān] śūnyān
paśyati| yat dharmān na paśyati| idaṃ
nairātmyamityucyate| Taisho 32, No. 1646,
tr 333 a2-5.

²² Sdd 2, tr 261.

一切有有二一者有為三世實有二者無為離世實有從所
立法以彰部名。雪山部。Taisho 53, No. 0844, tr
0590b14-b16.

²³ tathāgataśāsane asti vā nāsti vā iti
sarvamupāya ityucyate|
puṇyapāpakarmapratyayatvapradarśanārtha
m, natu paramārthataḥ. Taisho 32, No. 1646,
tr 0255c20-c21.

²⁴ bhagavataḥ śāsana upāyatayā sarvamastīti
vā sarvaṃ nāstīti vocyate| na tu
paramārthataḥ| kasmāt| astīti vyavasthāyām
śāśvatāntapātaḥ| nāstīti
vyavasthāyāmucchedāntapātaḥ|
anayorantayorvarjanamevāryā madhyamā
patipat|| Taisho 32, No. 1646, tr 0256b01-
b03.

²⁵ yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām
pracakṣmahe| sā prajñaptirupādāya
pratipatsaiva madhyamā||18|| 眾因緣生法，
我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。Taisho 30,
No. 1564, tr 33b11-b12.

²⁶ Sdd 2, tr 272.

²⁷ Antarāparinibbāyī puṅgalo atthīti katvā
atthi antarābhavoti? Āmantā.
Upahaccaparinibbāyī puṅgalo atthīti katvā
atthi upahaccabhavoti? Na hevaṃ
vattabbe...pe... antarāparinibbāyī puṅgalo
atthīti katvā atthi antarābhavoti? Āmantā.

Asaṅkhāraparinibbāyī puggalo...pe...
sasaṅkhāraparinibbāyī puggalo atthīti katvā
atthi sasaṅkhārabhavoti? Na hevaṃ
vattabbe...pe.... *Abhidhammapiṭake*,
Kathāvatthupāḷi, 8,2,509.

²⁸ tathāgata āha-trividhaṃ karma
dṛṣṭavipākamupapattivipākamūrdhvavipākami
ti| na tvāha-antarābhavavipākam karmeti

²⁹ Sđd 2, tr 513.

³⁰ kiñcāha bhagavān-dve satye
paramārthasatyam saṃvṛtisatyamiti|
paramārthasatyam yaduta rūpādayo dharmā
nirvāṇaṅca| saṃvṛtisatyam yat
prajñaptimātram niḥsvabhāvam| yathā
rūpādipratyayo ghaṭaḥ sidhyati| tathā
pañcaskandhapratyayaḥ puruṣaḥ sidhyati|

³¹ yogī ca cittam samādhāya idaṃ duḥkham
ayaṃ duḥkhanirodha iyaṃ duḥkhanigāminī
patipat iti vikalpayet| yadyekasmin citte syāt
kathamevamanupūrveṇa samādhivikalpo
bhavet| ato jñāyate anupūrveṇābhisamayo
naikakṣaṇeneti|

³² 預流者無退義,阿羅漢有退義. Taisho 49, No.
2031, tr 16b05-b06. Sđd 2, tr 266.

³³ Yesaṃ kho, āvuso, rāgo pahīno
ucchinnaṃ tālāvatthukato anabhāvaṅkato
āyatim anuppādadhammo, doso pahīno
ucchinnaṃ tālāvatthukato anabhāvaṅkato
āyatim anuppādadhammo, moho pahīno
ucchinnaṃ tālāvatthukato anabhāvaṅkato
āyatim anuppādadhammo, te loke sugatā”ti.
Đại tạng kinh Việt Nam, kinh Tương ưng bộ,
Tương ưng Jambukhādaka, Thích Minh Châu
dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2001, trang 406.

³⁴ Āmantā. Hañci arahā neva vidhūpeti na
sandhūpeti vidhūpetvā ṭhito, no ca vata re

- vattabbe – “parihāyati arahā arahattā”ti.
Abhidhammapiṭake, Kathāvatthupāḷi, 2, 268.
- ³⁵ api cokaṃ sūtre-tṛṣṇā tṛṣṇājananītyādi|
tṛṣṇāmūlamarhato'tyantamunmūlitam| kutaḥ
pravarteta saṃyojanam. Taisho 32, No.
1646, tr 0257c21-c22.
- ³⁶ uktañca sūtre-avidyāpratyaḃh
kāmadveṣamohāḃh pravartante|
arhato'tyantaparikṣiṇā'vidyā| [tasya] katham
saṃyojanāni pravartante. Taisho 32, No.
1646, tr 0257c24-c25.
- ³⁷ Sḍd 2, tr 527.
- ³⁸ Sḍd 2, tr 517.
- ³⁹ cittañca trividham-
kuśalamakuśalamavyākṛtamiti|
kuśalamavyākṛtañca cittamamalam|
akuśalacittam prakṛtito'parisuddham|
nāgantukatayā. Taisho 32, No. 1646, tr
0258b07-b08.
- ⁴⁰ lokasatyato'pi santi bahavo doṣāḃh|
cittamutpannavināśi|
anutpannasyānabhinirvṛttasya katham
santatiḃh| ato na cittam prakṛtitaḃh
parisuddhamāgantukamalaiparisuddhakam|
kintu tathāgataḃh cittam nityam sthāyīti
vadatām sattvānām kṛta āha
āgantukamalakliṣṭam sat
cittamaparisuddhamiti| Taisho 32, No. 1646,
tr 0258b15-b18.
- ⁴¹ Sḍd 1, tr 101 và 133.
- ⁴² ato jñāyate cittamātramasti na
caitasikamasti pṛthagiti|| Taisho 32, No.
1646, tr 275a08.
- ⁴³ ucyate| tatkarma yadi vinaṣṭam tadā [tat]
atītamatītameva| yadi avinaṣṭam| tadā
nityam bhavet| vinaṣṭamiti atītasya
nāmāntaram| tadā vinaṣṭam sat

punarvinaśyet| Taisho 32, No. 1646, tr 0258c11-c12.

⁴⁴ “Na jāyate mriyate vā vipaścinnāyaṃ kutaścinna bahūva kaścit, ajo nityaḥ śāsāto’yaṃ purāṇo na hanyate han-yamāne śarīre [18]. Aṇoraṇīyānmahato mahīyānātmāsyā jantornihito guhāyām, tamakratuḥ paśyati vītaśoko dhātuprasādānmahimānamātmanah [20]”. Kaṭha Upaniṣad, II.

⁴⁵ “Rūpaṃ, bhikkhave, dukkhaṃ. Yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ `netam mama, nesohamasmi, na meso attā’ti evametam yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Vedanā dukkhā... saññā dukkhā... saṅkhārā dukkhā... viññāṇaṃ dukkhaṃ. Yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ `netam mama, nesohamasmi, na meso attā’ti evametam yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evaṃ passaṃ...pe... nāparaṃ itthattāyāti pajānāti”ti. *Đại tạng kinh Việt Nam*, kinh Tương ưng bộ, Tương ưng uẩn, Thích Minh Châu dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 1993, trang 48.

⁴⁶ śāstramāha-vātsīputrīyā vadanti asti pudgala iti| anye vadanti nāstīti| (pr) kim tattvam.

⁴⁷ kiñcāha- nāstyātmā na cātmīyaṃ na sattvo nāpi mānavah| pañcaskandhāḥ śūnyamātrā utpādavyayalakṣaṇāḥ| asti karma vipākaśca kārako nopalabhyate|| Taisho 32, No. 1646, tr 0259a21-a25.

⁴⁸ Phẩm loại túc luận (Prakaraṇapāda-śāstra, 品類足論): 18 cuốn, do Thế Hữu (Vasumitra) viết sau Phật Niết-bàn 300 năm, cũng dịch là Chúng Sự Phần A-tỳ-đàm Luận. Taisho 26, No. 1542. A-tỳ-đàm Tâm Luận

(Abhidharmahr̥dayaśāstra) do Pháp Thẳng (Dharmaśrī) tạo vào thế kỷ 6 sau Phật Niết-bàn (đầu thế kỷ 3 T.L), toát yếu Đại Tỳ-bà-sa Luận. Taisho 28, No. 1550.

⁴⁹ “Jānato haṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayam vadāmi, no ajānato apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato passato āsavānaṃ khayoti? ‘Idaṃ dukkha’nti, bhikkhave, jānato passato āsavānaṃ khayoti, ‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti jānato passato āsavānaṃ khayoti, ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti jānato passato āsavānaṃ khayoti, ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti jānato passato āsavānaṃ khayoti. Evaṃ kho, bhikkhave, jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayoti”. *Đại tạng kinh Việt Nam*, kinh Tương ưng bộ, tập 5, Thích Minh Châu dịch, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 1993, trang 631.

⁵⁰ “Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ – jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, byādhipi dukkho, maraṇampi dukkhaṃ, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ – saṃkhittena pañcupādānakkhandhā [pañcupādānakkhandhāpi (pī. ka.)] dukkhā. *Đại tạng kinh Việt Nam*, kinh Tương ưng bộ, tập 5, Thích Minh Châu dịch, Viện nghiên cứu Phật học Việt nam ấn hành, 1993, tr 611.

⁵¹ “Katame ca, bhikkhave, pañcupādānakkhandhā? Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ...pe... yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho. Yā kāci vedanā...pe... yā dūre santike vā sāsavā upādāniyā, ayaṃ vuccati vedanupādānakkhandho. Yā kāci saññā...pe... yā dūre santike vā sāsavā

upādāniyā, ayam vuccati
saññupādānakkhandho. Ye keci
saṅkhārā...pe... sāsavā upādāniyā, ayam
vuccati saṅkhārupādānakkhandho. Yam kiñci
viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ...pe...
yam dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ,
ayam vuccati viññāṇupādānakkhandho. Ime
vuccanti, bhikkhave,
pañcupādānakkhandhā”ti. *Samyuttanikāyo*,
Khandhavaggo. *Đại tạng kinh Việt nam*, Kinh
tương ưng bộ, Ht Thích Minh Châu dịch, Viện
nghiên cứu Phật học Việt nam ấn hành,
1993, tr 93.

⁵² “Katamañca, bhikkhave, dukkhaṃ
ariyasaccaṃ? ‘Pañcupādānakkhandhā’ tissa
vacanīyaṃ, seyyathidaṃ [katame pañca (sī.
syā. kaṃ.)] – rūpupādānakkhandho...pe...
viññāṇupādānakkhandho. Idaṃ vuccati,
bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ. Sđd 45, tr
618.

⁵³ Katamo ca, bhikkhave, bhāro?
Pañcupādānakkhandhā tissa vacanīyaṃ.
Katame pañca? Rūpupādānakkhandho,
vedanupādānakkhandho,
saññupādānakkhandho,
saṅkhārupādānakkhandho,
viññāṇupādānakkhandho; ayam vuccati,
bhikkhave, bhāro”. Sđd 45, tr 53.

⁵⁴ Yo, bhikkhave, rāgakkhayaṃ dosakkhayaṃ
mohakkhayaṃ. Ayam vuccati, bhikkhave,
pariññā”ti. Sđd 45, tr 55.

⁵⁵ Xem thêm: Thích Mãn Giác, *Tìm hiểu sáu
phái triết học Ấn độ*, Nxb TPHCM, 2002, tr
69.

⁵⁶ Idaṃ kho pana, bhikkhave,
dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ – yāyaṃ
taṇhā ponobbhavikā [ponobbhavikā (sī. pī.)]
nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī,

seyyathidaṃ [seyyathīdaṃ (sī. syā. kaṃ. pī.)]
– kāmataṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā.
Sđd 45, tr 612.

⁵⁷ tatra karma kleśāśca samudayasatyam.

Taisho 32, No. 1646, tr 0289c15-c16.

⁵⁸ asti karma śuklaṃ śuklavipākam| asti
karma kṛṣṇaśuklaṃ kṛṣṇaśuklavipākam| asti
karma akṛṣṇamaśuklama-kṛṣṇaśuklavipākam|
karma karmakṣayāya samvartata iti| |

⁵⁹ Idaṃ kho pana, bhikkhave,
dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ – yo tassāyeva
taṇhāya asesavirāganirodho cāgo
paṭinissaggo mutti anālayo. Sđd 45, tr 612.

⁶⁰ śāstramāha-trividhacittānāṃ nirodho
nirodhasatyam yaduta prajñapticittam
dharma-cittam śūnyatā-cittam| Taisho 32, No.
1646, tr 0327a08-a09.

⁶¹ ekenasatyenādhigacchati yo'yaṃ
nirodhaḥ|. “以一諦得道，所謂為滅” T32, no.
1646, tr 363a28.

⁶² yannirvāṇāmbanam tat
śūnyacittamityucyate. 若緣泥洹是名空心. T32,
no. 1646, tr 333c19.

⁶³ sthānadvaye [nirudhyate] (1)
acittakasamādhimupasampannasya (2)
anupadhiśeṣanirvāṇam praviṣṭhasya
santānasamucchede vā nirudhyate.

⁶⁴ “So evaṃ samāhite citte parisuddhe
pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese
mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte
āsavānaṃ khayañāṇāya cittaṃ abhinīharati
abhininnāmeti. So idaṃ dukkhanti
yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ
dukkhasamudayoti yathābhūtaṃ pajānāti,
ayaṃ dukkhanirodhoti yathābhūtaṃ pajānāti,
ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadāti
yathābhūtaṃ pajānāti. Ime āsavāti

yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ
āsavasamudayoti yathābhūtaṃ pajānāti,
ayaṃ āsavanirodhoti yathābhūtaṃ pajānāti,
ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadāti
yathābhūtaṃ pajānāti. Tassa evaṃ jānato
evaṃ passato kāmāsavāpi cittaṃ vimuccati,
bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati, avijjāsavāpi
cittaṃ vimuccati, 'vimuttasmiṃ vimuttami'ti
ñāṇaṃ hoti, 'khīṇā jāti, vusitaṃ
brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ
itthattāyā'ti pajānāti. *Đại tạng kinh Việt Nam*,
kinh Trường bộ, kinh Sa môn quả, Thích Minh
Châu dịch, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005,
trang 155.

⁶⁵ Idaṃ kho pana, bhikkhave,
dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ –
ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo,
seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi...pe...
sammāsamādhī. Sđd 45, tr 612.

⁶⁶ āryo'sṭāṅgiko mārگاḥ saṃkṣīpya dvividhaḥ
(1) samādhīḥ parikarāśca (2) jñānamiti|

⁶⁷ anityasaṃjñā, duḥkhasaṃjñā,
anātmasaṃjñā, āhāre pratikūlasaṃjñā,
sarvaloke'nabhiratisaṃjñā, aśubhasaṃjñā,
maraṇasaṃjñā, prahāṇasaṃjñā,
virāgasamjñā, nirodhasamjñā [cetidaśa
saṃjñāḥ]|

⁶⁸ Tatrāyamādi bhavati idha paññassa
bhikkhuno/Indriyagutti santuṭṭhī pātimokkhe
ca saṃvaro. Dhp 375

Ý NGHĨA CỦA THẦN CHÚ OM MANI PADME HUM

Lạt Ma ZOPA RINPOCHE

THANH LIÊN *dịch*



Mani tượng trưng cho phương tiện và padme tượng trưng cho trí tuệ. Nói cách khác, hai từ này gồm chứa toàn bộ con đường được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni khám phá; toàn bộ con đường tiệm thứ dẫn tới giác ngộ.

Hai từ này bao gồm toàn bộ con đường dẫn tới Niết bàn - sự giải thoát khỏi đau khổ và nguyên nhân đích thực của đau khổ. Tất cả những con đường của các thừa thấp được bao gồm trong phương tiện và trí tuệ; do đó, chúng được bao hàm bởi mani và padme. Toàn bộ con đường Ba La Mật thừa và con đường Bồ đề tâm đưa tới sự giác ngộ cũng được hoàn thiện bởi phương tiện và trí tuệ; vì thế nó cũng hoàn toàn được bao hàm trong mani và padme. Cuối cùng, toàn bộ con đường Kim Cương thừa - con đường của thừa

(cỗ xe) bất khả phân, tantra, hay mật chú cũng được bao hàm bởi những phạm vi này.

Tantra có bốn phần, hay cấp độ. Cấp độ thứ nhất là kriya tantra, nó được chia thành tantra có biểu hiện và tantra không biểu hiện. Loại tantra có biểu hiện là con đường của phương tiện; loại tantra không có biểu hiện là con đường của trí tuệ; toàn bộ con đường kriya tantra được bao gồm trong mani và padme. Những tantra khác thì cũng thế. Nhờ thực hành loại tantra thứ tư là Yoga Tantra cao cấp nhất (maha-anuttara yoga tantra), chúng ta có thể đạt được giác ngộ - tâm toàn giác; trạng thái siêu việt viên mãn trong mọi sự chứng ngộ và được tịnh hóa mọi ô nhiễm - trong một đời người ngắn ngủi của thời đại suy hoại này. Có hai giai đoạn trong Yoga Tantra cao cấp nhất: giai đoạn phát sinh (đôi khi cũng được gọi là giai đoạn sáng tạo, phát triển hay tiến triển) và giai đoạn thành tựu (hay hoàn thành). Những giai đoạn này được bao gồm trong mani và padme, phương tiện và trí tuệ. Giai đoạn thành tựu có bốn cấp độ: sự tách biệt của tâm; huyền thân; tịnh quang và sự hợp nhất. Huyền thân, con đường của phương tiện, được bao gồm trong mani; tịnh quang, con đường của trí tuệ, được bao gồm trong padme. Cũng thế, có hai loại tịnh quang: tịnh quang ý nghĩa và tịnh quang ví dụ.

Để chuyển hóa tâm thức thành con đường, trước tiên chúng ta phải đặt nền móng là ba phương diện chính yếu của con đường: sự từ bỏ, Bồ đề tâm và trí tuệ chứng ngộ tánh Không. Sự từ bỏ samsara (sinh tử) là tư tưởng hết sức nhằm chán sinh tử nhờ nhận

ra rằng nó chỉ có bản tánh đau khổ; thấu hiểu rằng dưới sự sai sử của những tâm thức và nghiệp tiêu cực hỗn loạn, các uẩn của thân và tâm ta thì đau khổ tự bản chất. Thường thì chúng ta không tỉnh giác về điều này. Chúng ta có ảo tưởng rằng những sự vật có bản chất vô thường thì thường hằng; những gì nhơ bẩn tự bản chất thì trong sạch; những gì đau khổ tự bản chất thì vui thú; và những gì không có chút hiện hữu nào từ khía cạnh riêng của nó, là những gì chỉ đơn thuần được dán cho một danh hiệu, thì hiện hữu tự khía cạnh riêng của nó. Đây là quan điểm thông thường, ảo tưởng của chúng ta về thực tại. Sự từ bỏ là việc nhận ra sự thật là mọi sự hiện hữu có điều kiện đều có bản chất là đau khổ.

Chúng ta giống như những con bướm đêm nhìn thấy một ngọn lửa hừng hực như một nơi chốn đẹp để vui sống mà không hiểu được điều gì sẽ xảy ra khi chúng chạm vào nó. Chúng ta hoàn toàn ảo tưởng. Thậm chí nếu ngọn lửa bị che phủ thì chúng vẫn ráng hết sức để lao vào cho bằng được. Cho dù chúng cảm thấy lửa nóng, chúng vẫn cố gắng lao vào. Chúng cho rằng sự hy lạc phi thường nằm nơi phần chói sáng. Do đó điều gì sẽ xảy ra khi chúng thực sự lọt vào trong đó? Chẳng có chút xíu gì trong những điều chúng đã hy vọng. Hoàn toàn là một sự đối nghịch. Chẳng nào mà chúng ta còn ở trong luân hồi sinh tử, cuộc đời ta cũng liên tục lầm lạc như thế.

Chúng ta không hình dung rằng tự bản chất cuộc đời ta thì hoàn toàn đau khổ; chúng ta theo đuổi tâm thức ảo tưởng của mình như thể nó đúng đắn một trăm phần trăm, như

thể những ý niệm sai lầm của ta thật hoàn hảo. Chúng ta hoàn toàn tin tưởng ở những kế hoạch, những ảo tưởng của ta. Chúng ta tin chắc rằng những ý niệm sai lầm của ta thì hoàn toàn chân thật. Nó giống như việc nhìn một môi trường cháy đỏ là một công viên đẹp tuyệt trần và cố gắng lao vào đó, không nhận ra rằng ta sẽ bị thiêu đốt. Chúng ta nhìn cõi giới khổ đau này như một công viên tráng lệ.

Sự từ bỏ là việc nhận ra rằng luân hồi sinh tử của riêng ta chỉ là khổ đau tự trong bản chất; nhận ra rằng việc sống trong sinh tử thì giống như bị nhận chìm bởi những ngọn lửa hồng và cảm thấy không chịu nổi việc sống trong đó một giây phút mà không đạt được giải thoát. Khi ta cảm thấy nỗi khổ của riêng ta không thể chịu đựng nổi và tư tưởng tìm kiếm sự giải thoát xuất hiện một cách tự nhiên và liên tục, thì khi ấy chúng ta chứng nghiệm được sự từ bỏ luân hồi sinh tử.

Khi chúng ta thay đổi đối tượng và nghĩ về những người khác thay vì chính mình thì cảm xúc trở thành lòng bi mẫn. Khi đã có niệm tưởng mạnh mẽ về sự từ bỏ luân hồi sinh tử của riêng ta, khi ta quán chiếu về việc những người khác bị tóm bắt trong sinh tử và đau khổ, chúng ta bắt đầu cảm thấy một lòng bi mẫn kỳ lạ, mãnh liệt, không thể chịu đựng nổi; chúng ta cảm thấy không chịu nổi việc những người khác đang nằm trong sinh tử dưới sự kiểm soát của nghiệp và những niệm tưởng rối loạn của họ. Khi ta thấy những người khác bị tóm bắt trong sinh tử thì ta cảm thấy hết sức bất nhẫn, giống như bị một ngọn giáo đâm thủng trái tim, như một bà mẹ cảm xúc khi đưa con thân yêu duy nhất

của bà rơi vào đồng lửa. Thật không thể kham chịu nổi những điều như thế.

Theo cách đó, ta phát khởi lòng bi mẫn mãnh liệt phi thường ước muốn chúng sinh thoát khỏi đau khổ. Chúng ta không thể ngồi nghỉ mà không làm điều gì đó để cứu giúp họ. Không có cách nào để nghĩ về chính ta, hạnh phúc của riêng ta; không có cách nào để tư tưởng quan tâm tới bản thân ta xuất hiện. Chúng ta không thể sống lặng lẽ mà không làm điều gì để giải thoát chúng sinh. Ta không thể chịu nổi việc họ phải ở trong sinh tử cho dù chỉ một giờ hay một phút. Đúng như thế, với việc chứng nghiệm sự nhàm chán, chúng ta không thể đứng yên mà không thành tựu sự giải thoát của riêng ta, không thể chờ đợi dù chỉ một giây phút, mà giờ đây mục tiêu của chúng ta được nhắm vào những người khác. Khi ước muốn này xuất hiện, chúng ta chứng ngộ lòng bi mẫn vĩ đại - ước muốn tất cả chúng sinh có thể thoát khỏi mọi nỗi khổ và quyết định bản thân mình sẽ thực hiện ước muốn này.

Bồ đề tâm phát khởi từ thái độ này. Chúng ta tự hỏi: "Giải pháp lúc này là gì? Ta nên làm gì? Phương pháp nào tốt nhất cho ta để giải thoát tất cả chúng sinh thoát khỏi đau khổ?". Chúng ta đi tới kết luận là phương cách duy nhất mà ta có thể dẫn dắt chúng sinh hoàn toàn thoát khỏi đau khổ là thành tựu tâm toàn giác.

Do đó, ước muốn phát triển một tâm toàn giác xuất phát từ cội gốc của lòng bi mẫn. Từ lòng đại bi, tâm vị tha của sự giác ngộ - Bồ đề tâm - được phát triển. Ở đây lòng bi mẫn

phát khởi tự nhiên đối với tất cả chúng sinh không có sự phân biệt giữa bằng hữu, kẻ thù và những người xa lạ - là những người giúp đỡ ta, những người đối xử tệ bạc và chỉ trích ta, và những người không giúp đỡ cũng không làm hại ta. Đối tượng của nó là toàn bộ chúng sinh đau khổ và lòng bi mẫn ước muốn tất cả chúng sinh thoát khỏi mọi sự che chướng. Lòng đại bi ước muốn tất cả những ai không có hạnh phúc vô song của sự giác ngộ được thành tựu trạng thái của tâm toàn giác và tự mình nhận lãnh trách nhiệm trong việc nhìn thấy họ thực hiện điều đó.

Với Bồ đề tâm phát khởi tự nhiên, chúng ta cảm thấy như người mẹ mà đứa con thân yêu duy nhất của bà bị rơi vào ngọn lửa. Chúng ta không thể đứng yên. Ngày lẫn đêm, trong mọi lúc, tâm vị tha của sự giác ngộ phát khởi không chút nỗ lực. Vào lúc đó, chúng ta đã chứng ngộ Bồ đề tâm. Người chứng ngộ Bồ đề tâm được gọi là người "may mắn". Một người như thế thật minh triết, thiện xảo và bi mẫn. Những người trong tâm có một trái tim hết sức tốt lành, Bồ đề tâm, thì thực sự tuyệt hảo.

Trong phạm vi thế tục, những người có thể kiếm rất nhiều tiền, có thể giết chết kẻ thù, những người có nhiều căn nhà ở mọi nơi, được coi là người tài giỏi, khéo léo và khôn ngoan. Những người có thể lừa gạt người khác để bồi đắp cho thanh danh hay hạnh phúc của mình được cho là khôn ngoan, tài giỏi và tự lực. Những ý niệm này hoàn toàn sai lầm. Cho dù bạn có thể tự giải thoát mình khỏi sinh tử bạn vẫn không hoàn tất công việc của bạn đối với bản thân hay những

người khác. Vì thế, những Bồ tát không tất yếu là thiện xảo hay bi mẫn, cho dù các Ngài có thể tự giải thoát bản thân các Ngài ra khỏi sinh tử. Do đó, trí tuệ của việc chứng ngộ tánh Không được thực hành sau sự chứng ngộ Bồ đề tâm.

Như thế, sau khi tâm thức bạn được tu hành tốt đẹp trong con đường tổng quát, bạn nhận lãnh sự nhập môn (quán đảnh) từ một Guru kim cương đầy đủ phẩm tính, là vị có thể ban những nhập môn Yoga Tantra cao cấp nhất. Một khi nhờ việc nhận lãnh bốn loại nhập môn Yoga Tantra cao cấp nhất mà tâm bạn được thuần thực, bạn tu hành tâm thức bằng cách thiền định về hai con đường của nó: những con đường tiệm thứ của sự phát triển và thành tựu. Khi tâm bạn đạt tới cấp độ tịnh quang, ví dụ, bạn giải thoát khỏi sự hiểm nguy của cái chết - không có cái chết không được kiểm soát, không có việc chết mà không có sự chọn lựa.

Như tôi đã đề cập ở trên, tịnh quang được biểu thị bởi padme, trí tuệ, và huyền thân được biểu thị bởi mani, phương tiện. Nếu bạn có thể đạt tới giai đoạn này, bạn có thể đạt được giác ngộ trước khi chết, nhưng nếu bạn không thể, bạn có thể thành tựu tốt đẹp như thế sau khi chết, trong giai đoạn trung ấm, như nhiều Lạt ma cao cấp và yogi vĩ đại như Milarepa - bậc đã giác ngộ trong một đời.

Công đức phải tích tập trong ba vô lượng kiếp bằng cách đi theo con đường Ba la mật thừa có thể hoàn toàn được tích tập trong một đời ngắn ngủi bằng cách thiền định về huyền thân. Tịnh quang là thuốc chữa lành cho cái

thấy nhị nguyên; những niệm tưởng hỗn loạn và thậm chí cái thấy nhị nguyên vi tế có thể hoàn toàn ngừng dứt bằng cách thiền định về tịnh quang với sự hỗ trợ của công đức rộng lớn mà bạn tích tập bằng sự thiền định về huyền thân. Theo cách này, bạn thành tựu sự hợp nhất thân hoàn toàn thiêng liêng thanh tịnh và tâm linh thánh của vị Phật hay Bồ Tôn mà bạn đang thực hành và trở thành một vị Phật.

Khi mặt trăng mọc, nó không cần phải nỗ lực để ánh phản chiếu của nó xuất hiện trên mặt nước: "Ta sắp phản chiếu trong mọi mặt nước trên Trái đất". Bất kỳ nơi đâu có nước, ánh phản chiếu của mặt trăng tự động xuất hiện. Tương tự như thế, sau khi bạn trở thành một vị Phật, sau khi bạn thành tựu Bồ Tôn mà bạn từng thực hành, bạn sẽ làm việc một cách tự nhiên không cần cố gắng cho lợi ích của tất cả chúng sinh. Bạn sẽ làm việc liên tục với thân, khẩu và ý thiêng liêng của bạn để dẫn dắt chúng sinh bao la như không gian tới hạnh phúc vô song của tâm toàn giác.

Đây chỉ là một giải thích ngắn gọn về ý nghĩa của thần chú OM MANI PADME HUM, nhưng tôi hy vọng là từ đó bạn có thể nhận ra làm thế nào mani và padme - phương tiện và trí tuệ - bao gồm toàn bộ con đường tiệm thứ đưa tới giác ngộ.

Vậy thì, nếu tâm bạn như một tảng đá thì nó giống như đất không được chăm bón; nó không được chuẩn bị tốt. Cho dù bạn gieo trồng những hạt giống, chúng sẽ không phát triển. Nếu tâm bạn vị kỷ, cứng cõi, ngập đầy

sự sân hận và bất mãn, giống như sắt thép, giống như một ngọn núi đá, gay gắt, xấu xa, thì cho dù bạn mong muốn đạt được giải thoát hay sự giác ngộ viên mãn, con đường mà mani và padme bao hàm sẽ không phát triển trong đó. Đất cần được nước tưới mát và chứa đựng những khoáng chất và phân bón - nhờ thế những sự vật mới có thể phát triển trong đó. Cũng thế, tâm hiện tại của bạn cần thay đổi từ trạng thái đặc cứng, xấu xa, khó chịu của nó. Nó cần được chuyển hóa, trở nên mềm mại - nó cần những sự ban phước Đức Phật Đạo sư.

OM MANI PADME HUM bao hàm danh hiệu của Đức Chenrezig (Quán Tự Tại), Đấng Bi mẫn vĩ đại. Trì tụng thần chú này thì giống như kêu gọi mẹ của bạn. Bạn kêu gọi mẹ bạn để bà quan tâm tới bạn và sau đó bạn thỉnh cầu bà những gì bạn ước muốn: kem, sô-cô-la, mọi sự! Khi bạn trì tụng OM MANI PADME HUM, bạn đang kêu cầu thánh hiệu của Đức Chenrezig và âm hum tác động lên tâm linh thánh của Ngài. Điều bạn đang kêu cầu Ngài là xin ban phước cho tâm bạn - không chỉ cho riêng bạn mà còn cho tâm thức của chúng sinh khác - để gieo trồng cội gốc của con đường dẫn tới giác ngộ, phương tiện và trí tuệ được bao hàm trong mani và padme.

Cuối cùng, điều còn lại cần giải thích là om. Khi thực hành và thành tựu con đường phương tiện và trí tuệ trong tâm bạn được biểu hiện bởi mani và padme - sự tịnh hóa mọi che chướng, nghiệp tiêu cực và ý niệm bất tịnh, hay cái thấy, của thân, khẩu và ý. Khi thân, khẩu và ý của bạn được tịnh hóa

như thế, chúng trở thành thân, khẩu và ý kim cương của Đức Đạo sư Chenrezig.

Chữ om (Phạn ngữ hay Tây Tạng) có ba phần. Thân của chữ này là ah, âm mẹ. Trên nó là một đường gợn sóng được gọi là (trong tiếng Tây Tạng) một naro, nguyên âm biến đổi âm "ah" thành "o". Trên đó là một số 0 nhỏ, nó thêm vào âm "m". Ba thành phần này thêm vào cho "om" và biểu hiện ba kaya (thân), hay thân, khẩu và ý kim cương. Những ý niệm bất tịnh của bạn về thân, khẩu và ý chuyển hóa thành thân, khẩu và ý kim cương hoàn toàn thanh tịnh của Đức Chenrezig, Đấng Bi mẫn vĩ đại. Như thế, om có nghĩa là sự giác ngộ.

Như vậy, đây là ý nghĩa của OM MANI PADME HUM; sự bắt đầu, hay nguyên nhân, của con đường, bản thân con đường, và kết quả. Nó giống như một cái cây với gốc, thân và quả. OM MANI PADME HUM cũng bao gồm mọi sự hiện hữu - sự duyên sinh và tánh Không: mani và padme. Mọi sự hiện hữu được gồm chứa trong hai chân lý; mọi điều này được bao hàm trong mani và padme: chân lý tuyệt đối trong padme, và chân lý quy ước, chân lý của tâm hoàn toàn bị ngăn che, trong mani.

Toàn bộ 84.000 giáo lý của Đức Phật - các giáo lý Bát Nhã Ba La Mật, toàn bộ hàng trăm pho sách của Tengyur và Kangyur - cũng được gồm chứa trong OM MANI PADME HUM. Nó bao gồm toàn bộ năm luận văn vĩ đại trong các kinh điển mà các tu sĩ nghiên cứu trong các tu viện, chúng giảng khoa luận lý học chứng minh rằng Đức Phật là một gia trị, hay chân lý, hiện thể thiêng liêng - không đối

gạt, không làm lạc lối và hợp lý. Giáo lý của Đức Phật thì chân thực là bởi khi chúng sinh thực hành nó, nó có hiệu quả; nó chứa đựng kinh nghiệm, vì thế kết quả xuất hiện. Khi bạn thực hành, ngay cả điều đơn giản nhất trong những vấn đề của đời sống hàng ngày cũng được giải quyết. Vì thế đây chỉ là một bằng chứng nhỏ bé cho thấy bạn có thể được giải thoát khỏi nguyên nhân đích thực của đau khổ; cho thấy bạn có thể trở nên giác ngộ. Điều này chứng minh rằng giáo lý có giá trị, chân thật và sẽ không lừa dối bạn. Các tu sĩ trong các đại tu viện nghiên cứu giáo lý, luận lý trong nhiều năm. Họ thường nghiên cứu và thảo luận giáo lý Trung đạo, nó giảng nghĩa hai chân lý, trong ba năm. Sau đó họ nghiên cứu trí tuệ siêu việt, giáo lý Bát Nhã Ba La Mật, trong năm năm hay khoảng đó. Họ cũng nghiên cứu những giáo lý Luật học về hạnh vi đạo đức - làm thế nào điều phục thân, khẩu và ý - trong một năm hay hơn nữa. Rồi họ nghiên cứu Abhidharmakosha (A tỳ đạt ma Câu xá luận) trong nhiều năm. Họ nghiên cứu những giáo lý kinh điển này và năm luận văn vĩ đại trong ba mươi hay bốn mươi năm, ghi nhớ, thảo luận và thi cử. Sau đó họ nghiên cứu các giáo lý Tantra trong nhiều năm và thực hành tất cả những con đường rộng lớn, viên mãn đó. OM MANI PADME HUM gồm chứa toàn bộ sự nghiên cứu của một đời người.

Cách này hay cách khác, có một sự khác biệt khi bạn trì tụng thần chú của vị Phật đặc biệt này, hiện thân của lòng bi mẫn của tất cả chư Phật - lòng đại bi không thể chịu đựng nổi nỗi khổ của chúng sinh và đưa dẫn họ thoát khỏi nó. So với lòng bi mẫn mà ta dành

cho bản thân mình thì lòng bi mẫn này lớn hơn hàng trăm ngàn lần. Không thể có một sự so sánh. Và lòng bi mẫn vô hạn này của tất cả chư Phật hiển lộ trong phương diện đặc biệt này mà ta gọi là Đức Chenrezig, Vị Phật Từ Thị (Nhìn Chúng Sinh Với Đôi Mắt Bi mẫn).

Do bởi lòng bi mẫn của Ngài, chính Đức Phật đã thành tựu Đại Niết bàn, phạm vi của an bình vĩ đại, không chút chọn lựa, được kết chặt bởi lòng bi mẫn. Chúng ta thì trái ngược lại: không chọn lựa, bị buộc chặt bởi những tư tưởng ích kỷ, chúng ta mang lại tai họa cho chúng sinh khác và thậm chí cho cả bản thân ta. Được kết buộc bởi lòng bi mẫn, chư Phật hiển lộ trong phương diện Báo thân đối với các Bồ tát cao cấp và trong phương diện Hóa thân đối với những Bồ tát bình thường. Đối với chúng sinh bình phàm, các Ngài hiển lộ trong thân tướng của một tu sĩ, như Đức Đạt lai Lạt ma, hay một vị vua; trong những thân tướng khác nhau, bất kỳ điều gì cần thiết. Nếu có một biểu thị sẽ điều phục chúng sinh thì đó là cách các Ngài sẽ hiển lộ - như một quan tòa, một tướng lĩnh hay thậm chí như một đồ tể hay một người khùng điên; như một người mù hay hành khất để làm cho những người khác tích tập công đức bằng cách thực hành lòng bác ái và nhờ đó tạo nên nguyên nhân cho hạnh phúc. Nếu một vài chúng sinh cần được dẫn dắt theo lối đó, các Ngài sẽ hiển lộ như một người giàu có; nếu một người khác cần được hướng dẫn trong một phương diện đặc biệt, và nếu đó là cách thể duy nhất để điều phục tâm thức của người đó, thì do bởi sự tham luyện mãnh liệt của anh ta, các Ngài sẽ hiển lộ như một gái

điểm. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tuyên bố trong giáo lý của Ngài: “Ta sẽ không hiển lộ như tất cả những điều này”. Ngài nói, “Ta không tham đắm nhưng ta hiển lộ như có tham luyến; ta không mù nhưng hiển lộ như mù lòa; ta không què nhưng hiển lộ như què quặt; ta không điên nhưng hiển lộ như khùng điên; ta không chút giận dữ nhưng hiển lộ như sân hận. Trong tương lai nếu ta hiển lộ trong những cách thế như thế, sẽ không chúng sinh nào nhận ra điều này”. Tuy nhiên, để đưa dẫn chúng ta, Ngài đã hiển lộ là Đấng Ngàn Tay Ngàn Mắt (Thiên Thủ Thiên Nhãn) và thần chú của Đức Phật Bi Mẫn thì có phần khác biệt với những thần chú khác. Những thần chú khác rất mạnh mẽ nhưng thần chú này có một vài tính cách hay tác dụng đặc biệt - trong khi nó được trì tụng thì tâm thức trở nên an bình và bi mẫn hơn nữa một cách tự nhiên; tư tưởng làm lợi lạc người khác phát khởi tự nhiên và hành giả bớt có tư tưởng tự-quy.

Thông thường thì những người bình thường trì tụng OM MANI PADME HUM có một trái tim tốt lành cho dù họ không thấu hiểu giáo lý hay thiền định về con đường tiệm thứ dẫn tới giác ngộ. Điều này xảy ra hoàn toàn nhờ vào niềm tin nơi Đức Phật Bi Mẫn, Đấng Bi mẫn vĩ đại và việc trì tụng thần chú của Ngài. Bạn cần có một trái tim tốt lành ngay cả để có được hạnh phúc trong đời này, sự an bình của tâm hồn trong đời sống hàng ngày. Một trái tim tốt lành là điều vô cùng cần thiết; nó là cách thế duy nhất. Việc trì tụng thần chú này rất ích lợi. Nó có ảnh hưởng mạnh mẽ đối với tâm thức.

Khi bạn trì tụng thần chú OM MANI PADME HUM bạn không nên cảm nhận thái quá về thân tướng của Đức Chenrezig mà nên cảm nhận về tinh túy hay bản tánh của Ngài. Nếu bạn không thoải mái khi quán tưởng Ngài ở trên đỉnh đầu bạn thì hãy quán tưởng Ngài ở trước mặt. Hãy quán tưởng lòng đại bi đối với tất cả chúng sinh hiển lộ trong phương diện ngàn tay ngàn mắt. Bản tánh của thân linh thánh của Ngài là ánh sáng. Ngài đang mỉm cười và đây bi mẫn, đôi mắt từ ái nhìn thẳng vào bạn - một chúng sinh đau khổ, lầm lạc - và cũng nhìn tất cả chúng sinh khác. Nếu bạn có thể làm được, hãy quán tưởng một chữ HRIH trên một đĩa mặt trăng nằm trên một bông sen tám cánh trong trái tim Ngài. Từ đây, những tia cam lồ phóng ra và đi vào bạn, tịnh hóa bạn về mọi lỗi lầm, đặc biệt là thái độ ích kỷ, là chướng ngại chính cho việc phát triển Bồ đề tâm của bạn. Trong khi quán tưởng theo cách này, hãy trì tụng OM MANI PADME HUM trong mức độ bạn có thể.

LÝ THUYẾT NHÂN QUẢ TRONG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO VÀ TRONG HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM CỦA KANT

Dr. THÁI KIM LAN

Lời bạt: Bài viết vừa được hoàn tất khi tin trận động đất và sóng thần tại vùng Fukushima Nhật Bản cùng với những thảm họa liên quan đến lò nguyên tử Fukushima được loan báo trên thế giới. Cảnh tàn phá và nỗi lo sợ mồn một xót xa trên màn hình. Liên cảm về khổ nạn làm nhói tim bởi kinh hoàng và bàng hoàng.

Sự tình cờ (có lẽ không hẳn là tình cờ) bỗng thành thời sự: chính bài viết đang đặt vấn đề ý nghĩa chữ KHỔ như là nền tảng của Đạo đức học Phật giáo, trong chừng mực tìm lại bản chất đích thực của thái độ đạo đức. Trước tai họa do thiên nhiên và do chính con người, "KHỔ" đang càng lúc trở nên phổ quát không những cho con người mà cho cả thế giới chúng sinh. Câu hỏi "Làm thế nào để thoát khổ?" trở nên đòi hỏi bức thiết cần phải thay đổi lối sống, cách sống thế nào để được an lành.

Những suy nghĩ trong bài viết này- dù chưa thấu đáo hết mọi khía cạnh- xin hướng về những nạn nhân của thảm họa kép với chia sẻ và cầu nguyện an lành.

Huế tháng 3/2011

Nhà nghiên cứu Phật học K.SCHMIDT¹ đã có lần nêu lên những điểm tương đồng giữa tri

thức luận của Kant và của Phật học, ông phát biểu rằng dù hai nhà tư tưởng lớn sống cách nhau hơn ngàn năm nhưng lời giải của họ lại gặp gỡ nhau, bởi vì cho mỗi câu hỏi chỉ có một câu trả lời đúng mà thôi.

Bài viết sẽ trình bày những nét khác biệt giữa đạo đức học Phật giáo và đạo đức học của Kant khởi từ lý thuyết nhân quả. Từ đó ta có thể thấy được dù đi hai con đường khác nhau, từ hai lối nhìn và cách đặt vấn đề khác nhau, hai hệ thống tư tưởng này có thể gặp nhau trên những điểm cơ bản về ý nghĩa cũng như nội dung của thái độ đạo đức.

I. Tương quan nhân quả trong lý thuyết siêu nghiệm của Kant:

Kant phân biệt định luật nhân quả lý thuyết và định luật nhân quả thực hành. Định luật nhân quả lý thuyết còn được gọi là nhân quả tự nhiên: Tất cả những hiện tượng trong thiên nhiên đều nằm trong liên hệ nhân quả và cùng nằm trong qui luật định mệnh (Determinismus). Định mệnh ở đây trước hết có nghĩa, mọi "quả" đều có "nhân", và nguyên nhân ấy nằm ngoài "quả", định đoạt cho quả phát sinh. Quả thành tựu do nhân nhưng khác với nhân.

Theo quan niệm thực nghiệm hàng ngày: củi là nguyên nhân của lửa, cơm là quả của gạo và nước+ hơi nóng, lửa là nguyên nhân của vết cháy bỏng trên da v.v.

Kant gọi qui luật này là qui luật nhân quả thiên nhiên (natural) và xếp nó vào lãnh vực lý thuyết tri thức. Khác với triết gia thường nghiệm D. Hume², Kant cho rằng định luật nhân quả có tính phổ quát tiên thiên chứ

không phải là kết quả của sự quan sát những kinh nghiệm lặp lại thường ngày. Tính tiên thiên phổ quát này có từ giác tính linh hoạt của con người. Tuy nhiên định luật nhân quả tự nhiên chỉ áp dụng cho thế giới sự vật và con người như là những hiện tượng. Trên bình diện tri thức luận, con người cũng như tất cả mọi sự vật hay sinh vật trong thiên nhiên đều được đặt định, được chỉ định, tự nó không thể tự đặt định, tự thoát ra khỏi tương quan nhân quả tự nhiên. Tất cả mọi sinh và sự vật đều chỉ là hiện tượng (phaenomen), chứ không phải là vật tự thân (Noumenon, Ding an sich). Trước hết, con người không định đoạt được sự xuất hiện của nó trên thế gian. Sự ra đời, hiện hữu của con người là do cha mẹ tác thành, quả ấy trở thành nhân và quả tiếp theo. Như thế sự sinh thành của con người cũng như của mọi sinh vật trên thế gian đều do những yếu tố (người và vật) khác quyết định chứ chính con người không thể can thiệp được. Do đó, theo Kant, trên bình diện lý thuyết con người bị trói buộc trong nhân quả, chịu nhận qui luật tự nhiên, con người bị động trong tương quan nhân quả.

Nhưng con người, theo Kant, khác với những sinh vật trong thiên nhiên, lại có thể tự mình sáng tạo, thay vì trong thế thụ động làm "quả" và "nhân" hiện tượng, con người có thể trở nên là một nguyên nhân độc lập, vượt khỏi qui luật đặt định tự nhiên. Trên bình diện hành động thực tiễn, con người là kẻ tác tạo hành động, nhất là hành động đạo đức. Bản chất của đạo đức là tự chủ, là khởi động, không bị động. Theo Kant, hành động đạo

đức thật sự- khác với tri thức lý thuyết,- nằm trong tính tự chủ, tự nguyện, không bị ép buộc, không chịu sự tác động ngoại tại. Độc lập với tác động bên ngoài, con người, khi hành động đạo đức, hoàn toàn tự do quyết định hành động ấy. Với ý chí tự do sáng tạo, con người trở nên kẻ xây dựng qui luật đạo đức.

Trong hệ thống triết học siêu việt (Transzendentalphilosophie) của ông, Kant phân biệt hai lãnh vực: lãnh vực của thế giới cảm quan và lãnh vực thế giới giác tính. Ông cho rằng hành động đạo đức của con người không phụ thuộc vào thế giới cảm quan - bởi vì thế giới cảm quan là thế giới bị động (ví dụ cảm giác nóng lạnh tùy thuộc vào đối tượng tác động lên giác quan của con người) mà thuộc vào lãnh vực của giác tính, của linh hoạt tự động, của tự giác. Do đấy con người có thể thiết lập cho mình một tương quan nhân quả đặc thù: chính con người làm ra qui luật hành động cho chính mình. Qui luật đức lý này có nền tảng trong ý niệm tự do. Từ đó con người là nguyên nhân tác tạo. Căn cứ vào qui luật đạo đức, con người có thể đưa ra một qui luật có tính phổ quát cho mọi hành động đạo đức.

Qua khái niệm tự chủ và tự do trên bình diện đạo đức, con người thoát khỏi qui luật tương quan nhân quả đang chế ngự thế giới tự nhiên, và hoạt động trên bình diện tương quan nhân quả của lý tính thực tiễn. Chính sự tự do này bảo đảm một thứ nguyên nhân mới trong hành động đạo đức và nâng con người lên ngang hàng với khái niệm chủ thể tuyệt

đối trong triết học Tây phương: ý niệm Thượng đế.

Khái niệm “tự do” làm nên điểm đặc thù của lý tuyết nhân quả do con người và cho con người trong hệ thống triết học của Kant.

Trong lúc trên bình diện lý thuyết tri thức, tương quan nhân quả là phạm trù tiên thiên (một thứ đặt định tiền nghiệm), trong đó con người là một mắc xích bị động trong chuỗi nhân quả, thì trên bình diện hành động thực tiễn, con người quyết định hành động của mình và là nguyên nhân sáng tạo nên một thế giới theo qui luật đức lý.

Kant cho rằng điểm cách mạng tiêu biểu trong triết học của ông không chỉ nằm trong lý thuyết siêu việt mà tác phẩm. “Phê phán lý tính thuần túy” đã dày công xây dựng, mà nằm trong tác phẩm thứ hai “Phê phán lý tính thực tiễn”. Trong tác phẩm này, như ông đã hứa hẹn sau khi công bố tác phẩm thứ nhất, Kant muốn trả lại cho con người quyền tự chủ và sáng tạo như là chủ thể hành động đạo đức, ý niệm con người hầu như tương đương với ý niệm Thượng đế, ngược với thân phận giới hạn của nó trong tương quan nhân quả thiên nhiên.

Đây cũng chính là lý do tại sao khi tác phẩm “Phê phán lý tính thực tiễn” ra đời, Kant đã bị giới nghiên cứu thần học và tập thể nhà thờ của thời ông phê phán gắt gao, và ông đã bị xem là kẻ vô thần. Những kẻ ủng hộ ông vừa ngạc nhiên vừa lo sợ trước tư tưởng táo bạo của ông. Quả thật trong đời sống thường nhật, Kant không bao giờ đi nhà thờ và đã là

một trong những học giả khai sáng thế kỷ 18 phê phán giới lãnh đạo nhà thờ triệt để nhất ở điểm, tuân theo giáo điều là giết chết tính tự chủ và sáng tạo trong hành động đạo đức, sai khiến con người trở nên nô lệ cho quyền lực siêu nhiên (tiêu biểu trong tiểu luận “Khai sáng là gì?”) là vi phạm quyền tự chủ, bóp chết sự trưởng thành của con người.

Tuy nhiên tư tưởng cách mạng của ông vẫn còn chịu ảnh hưởng của tuyến thống tư tưởng đương thời. Prometheus, kẻ đánh cắp lửa trên trời đem về thế gian cuối cùng vẫn bị trừng phạt. Kant không bị trừng phạt, bởi vì chính ông tự nguyện công nhận ngoài ý niệm Tự do, ý niệm Thượng đế và linh hồn bất tử là những định đề hướng dẫn hành động đạo đức con người.

II Những dị biệt:

Chúng ta biết, trước Kant hơn nghìn năm, Đức Phật đã đem hi vọng và trả lại giá trị của con người với lời dạy rằng trong chuỗi luân hồi nhân quả “Mỗi người là Phật đang thành” và Phật tính nằm trong mỗi một con người. Cần phải hiểu như thế nào về lý thuyết nhân quả của Phật giáo như là nền tảng của hành động đạo đức?

Trước khi triển khai lý thuyết nhân quả Phật giáo trong viễn tượng giải phóng con người ra khỏi chuỗi luân hồi trói buộc, cần nêu lên những dị biệt trong lý thuyết về tương quan nhân quả của Kant từ những trình bày trên.

1. Tính nhị nguyên trong tư tưởng của Kant hầu như được hoàn hảo khi ông cho rằng có

hai lãnh vực tương quan nhân quả: lãnh vực tự nhiên cho thể giới hiện tượng (phaenomen), trong đó con người như một hiện tượng bị động, được đặt định do những nguyên nhân bên ngoài (trong đó có vai trò sáng tạo của Thượng đế), và lãnh vực tương quan nhân quả trong hành động đạo đức thực tiễn, trong đó con người là chủ thể tự do sáng tạo, làm nên qui luật hành động cho chính mình. Lý thuyết về hai tương quan nhân quả, tự nhiên (naturell) và nhân bản (human) tiêu biểu cho tư tưởng nhị nguyên nói trên.

Con người, theo Kant, là một thực thể gồm hai yếu tính: con người bị qui định trong giới hạn hiện sinh, trong thể giới của cảm nghiệm giác quan, nhưng lại tự do trong thể giới giác tính, linh tri (intelligent). Cả hai yếu tố này không khai trừ lẫn nhau.

Bình diện thể giới cảm quan bao gồm tất cả sự vật nằm trong kinh nghiệm khả thể của chúng ta. Có nghĩa thể giới này là thể giới của hiện tượng (phaenomen) như Kant nói. Bình diện thể giới giác tính siêu nghiệm bao gồm những vật tự thân (nouomenon, Ding an sich), vật tự thân này nằm ngoài tất cả những kinh nghiệm có thể có được và do đây không thể được tri thức bởi cảm quan của con người. Con người chỉ tri giác được sự vật qua lăng kính giới hạn của ngũ quan cho nên chỉ có thể có được những nhận thức có tính thường nghiệm về các hiện tượng của sự vật.

Tuy nhiên, với trí tuệ của mình, con người còn là một phần tử của thể giới giác tính (Verstandeswelt).

Trong lúc với tư cách là một phần tử của thế giới cảm tính, thực thể người cảm nghiệm bằng máu và thịt, do đấy nó phải tuân thủ các qui luật thiên nhiên. Con người bị giới hạn về thể xác, có những ham muốn và sở thích cá nhân và bị đặt định, bị sai khiến cũng bởi tất cả những ham muốn và những sở thích ấy. Với tư cách một phần tử của thế giới giác tính, con người không do những yếu tố trên qui định, mà linh hoạt, tự động, tự chủ. Kant gọi khả năng linh hoạt này là lý tính thuần túy. Lý tính thuần túy này thuộc vào thế giới trí tuệ (Intelligenz) hay thế giới giác tính. Với tư cách là phần tử của thế giới này, con người có khả năng tri thức “vật tự thân” chứ không chỉ nhận thức hiện tượng. Nhưng tiềm năng liễu tri sự vật trong tận bản chất trọn vẹn của nó khổ thay không thể có được trên bình diện lý thuyết tri thức luận, do bởi giới hạn đã định sẵn cho con người (Thân xác, ngũ quan giới hạn, thời gian, không gian), nhất là thời gian và sự biến đổi, vô thường.

Kant cho rằng liễu tri thấu triệt sự vật chỉ có thể thực hiện được trên lãnh vực hành động, thực tiễn, trong đó con người, thay vì bị động, hành động. Chỉ trên bình diện hành động thực tiễn này, con người mới là nguyên nhân tác tạo, con người làm nên đối tượng tự thân, liễu tri toàn vẹn đối tượng như họa sĩ, nhạc sĩ với tác phẩm của họ. Chỉ trong hành động, con người tự do – trong nghĩa không bị động – thể hiện tự do, lý tính thuần túy trở nên lý tính thực tiễn.

Kant nhận định: “Tính tất yếu tự nhiên về tương quan của các sự vật (trong đó có con người) nằm trong qui luật cho biết chúng đã có một nguyên nhân khác (bên ngoài) tác động lên trong tương quan nhân quả”. Ngược lại với điều đó, ý chí của lý tính thuần túy xuất phát trên bình diện của thế giới giác tính. Ý chí này hoàn toàn tự do không bị những ảnh hưởng bên ngoài chi phối. Do đó ý chí này là qui luật của chính nó. Dĩ nhiên ý chí cũng lệ thuộc vào qui luật nhưng ý chí lại chính là người làm ra qui luật mà nó phải tuân thủ. Sự tự chủ này – AUTONONIE- Kant gọi là sự tự do của ý chí.

Với tư cách là một thực thể có lý tính và theo đó thuộc vào thế giới trí tuệ, con người không bao giờ có thể nghĩ ra được tương quan nhân quả của ý chí của chính nó mà không có ý niệm tự do. Với tư cách là một phần tử của thế giới giác tính, có nghĩa là độc lập với tất cả những nguyên nhân gây ra do thế giới cảm quan, ý niệm tự do đã được bao hàm trong nó. Kant không thể chứng minh khái niệm tự do này bởi vì khái niệm này không thể chứng minh được do những nguyên nhân mà ông thường nói là lý tính thuần túy cũng không thể chứng minh được, nhưng Kant nói rằng chúng ta phải lấy khái niệm tự do như là điều kiện tiên quyết bao lâu con người với tư cách là con người có lý trí được thiên phú một ý chí.

Kant nói rằng: Khái niệm tự do, trong chừng mực tính tồn tại khách quan của nó được chứng minh bằng một qui luật của lý tính thực hành, khái niệm này sẽ tạo nên viên đá kết thúc cả toà nhà của một hệ thống lý tính

thuần tuý ngay cả của lý tính thực hành, và tất cả những khái niệm khác (Ví dụ khái niệm về Thượng đế và linh hồn bất tử), - những khái niệm được xem là những ý niệm tồn tại trong lý tính mà không có chỗ đứng khách quan trong thế giới thường nghiệm, - cũng sẽ đi theo khái niệm tự do. Với tự do, cũng như nhờ tự do chúng nhận được vị trí và tính thực tại khách quan, có nghĩa là khả thể của chúng được chứng minh nhờ sự hiện hữu thật sự của tự do bởi vì ý niệm này được công bố bởi qui luật đạo đức.

Nhưng tự do cũng là ý niệm duy nhất trong tất cả những ý niệm của lý tính lý thuyết, mà con người chỉ biết được tính khả thể tiên thiên của nó nhưng không thấu triệt được nó bởi vì tự do là điều kiện của qui luật đạo đức, qui luật này chúng ta tri thức được qua hành động. Khái niệm tự do là viên đá đặng độ khởi đầu của tất cả những nhà theo chủ thuyết thường nghiệm, nhưng cũng là chìa khoá mở ra những nguyên lý thực tiễn cao quý nhất cho những nhà đạo đức phê phán, qua đó họ nhận rõ rằng họ tất yếu phải tiến hành tự do một cách duy lý.

Chúng ta sẽ trở lại khái niệm hành động đạo đức qua mệnh lệnh phạm trù trong phần tới sau khi lược qua lý thuyết nhân quả của Phật giáo.

Tóm tắt những ý tưởng trên, xin đưa ra lời Kant nhận định như sau:

“Như những sự vật, một mặt, con người được xem như là một hiện tượng thuộc vào thế giới cảm quan, mặt khác con người cũng tự nhận

như là thực thể tự thân thuộc về thế giới trí thức (Intellektuelle Welt). Một thực thể lý trí (được thiên phú cho khả năng tư duy và linh hoạt trí thức) được xem như là trí tuệ, thuộc về thế giới giác tính (Verstandeswelt). Như thế có hai quan điểm để xét con người: “trong chừng mực con người thuộc về thế giới cảm quan, thì nó phục tùng qui luật tự nhiên (dị phân Heteronomie), trong chừng mực nó thuộc về thế giới giác tính, thì nó phục tùng qui luật độc lập với thiên nhiên, bất thường nghiệm, chỉ có nền tảng trong lý tính”. Với tư cách là một thực thể thuộc về thế giới trí tuệ, con người không thể nào tư duy liên hệ nhân quả do ý chí riêng mà không cần đến ý niệm tự do; bởi lẽ sự độc lập đối với những nguyên nhân quyết định trong thế giới cảm quan (mà lý trí luôn tự đi theo) là tự do. Không thể tách rời với khái niệm TỰ DO là khái niệm TỰ CHỦ luôn theo sát. Với khái niệm tự chủ, nguyên lý phổ quát về đức lý được dựng nên, nguyên lý này là nền tảng cho tất cả những hành động của những thực thể lý trí cũng giống như nguyên lý tự nhiên làm nền tảng cho mọi hiện tượng”³

Tự do là một khái niệm bất khả liễu tri- bởi vì biết về tự do chưa hẳn là tự do- Tự do thuộc hành động và sáng tạo, chỉ trong hành động sáng tạo, tự do được cảm nghiệm và thấu triệt.

Bởi thế Kant cũng phát biểu, một cách tự kiểm soát tư duy cách mạng của mình: “Tuy chúng ta là những phần tử làm ra qui luật cho thế giới đức lý nhưng đồng thời không phải là kẻ đứng đầu các qui luật ấy mà là những kẻ phục tùng chúng”⁴

III. Tương quan nhân quả theo tư tưởng Phật học.

1. Khái niệm “con người” Tương đương với khái niệm lưỡng tính về con người trong triết học của I. Kant : “Con người không chỉ là hiện tượng của các giác quan, mà qua thông giác thuần túy con người còn tự biết mình như một thực thể tư duy và ý chí, một thực thể được bẩm sinh tính tự khởi, mà khả năng tinh thần của nó hoàn toàn không có cảm tính. Đặc biệt lý tính của con người khác biệt với những năng lực tùy thuộc thường nghiệm, bởi vì lý tính chỉ quyết định đối tượng theo ý niệm của nó mà thôi. Và lý tính này sở hữu tính “nhân quả.”⁵

Đức Phật đã phác họa chân dung con người như sau: “Trong tấm thân sáu trượng này cùng với tâm thức của nó có sự khởi đầu của biết (ý thức, tâm, ghi chú của người viết) và khổ đồng thời khả năng thoát khổ”. Con người- như một tương hợp của ngũ uẩn- nằm trong điều kiện tính của thập nhị nhân duyên và luân hồi- trầm luân trong bể khổ nhưng chính con người có khả năng diệt khổ, thoát khỏi trầm luân.

Có thể nói, lý thuyết nhân quả và nghiệp của Đạo Phật là yếu tố phổ thông và phổ quát nhất trong quá trình tìm hiểu, thực hành, tu chứng của người nghiên cứu cũng như của Phật tử. Nó quan trọng đến nỗi hầu như thấy được yếu tính của nó là có thể quán triệt hệ thống tư tưởng Phật học, như ngài Long Thọ (Nagarjuna)⁶ đã xác nhận.

2. Tương quan điều kiện tính. Khác với Kant, đạo Phật chỉ có một mô hình tương quan nhân quả áp dụng cho tất cả các lĩnh vực thường nghiệm cũng như siêu nghiệm. Thay vì khái niệm “nhân quả” đường thẳng, từ đó đưa đến ý niệm có một đấng toàn thể là nguyên nhân cuối cùng, tương quan điều kiện tính hay cũng được gọi là chuỗi điều kiện hay nhân duyên (Pratītyasamutpāda) trong đạo Phật được quan niệm như một phức hợp của nhiều điều kiện gây nên quả. Chuỗi tương quan điều kiện này được áp dụng cả trên bình diện tri thức (tuệ) lẫn bình diện đạo đức (giới). Cả hai bình diện là hai phần tử thiết yếu của hệ thống tri thức Phật học.

Thấu triệt chuỗi tương quan nhân quả trong toàn bản thể của nó (tuệ) là điều kiện hay nguyên nhân để hành động đạo đức được thiết lập. Triết học Phật giáo không đi từ sự tách rời hai bình diện lý thuyết và thực hành như Kant đã làm mặc dù sự tách rời này trước tiên được xem như là bước đầu có tính phương pháp học để khảo sát các đối tượng trong tinh thần phân tích khoa học. Triết học Phật giáo đi từ lối nhìn toàn diện và nhất thể bao gồm ba khả năng: Tri, Hành và Định (hội nhập) mà Đức Phật đã đưa ra làm nền tảng cho phương thức cứu đời hay phương thức chữa lành khổ não của con người.

Định	(Samadhi)	Tuệ	Giới
Prajna	(Wissen)	Sila	(sittliches Handlung)

Đức Phật cho rằng tri thức của nhân loại là vô cùng nhưng có một loại tri thức đúng đắn về sự vật và thế giới giúp ta mở được cánh cửa giải thoát khỏi điều kiện tính.

Trong phương thức trên, “Tuệ” hay khả năng tri thức sự vật hay thực tại của sự vật đúng thật bản chất của sự vật có thể làm nền tảng cho hành động đạo đức, hay nói cách khác hành động đạo đức trên quan điểm của Phật giáo có lý do phát khởi qua sự liễu tri toàn diện về sự vật.

Ta hãy tìm hiểu điều kiện khả thể của khái niệm nhân quả trong Phật giáo để biết tương quan chặt chẽ giữa tri thức và đạo lý. Hai bình diện này có một liên quan chặt chẽ- một liên quan có tính nhân quả khác hẳn với qua điểm nhị nguyên của Kant cho rằng giữa tri thức lý thuyết và hành động đạo đức có một dị biệt về thể tính không thể vượt qua được và do đây phải viện dẫn ý niệm chủ thể tuyệt đối (ý niệm Thượng đế) đầy quyền năng sáng tạo và bất tử.

2a. Ngược lại với truyền thống tư duy của thời đại ngài sinh ra, Đức Phật đã sáng tạo ra một phương thức giải thích sự hình thành tri thức về thế giới mà không cần viện dẫn ý niệm tuyệt đối. Trong lúc những nhà tư tưởng của hệ thống Upanishaden cho rằng để giải thích sự hình thành thế giới vốn vô thường và giới hạn, sự hiện hữu của một thực thể tuyệt đối, bất biến, vô điều kiện là cần thiết. Đức Phật bác bỏ điều ấy và cho rằng chúng ta không cần phải viện lý một thực thể bất biến như vậy, chúng ta chỉ cần nhìn thế giới như một toàn thể mà trong đó mỗi yếu tố là điều kiện phát sinh ra một yếu tố khác: “Nếu cái này có thì cái kia có, nếu cái này phát sinh ra thì cái kia phát sinh ra. Nếu cái này không có thì cái kia không có. Nếu cái này được chấm dứt thì cái kia cũng được chấm dứt” điều đó

có nghĩa, thế giới có thể tri thức được một cách thường nghiệm là một tập thể bao gồm nhiều phần tử, những phần tử này nằm trong một liên hệ với nhau là nếu một phần tử P hiện diện thì phần tử Q sẽ phát sinh và ngược lại nếu người ta bỏ P đi thì Q cũng sẽ không còn nữa.

Trong chuỗi tương quan điều kiện này hai điểm có tính tri thức luận cần nêu rõ là:

- Đức Phật đã khai triển một phương pháp có thể cho phép ngài giải thích thế giới mà không cần phải dựa dẫm đến ý niệm tuyệt đối hay tương quan nhân quả tuyệt đối

- Thay vào chỗ những đơn vị tuyệt đối bất biến riêng lẻ, chúng ta phải nhìn thế giới ở trong chuỗi liên hệ của những điều kiện. Tri thức về chuỗi điều kiện này là chìa khoá nhận thức bản chất thực của mọi sự vật trên thế gian: là vô thường và vô ngã, ngay cả cái tôi chủ thể đang tri thức.

2b. Đức Phật dạy rằng chúng ta có thể có một khái niệm về thế giới mà không cần đến ý niệm tuyệt đối. Khám phá của Ngài bác bỏ giả thuyết về một tiểu ngã bất biến (Atman) mà các nhà lý thuyết Upanishaden chấp nhận, sau khi loại trừ ý niệm đại ngã của Bà La môn, có thể xem là một cuộc cách mạng tư tưởng gấp đôi.

Mặt tích cực nằm trên lãnh vực kinh tế: lý thuyết mới này cho phép chúng ta giải thích thế giới mà không cần đến một đơn vị tuyệt đối, tiết kiệm bút mực và công sức, bớt đi

chướng ngại cản trở con đường đi đến sự thật và giác ngộ. Với phương thức này tất cả những thử nghiệm tìm cho được một đơn vị tuyệt đối trong thế giới này và xem nó như là một đơn vị bất biến là không cần thiết, không những không cần thiết mà còn không thể đứng vững được.

Đức Phật bác bỏ ngay cả ý niệm tuyệt đối của tiểu ngã của tư tưởng Upanishaden (Upaniṣaden) trong chính lý luận của các triết gia Upanishaden khi họ cho rằng: Nếu tất cả những gì trong thế giới đều được thấy rõ là phù du vô thường và không vững chắc trên phương diện tri thức luận; và nếu mặt khác muốn hiểu thế giới này thì cần phải chấp nhận một thực thể tuyệt đối hoàn toàn vượt ra khỏi tất cả những vô thường và bất định. Nếu đó không phải là Đại ngã bên ngoài thì điều gì có thể tuyệt đối hơn và thực chất hơn là chính người đã đưa ra suy nghĩ này?

Ngoài ra nếu cần thiết nhìn thế giới mà không cần đến sự núp bóng vào trong một thực thể tuyệt đối thì giả thuyết chính con người là nơi trú ẩn chắc chắn nhất, duy nhất đối với sự vô thường của thế giới bên ngoài có thể đứng vững. Nói khác đi, chính con người với tư cách là thực thể cá nhân đồng thời cũng là thực thể tuyệt đối phổ quát được giả định trên lý thuyết, đó chính là cái NGÃ bất biến.

Theo Đức Phật, chính giả thuyết này lại là một sai lầm cơ bản, vì đã xây dựng cả cuộc sống của cá nhân con người trên một tiền đề không được biện minh. Sự xây dựng toàn thể thế giới và đời người trên cơ sở của một cái

NGÃ bất biến đem đến thất vọng thay vì sự thật và hạnh phúc. Đức Phật dùng khái niệm KHỔ cho sự thất vọng này. Thất vọng hay khổ phát sinh do sự chấp trước hay tin tuyệt đối vào NGÃ là cái gì tồn tại vĩnh cửu. Khái niệm KHỔ trong diệu đế thứ nhất và phân tích KHỔ trong diệu đế thứ hai chỉ rõ tính cách vô thường hay bị điều kiện hoá. Chính tính vô thường, sự biến đổi của sự vật trên thực tế phản bác lại sự thường còn ảo tưởng và từ đó sự khổ đến từ ý thức về ngã một cách sai lầm. Khổ chỉ tồn tại bao lâu người ta không biết tính sai lầm của tiền đề chủ trương tất cả mọi vật đều là thường còn.

Tri thức về thực chất của sự vật là vô thường và vô ngã là điều kiện để cho khả thể giải phóng. Giải thoát theo Phật có điều kiện tiên quyết là trí tuệ. Từ đó tri thức luận và giải thoát luận liên hệ chặt chẽ với nhau.

Đức Phật cho biết giải thoát cần đến sự liễu tri sự vật trong bản chất thực sự của nó: chính là sự vật nằm trong điều kiện tính hay trong chuỗi điều kiện:

2c. Thập nhị nhân duyên Khởi điểm là một chủ thể, một vô ngã có thói quen chấp ngã như là một thực thể bất biến trong dòng đời của nó (vô minh). Với chấp trước này, cái ngã ấy đã được bồi dưỡng một cách giả tạo như là cái gì bất biến trong thế giới luôn luôn biến đổi. Ngoài ra cái ngã vô minh này còn tìm mọi cách để đứng vững trong chuỗi luân hồi. Ý niệm chủ thể này bao lâu có ý thức và có sắc thân sẽ được xuất hiện qua sáu giác quan. Nhờ sáu giác quan nó va chạm với thế giới bên ngoài và huân tập tri thức. Qua tri

thức chủ thể biết được thế giới bên ngoài. Khi biết được thế giới bên ngoài thì phát sinh sự ham muốn cho rằng cả thế giới đều là một ngã bất biến. Chính cái ngã bất biến này tìm sự thoả mãn và tránh xa những khó chịu, những bất bình, ví dụ ở với người mà mình không thích, xa người mà mình thích sẽ đem đến khổ đau, muốn giữ mãi niềm vui vừa có được, nhưng bất hạnh, là nạn nhân của tai ương, và chiến tranh...Chính sự chấp trước vào ngã và thế giới bên ngoài đã tạo nên tái sinh và với tái sinh sinh lão bệnh tử sẽ đi kèm theo. Đó là nội dung của thập nhị nhân duyên.

Lý thuyết này giải thích toàn bộ sự xuất phát của khổ và bao lâu cái khổ này không được chấm dứt thì luân hồi sẽ tiếp diễn và toàn bộ luân hồi là nguyên nhân của khổ. Quan điểm này là nội dung của hai diệu đế đầu. Diệu đế thứ ba và thứ tư đưa ra viễn tượng giải thoát và phương pháp thực hiện giải phóng ra khỏi khổ đau.⁷

Chính từ kinh nghiệm KHỔ, hay ý niệm KHỔ, đạo đức học Phật giáo khởi sự. Có thể nói đạo đức học Phật giáo có hai tầng lớp: đạo đức học về giải phóng toàn diện nỗi khổ của con người và thực hiện giải thoát. Từ viễn tượng giải thoát hoàn toàn này Đức Phật đưa ra những chỉ dẫn cách sống ở trong vòng luân hồi, cách xử thế và đối xử giữa con người với nhau cũng như những hướng dẫn sống theo trì giới.

2d. Dị biệt với đạo đức học siêu nghiệm của Kant:

Có thể nói rằng với khổ đế như là khởi điểm

và động cơ thúc đẩy con người hành động đạo đức, theo Kant, chưa phải là nền tảng của đạo đức học bởi vì nền tảng của đạo đức học như chúng ta đã thấy dựa trên cơ sở của một chủ thể tự do với một ý chí tự do.

Một nền đạo đức học xây dựng trên ý niệm khổ đối với Kant thật xa lạ, có vẻ không có tính phổ quát khách quan cũng như còn bị lệ thuộc vào kinh nghiệm thường nghiệm. Những yếu tố chủ quan như lòng mong muốn xây dựng tính bản thiện, ước mong hạnh phúc, ước mong được nhiều của cải là những ước muốn chung của tất cả mọi người, nhưng phương pháp để thực hiện mục đích này lại khác nhau ở mỗi người. Nếu các qui luật đạo đức được triển khai một cách thường nghiệm theo sở thích và thị hiếu của mỗi cá nhân thì không thể được xem như là những qui luật phổ quát. Theo Kant "Trong tất cả mọi trường hợp, mỗi khi một đối tượng của ý muốn được đưa ra làm cơ sở hành động cho riêng mình thì qui luật này không gì khác hơn là dị biệt; tính cách mệnh lệnh bị điều kiện hoá" bởi nó tùy thuộc vào những động lực thúc đẩy từ bên ngoài.

Theo Kant, một qui luật được xem là đạo đức phải phổ quát và tiên thiên. Trước hết nó phải được diễn dịch từ một ý chí độc lập với sở thích lợi ích cá nhân. Ý chí độc lập theo Kant luôn luôn là một ý chí tự do. Tất cả những lý do hành động đều đi ngược lại tự do ý chí như: bản năng, nhu cầu, ham muốn, kiêu ngạo, tự ái, thế lực, độc quyền...những lý do này không phải là nội dung mà ý chí tự do bao hàm. Theo Kant chúng chỉ là những động cơ bên ngoài qui định ý chí cho nên

chúng chưa phải là động cơ chính của hành động đạo đức.

Ý chí chính nó trong bản chất không đặt cho mình một mục đích khi nó muốn cái gì, với tư cách là ý chí tự do, ý chí tự xác nhận mình chỉ khi nào nó gạt rửa tất cả những nội dung. Tự do tự chủ là một đặc tính của ý chí, được hiểu theo Kant, có nghĩa tự cho mình là qui luật của chính mình. Kant đã đưa ý niệm tự do như là đặc tính của ý chí cho tất cả những thực thể có lý tính, theo đó tự do là điều kiện thực hiện của ý chí. Không có tự do này thì con người sẽ không thể nào đưa ra những qui luật thoát khỏi những ham muốn. Tự do có nghĩa độc lập khỏi những ham muốn riêng tư, là một ý niệm phổ quát. Tự do theo Kant là cơ sở của tất cả những hành động đạo đức.

Ngược lại khi chúng ta quan sát lý thuyết nhân duyên của Đạo Phật, chúng ta thấy rằng hầu như tất cả mọi ý chí đều hoàn toàn nằm trong chuỗi điều kiện, do đấy ở đây vắng mặt khái niệm ý chí tự do và ý niệm tự do tiên thiên. Trong chuỗi điều kiện tính ấy mọi ý muốn đều bị qui định và thường được xem như là tiêu cực, vì chính ý muốn, theo Đạo Phật, là nguyên do của tái sinh. Tuy nhiên, Đạo Phật cho rằng, chính trong chuỗi điều kiện này,- có nghĩa trải nghiệm khổ đế- con người mới cảm nhận được ý chí muốn thoát khỏi phiền não và luân hồi, như một người mang bệnh, sống trong bệnh thì ý muốn thoát khỏi bệnh cụ thể hơn tất cả mọi lý thuyết về bệnh tật.

Chính vì con người, như Đức Phật đã nói, là một thực thể chịu khổ não nhưng đồng thời

con người cũng có khả năng diệt khổ. Khả năng diệt khổ này con người có được từ tri thức đúng đắn về nguyên nhân của mọi khổ não mà con người đang hứng chịu. Như trên đã nói chính tri thức về mọi nguyên nhân của khổ não cho ta cơ hội để diệt khổ, có nghĩa con người có khả năng hành động đạo đức.

Có thể nói cách khác hay để dùng thuật ngữ của Kant về Ý chí, thì chính ý muốn giải thoát khỏi khổ não là động lực nội tại để con người hành động diệt khổ. Nền tảng đạo đức học của Phật Giáo như thế khởi từ ý chí muốn trở thành tự do hay nói cách khác ý muốn thoát khỏi khổ não là điều kiện để giải thoát khổ não. Tự do do đây theo đạo đức học Phật giáo là viễn tượng thoát khổ, trong đó quá trình giải phóng mới thật sự là quá trình thực hiện đạo đức học. Xét về cơ cấu của quá trình này ta có hai điểm chính cần triển khai:

3. Nền tảng đạo đức học Phật giáo.
a) Ý niệm về khổ như là lý do thúc đẩy hành động đạo đức: Phật giáo quan niệm chữ khổ không chỉ là một cảm giác chủ quan cũng không phải là một cái nhìn yếm thế, cũng không theo định mệnh bị bắt buộc trong biển khổ của nhân loại, cũng không phải là sự chán nản văn minh đã bị lão hoá.

Theo Đức Phật KHỔ phổ quát hơn cả ý niệm tự do, nếu không có khổ, nếu không bị ràng buộc thì tự do không được biện minh.

1a. Khổ để có một ý nghĩa bao trùm cả vũ trụ khởi từ suy nghĩ này: không phải sinh vật nào cũng biết tư duy (chỉ riêng con người hãnh diện biết suy tư, theo Pascal) nhưng

mọi sinh vật có thể trải nghiệm đau khổ. Ví dụ: lão, bệnh, tử là những kinh nghiệm có thể dùng làm gạch nối giữa thế giới con người và thế giới loài vật, thế giới cỏ cây. Từ ý niệm KHỔ, con người trở nên một "LIÊN CHỦ THỂ", một thứ vô ngã như khả năng mở ra với tha nhân và thế giới. Khởi từ cảm nghiệm khổ về thân xác và khởi từ kinh nghiệm khổ về tinh thần, ước mong diệt khổ không những chỉ cho cá nhân riêng lẻ hay xã hội loài người mà trở nên một ước muốn phổ quát và thiết yếu cho tất cả mọi chúng sinh. Kinh nghiệm khổ do đây là một kinh nghiệm có thể giúp ta thông cảm với tất cả muôn loài, từ đó ta có thể hiểu được một nguyên tắc cơ bản thường được nêu ra trong các học thuyết đạo đức như Đức Phật đã nói trong kinh Pháp cú: "Mỗi chúng sinh đều không thích đau khổ" và "Mọi chúng sinh đều sợ chết". Do đó cần phải tự biết bản lai của mỗi thể tính và hãy dừng hành hạ cũng như hãy dừng giết chết các sinh vật. AHIMSA (Bất bạo động, không giết hại) là nguyên lý đạo đức của Đạo Phật

Đó là mệnh lệnh đạo đức tiên thiên và quyết liệt hơn cả "Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân" không xa lạ từ Khổng Tử cho đến Aristote, Kant và những học thuyết đạo đức Đông Tây:

"Điều gì mình không muốn thì không nên làm điều ấy cho người khác" "Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân." "Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit."

Chính khả năng có thể cảm thông với nỗi khổ người khác qua kinh nghiệm về cái khổ của bản thân, ta tránh không làm hại người khác.

Khổ không phải là một ý niệm suông mà là một trải nghiệm phổ quát. Có thể nói đây là khởi điểm của hành động đạo đức trong Phật giáo, trong đó khái niệm cơ bản về bất bạo động đóng một vai trò chính yếu trong lời dạy của Đức Phật, không những cho con người mà cho mỗi chúng sinh. Từ trải nghiệm thấu đáo sự khổ, TỬ BI phát sinh, hành động đạo đức, diệt dục, giới hạnh phát sinh.

Đạo đức học Phật giáo căn cứ vào hai yếu tố quan trọng là “trí” và “bi”. Trí cho ta khả năng nhận định nguyên nhân của khổ, đồng thời cho ta biết được chân tướng hay thể tính của sự vật từ đó tìm ra được con đường đúng đắn cho đạo đức. “Bi” cho ta khả năng hành động theo đúng với tinh thần đạo đức (không làm điều ác, thực hiện điều lành) dần trải cho tất cả chúng sinh (vật thi ư nhân). Tri thức luận do đó là điều kiện cho giải thoát luận

Ngày hôm nay đạo đức học của Phật giáo, hiểu theo nghĩa năng động của chính lời dạy Đức Phật về khổ và vô ngã, về liên chủ thể chúng sinh (-bởi lẽ cảm nghiệm khổ là chứng thực vô ngã, không có một ngã trường tồn) thích hợp với tư duy khoa học và cảm nghĩ của thời đại hơn những phán đoán mệnh lệnh có tính tiên thiên về NGÃ, THƯỢNG ĐẾ, BẤT TỬ. Do đó đạo Phật được truy nhận như một nền đạo đức học chân chính và khả thi.

Nhưng cũng cần nhấn mạnh là đạo đức học Phật giáo không lấy sự phân biệt giữa thiện và ác làm tiêu chuẩn của hành động giải phóng. Hành động giải phóng này nằm trong tiêu chuẩn lành và không lành (có tính cách

trị liệu bệnh lý chứ không có tính cách phán xét thiện ác).

2a. Ý niệm chuyển nghiệp: Khái niệm KHỔ được phân tích gồm khổ thân xác (lão, bệnh, tử), khổ tinh thần, và nhất là khổ trên bình diện thể tính, con người nằm trong điều kiện tính, mắc xích của sự trở thành, biến đổi, có nghĩa vô thường và vô ngã nhưng lại chấp ngã do vô minh. Nằm trong chuỗi thập nhị nhân duyên, điều kiện sống của con người là quả của nghiệp (hành động) do con người tạo ra. Con người chịu nhận nghiệp quả nhưng đồng thời tạo nên nghiệp quả trong quá trình biến đổi, vô thường. Nghiệp không phải là một khái niệm định mệnh, nghiệp bao gồm cả quả lẫn nhân, trong nghĩa con người nhận nghiệp quả của mình tạo ra nhưng cũng có thể là nguyên nhân của chuyển nghiệp, chính nhờ sự biến đổi như là vô thường và vô ngã.

Như thế khác hẳn với lối giải thích hành động đạo đức tiên thiên từ một ý niệm tuyệt đối và mệnh lệnh của đấng toàn năng, mà Đức Phật cho là có hại cho việc tu chứng giác ngộ, điều để thứ nhất hay Khổ đế của Đức Phật đã xây dựng tiền đề cho một nền tảng đức lý từ chuỗi tương quan nhân quả hay từ điều kiện tính của chúng sinh trên thế gian.

Liễu tri bản thể của tương quan nhân quả (như là hiện tượng vô ngã, vô thường) là điều kiện nội tại cho tiến trình chuyển nghiệp. Ý muốn chuyển nghiệp (thoát dữ làm lành) là khởi điểm để con người có thể thay đổi nghiệp cũ. Muốn thay đổi nghiệp cần có trí tuệ phá vô minh, chuyển đổi ngã chấp và tạo nên nghiệp lành cho những quả về sau. Có

thể nói tiến trình thay đổi GÓC NHÌN (tri thức) để phá tất cả những ảo tưởng, ảo vọng, ảo hoá từ chấp NGÃ là một tiến trình thực hiện giải phóng khỏi mọi ràng buộc mà con người hứng chịu để thực hiện tự do.

Như thế mô hình đạo đức học Phật giáo không viện dẫn đến một đấng tuyệt đối toàn hảo làm khởi điểm, mà ngược lại chủ trương chính cuộc đời vô thường vừa là nguyên nhân và môi trường cho sự thực hiện đạo đức cứu khổ. Với khái niệm chuyển nghiệp trong dòng biến đổi luân hồi, ý muốn tự do và cùng với nó, ý chí tự do phát khởi nhằm xây dựng con đường hành động giải phóng khổ đau, giác ngộ chân lý mà diệu đế thứ ba và thứ tư đã đưa ra. Tự do như thế vừa là nền tảng vừa là mục đích của đạo đức học Phật giáo.

Ở đây ta thấy, nếu bỏ những vướng mắc về ý niệm Thượng đế, Linh hồn bất tử, tư tưởng của Kant có thể gặp Phật giáo khi cho rằng tương quan nhân quả là hòn đá tảng của tri thức lý thuyết và hành động con người.

b. Hành động đạo đức

1b. Tuy nhiên Kant có thể không công nhận khái niệm “khổ” như là động cơ cho hành động đạo đức. Bởi vì “khổ”, khác với tự do, là một cảm giác chủ quan, riêng lẻ cho từng cá nhân, không thể là động cơ thực sự cho hành động đạo đức. Ngay cả khái niệm hạnh phúc theo nghĩa mục đích luận đạo đức của Aristote cũng không được Kant công nhận là động cơ và mục đích của hành động đạo đức vì hạnh phúc là một khái niệm thường nghiệm do đấy không thể được xem là một

động cơ nền tảng cho qui luật đạo đức phổ quát. Ngay cả quyền lợi của xã hội cũng không được xem là nguyên do thúc đẩy hành động đạo đức. Theo Kant tất cả những lý do dùng làm động cơ thúc đẩy hành động đạo đức đều bị loại trừ do tính ước lệ ngoại tại của nó. Bởi vì một qui luật đạo đức phải được có giá trị cho tất cả mọi thực thể có lý tính và tiên thiên chứ không phải thường nghiệm hay thực nghiệm. Bao lâu người ta có một dụng ý hay là một mục đích thì người ta đã bị vướng theo qui luật dị biệt của thiên nhiên.

Kant cho rằng nơi mỗi thực thể có lý tính đã có sẵn một thiện chí tốt. Thiện chí này nhất thiết phục tùng qui luật đạo đức bởi vì thiện chí này là một ý chí tự do. Người ta có thể nói động cơ thúc đẩy hành động đạo đức đến từ lý tính thực tiễn “thích thiện”, đến từ ý chí đã có sẵn trong mỗi thực thể có lý tính từ trong bản chất của nó. Ý muốn thực hành điều thiện như vậy là nguyên nhân và động cơ cho hành động đạo đức. Kant đã nhấn mạnh nhiều lần rằng trong hành động đạo đức thực thụ, không có cảm giác đạo đức bao hàm. Ngay cả sự thoả mãn sau khi đã làm trọn nghĩa vụ đạo đức cũng bị ông từ chối. Kant cho rằng ...qui luật đạo đức có giá trị không phải vì nó hấp dẫn chúng ta. Hấp dẫn không phải là tiêu chuẩn của hành động đạo đức. Sở dĩ nó hấp dẫn vì nó có giá trị cho tất cả mọi người, trong mọi trường hợp. Qui luật ấy phát xuất từ ý chí của một thực thể trí tuệ thuần túy, không phải là hiện tượng.

Mệnh lệnh đạo đức như “điều gì mình không thích thì đừng làm cho người khác” có giá trị phổ quát vì nó làm nền tảng cho mọi hành

động đạo đức, và như thế trở nên mệnh lệnh phạm trù. Kant nêu ra điều kiện mà từ đó mệnh lệnh này có khả năng hiện hữu đó là khái niệm về tự do. Nhưng khi viện dẫn “bản tính thiện của lý tính” ông đã không chứng minh tại sao lại “lý tính thiện” mà không là “ác”, - trong lúc cái ác đang vận hành, - là nền tảng đạo đức.

2b. Đạo đức học Phật giáo đi từ một hướng khác: thay vì đưa ra một tiền đề có tính tất yếu và xác quyết siêu nghiệm, đạo đức học Phật giáo tìm cách triển khai khả năng thực hiện giải phóng. Hay nói cách khác đạo đức học Phật giáo chuẩn bị một không gian trong đó hành động đạo đức được xảy ra tự do như Kant đã đề ra. Nếu ta trở lại sơ đồ về tương quan giữa trí tuệ và tử bi thì ta có thể nói rằng trí tuệ đã lấy khởi điểm tự do của Kant để có một cái nhìn siêu việt về thể tính của sự vật trong đó có chủ thể lẫn khách thể nằm trong tương quan nhân quả.

Như trên đã nói, triết học Phật giáo tìm cách triển khai nguyên nhân của KHỔ và nhận ra quan niệm về chủ thể tuyệt đối, về ngã bất biến là sai lầm cơ bản trong tri thức luận của con người. Đức Phật cho rằng nếu Tự Ngã được định nghĩa như là một thực thể trường tồn và là nguyên nhân của chính nó, nghĩa là không cần có một nguyên nhân nào khác thì ý niệm tự ngã này không thể có trên thế gian. Trên thế gian, tính vô thường của chủ thể là hiện tượng vô ngã. Chủ thể vô ngã này là một tập hợp của ngũ uẩn và cần phải nhìn nó trong tương qua với khách thể trong ý nghĩa của một thể tính trở thành. Chính ý niệm trở thành này là cơ hội để cho sự

chuyển nghiệp có thể thực hiện được. Do đây chủ thể cần phải huỷ bỏ ảo tưởng sai lầm, nó là một thực thể bất biến vĩnh cửu. Chính ý niệm sai lầm này là nguyên nhân của sự khổ và luân hồi. Sự thấu triệt bản chất của sự vật trong bản chất vô thường của nó làm cho con người có thể phát triển được đức tính từ bi và đức tính từ bi này đã giúp cho con người có thể cảm thông với người khác.

Đức Phật tìm ra phương thức tu chứng có hiệu quả đoạn trừ chấp trước mà chính Đức Phật đã thực chứng. Thực hành bát chánh đạo có thể giúp ta đạt được giải thoát khổ đau và giác ngộ Niết bàn.

Ngoài ra Đức Phật cũng đưa ra ngũ giới cho người thường và sáu giới luật để người hành đạo có thể thực hiện. Ngũ giới và sáu giới hạnh bao gồm hai khía cạnh. Giới thuộc khía cạnh thực tiễn, hành vi thực tiễn và hành động thực tiễn có thể giúp kẻ thống khổ vượt khổ. Đồng thời Tuệ giúp ta chánh kiến về bản chất và tương quan với thế giới, trí tuệ này hướng dẫn hành động thực tiễn của người hành đạo bằng cách chỉ cho thấy những con đường ra khỏi những giới hạn ngẫu nhiên. Sáu giới hạnh đó là: bố thí (giảm thiểu tính ích kỷ), đức hạnh (nhân từ đối với người khác), đạo đức, kiên nhẫn (không bị giận giữ, thực hiện điều lành), quán tưởng (tĩnh tâm và tuệ), từ bi với tất cả mọi chúng sinh và tâm cùng trí phát triển từ bi.

Trí tuệ còn được gọi là mẹ của Bồ Tát, không có nghĩa gì khác hơn là tri thức chân thực đem đến giải thoát, trong lúc từ bi diễn tả sự

ước muốn, hạnh nguyện của vị Bồ Tát được thoát khỏi luân hồi.

3b. Biểu hiệu của tự do: Nhưng hành trạng đạo đức đặc thù nhất của vị Bồ Tát, theo quan điểm Đại thừa, lại nằm ở chí nguyện bất ngờ này: Bồ Tát mong muốn được giải thoát (ra khỏi luật nhân quả) nhưng khi được giải thoát lại không chấp nhận giải phóng cho riêng mình mà tự nguyện trở lại thế gian để cứu độ chúng sinh. Ý muốn trở lại thế gian là ý muốn hoàn toàn tự do, không còn bị hấp lực của luân hồi. Hành động của vị Bồ Tát hoàn toàn vô bị lợi chỉ dựa vào tâm từ bi. Chính tâm từ bi này làm cho vị Bồ Tát trở lại thế gian mặc dù vị Bồ Tát đó đã hoàn tất hành trình giải phóng, không trở lại thế gian (Bất hồi Bồ Tát). Khi Bồ Tát hành động như thế thì Bồ Tát có thể chọn lựa một cách tự do thế gian hay hạnh nguyện Bồ tát đã giải thoát. Trong lúc Bồ Tát quyết định giúp đỡ cho chúng sinh để đem lại an lành cho chúng sinh, Bồ Tát cũng chứng minh được các sự mong muốn được giải thoát của chính mình và qua đó có thể chuẩn bị cho sự viên tròn Phật tính trong chính bản thân của Bồ Tát. Theo ngài Long Thọ, giải phóng luận có nghĩa là ngay trên đường hành đạo thực hiện hạnh Bồ Tát, Phật tính được trọn thành và từ đó con người được giải phóng hoàn toàn.

Nằm trong hệ tư tưởng nhất nguyên, vị Trưởng lão của phái Không Luận đã từng tuyên bố, mục đích rốt cùng của tri thức luận về tính không chính là để phơi bày khả thể của hành động đạo đức, ở đây, là hành trạng và hạnh nguyện của vị Bồ Tát.

Đối với nhà Không luận tuyệt hảo của Phật giáo,- người đã sử dụng lý thuyết nhân duyên để hủy cấu trúc của mọi lý thuyết và chỉ ra Tính Không của tất cả các pháp,- không phải lý thuyết Phật giáo, mà chính đạo đức Phật giáo là điều có ý nghĩa nhất cho con người trong viễn tượng tự do. Tự do trong nghĩa đem đến hoà bình và an lạc. Long Thọ đã nhìn thấy vị Bồ Tát toàn hảo trong Đức Phật và đã ca ngợi hết lời Ngài là Đạo sư dẫn đường cho cuộc giải phóng rốt ráo với vô lượng từ bi. Đức Phật là hiện thân của nhất thể Bi-Trí-Dũng trên phương diện đạo đức.

Hủy bỏ mọi cấu trúc lý thuyết, đó là công việc trí tuệ mà Long Thọ đã sử dụng triệt để, nhưng khác với thuyết hủy cấu trúc (Deconstructionisme) của Jacques Derrida (1930-2004) trong trào lưu hậu hiện đại Tây phương, công việc của Long Thọ duy nhất nhằm mục đích độ con người lên đường thực hiện đạo đức để tự giải phóng. Là nhà ảo thuật tuyệt hảo của tư duy, Long Thọ vẫn dựa lưng vào Đức Phật như nguồn suối chảy không ngừng của trái tim vô lượng đại bi, ý nghĩa của cuộc sống.

Long Thọ Bồ Tát đã để lại những tác phẩm diễn giải và hướng dẫn thực tiễn về tu chứng không những cho người đi tu mà còn cho cư sĩ. Ngài ghi: "Pháp của Phật dạy cho chúng ta hai điều là tránh việc không an lành và hướng về những điều an lành với thân, khẩu, ý".

Phương pháp của giải phóng luận này bao gồm con đường thực tiễn được đưa ra để có thể đạt được mục đích cao đẹp. Ngài Long

Thọ đã đưa ra những lời khuyên cụ thể về chánh kiến (nhìn rõ bản chất sự vật), quán sát (thấm đượm sự khổ qua chuỗi điều kiện nhân duyên, luân hồi) và hội nhập ý thức (cởi bỏ tâm phân biệt, tư duy, hoà nhập thể tính). Những lời khuyên về hành động chuyển nghiệp gồm có 10 điều liên hệ đến thân khẩu ý như không được uống rượu, không được sát hại, nói sai sự thật, tránh tà kiến... và phải phát triển sở thích sống tinh tấn. Những hướng dẫn về thực hành đạo lý trong lối sống thường nhật như kính trọng cha mẹ, hiếu thảo với anh em và người ngoài đều được ngài nêu ra cho cư sĩ tại gia. Với tư cách tu sĩ thì phải giữ các hạnh giới như nhẫn nhục, không được ganh ghét, phải quan sát các giác quan của mình, đừng luôn luôn tự mãn. Về việc thực hành quán tưởng còn có những lời khuyên phải luôn luôn thức tỉnh để thấy rõ hoàn cảnh xung quanh của mình, nên tập thiền quán cũng như tập nhìn tất các sự việc trong sự toàn diện của nó và thử nghiệm để biết điều gì, hành động nào có thể đem đến an lành và hành động nào gây ra sự bất an và phải luôn luôn thâm nhập vào trong mỗi kinh nghiệm.

Nói tóm lại đạo đức học Phật giáo, không chỉ chú trọng đến giải thoát khỏi luân hồi mà còn đưa ra tất cả những lời khuyên bao gồm phương pháp thực hiện để đạt được một đời sống lợi lạc cho sự giải thoát khổ đau.

4b. Bồ Tát và mệnh lệnh phạm trù: Có thể nói với hình ảnh con người hành động Bồ Tát thích hợp với khái niệm con người có ý chí tự do theo Kant. Với sự tự chủ và ý chí tự do, con người có thể xây dựng qui luật đạo đức

và qui luật đó là bao gồm mệnh lệnh phạm trù. Qui luật phạm trù này cho phép con người rút ra bốn phận của mình trên nguyên tắc mà không bị điều kiện thường nghiệm hay vô thường chi phối. Theo Kant, chỉ khi nào ý chí không bị những ham muốn cảm tính thu hút, thì ý muốn có thể trở thành "bốn phận nên làm" có tính cách phạm trù đạo đức. Ý niệm của tự do được nổi bật qua tính độc lập của nó đối với một số nguyên nhân có được trong thế giới cảm năng. Ngoài ra, mệnh lệnh phạm trù còn được Kant nhấn mạnh là hoàn toàn độc lập với tất cả những mục đích ngay cả khi mục đích này là tính toàn diện hoàn hảo hay là hạnh phúc của con người. Một hành động đạo đức theo Kant chỉ được xem là thích hợp với hành động phạm trù khi hành động này hoàn toàn thuần túy và không bị nhiễm bởi ý thức vụ lợi nào, ngay cả khi ý thức vụ lợi này là hạnh phúc chung cho nhân loại.

Từ nhận định trên, thoát tiên dễ bị cám dỗ để phủ nhận tất cả những động cơ thúc đẩy cho một vị Bồ Tát hành động cứu khổ nhân loại, vì chúng vẫn còn là hành động được ấn định bởi một mục đích bên ngoài nhưng nếu chúng ta khảo sát sâu hơn ý niệm giải phóng của Phật giáo thì chúng ta sẽ thấy ý niệm giải phóng này là tiến trình của sự vươn tới cũng như thực hiện ý niệm tự do bởi vì Niết Bàn mà các vị Bồ Tát mong muốn cho tất cả chúng sinh đạt tới là một Niết Bàn hoàn toàn độc lập không còn dính líu đến thực nghiệm. Sự giải phóng này được thực hiện khi con người thấy được tính không của tất cả các pháp (Dharma). Thấy được tính không hay

nguyên nhân của khổ là điều kiện giúp con người đạt được hoà bình vĩnh cửu.

Hoà bình vĩnh cửu không phải là một ý niệm chính trị mà là một ý niệm hội nhập vào thể tính trong đó mọi con người đều đồng đẳng theo đúng với mệnh lệnh đạo đức đã được xem như là qui luật phổ quát: “điều gì ta không muốn làm cho mình thì cũng không nên làm cho người khác”. Châm ngôn này là một trong những châm ngôn làm thành qui luật phổ quát của nhân loại, được thực hiện bằng hạnh Bồ Tát cứu khổ.

Tương đương với mệnh lệnh phạm trù của hành động đạo đức trong nghĩa hoàn toàn độc lập với mục đích của chính hành động đạo đức, chúng ta cũng có thể tìm thấy trong Phật giáo điều kiện khả thể của hành động đạo đức qua lời phát biểu trong kinh Kim Cương:

Mỗi một đức hạnh được thực hiện đều nên được thực hiện với một ý niệm như sau: “Bồ Tát bố thí cho chúng sanh nhưng khi bố thí lại không được dấy lên một ý nghĩ nào về người bố thí”. Điều đó có nghĩa, hành động bố thí chỉ nên được hoàn tất duy nhất từ ý chí tự do, tự do ngay cả đối với chủ thể là người hành động đạo đức. Bố thí trong trường hợp này mới chính là bố thí, trong đó “cho” và “nhận” đều bình đẳng.

Con người bình đẳng trong “sợ chết” cũng như trong thành tựu “đạt Niết Bàn”. Theo Đạo Phật đây mới là khái niệm tự do tuyệt đối mà con người vươn tới để có thể thiết lập

một thế giới hoà bình bao gồm tương quan giữa cái ta với toàn thể vũ trụ.

Tất cả những suy nghĩ trên cho ta nhận thấy rằng tuy đi hai con đường Đông Tây khác nhau nhưng sự đòi hỏi hành động đạo đức rất cùng cũng chỉ là một.

Trong đó: tự do của con người vừa là điều kiện vừa là mục đích của hành động đạo đức theo Kant và của hành trạng thể hiện Phật tính vì Phật tính trong mỗi chúng sinh đều không khác theo Đức Phật. Cơ hội thành Phật là của tất cả mọi chúng sinh. Cơ hội ấy con người có được tốt nhất khi trải nghiệm “nỗi khổ chung” của nhân quần và chúng sinh và phát tâm cứu độ chúng sinh.

Hoàn tất mùa Phật Đản 2011

1 K. Schmidt, *Leer ist die Welt*, Nxb Christiani, Konstanz, 1953. Tiểu luận “*Leer ist die Welt*”, Thái Kim Lan dịch Việt “Thế giới rỗng không” đã đăng trên trang talawas ngày 22. 4. 2004.

² D. Hume (1711-1776, người Scotland), triết gia của học thuyết thường nghiệm Anh, cho rằng tương quan nhân quả là chuỗi liên hệ mà con người nhận ra do kinh nghiệm được lặp lại nhiều lần, từ đó do thói quen được huân tập lại, vì thế mang nhiều tính chủ quan hơn là tiên thiên và phổ quát.

³ *Wie die Dinge, so erfährt der Mensch auch sich selbst einerseits als zur "Sinnenwelt" gehörige "Erscheinung", andererseits denkt er sich als ein zur "intellektuellen Welt" gehörendes "Ding an sich" (s. d.). Ein*

vernünftiges (der Ideen fähiges, mit "Spontaneität" begabtes) Wesen muß sich selbst als Intelligenz, als zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; es hat also "zwei Standpunkte" der Selbstbetrachtung: "einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind". "Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen."

⁴ I. Kant, Phê phán lý tính thực tiễn, A147

⁵ Der Mensch ist nicht bloß Erscheinung der Sinne, sondern erfaßt sich auch selbst durch "bloße Apperzeption" als denkend-wollendes, mit Spontaneität begabtes Wesen, dessen geistiges "Vermögen" nicht sinnlich ist. Insbesondere ist die "Vernunft" des Menschen von allen "empirischbedingten Kräften" unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen bestimmt. Und diese Vernunft hat "Kausalität".

⁶ Long Thọ khoảng thế kỷ thứ 2, người Trung Ấn, triết gia quan trọng hàng đầu của Phật giáo Đại Thừa, sáng lập lý thuyết Tính Không và Trung Đạo.

⁷ Tứ diệu đế, catvāry āryasatyāni, pi. cattāri ariya-saccāni gồm:

1. Khổ (Dukkha)
2. Tập (Samudaya), sự phát sinh hay nguồn gốc của khổ:
3. Diệt (Nirodha) sự chấm dứt khổ.
4. Đạo (Magga), con đường đưa đến sự chấm dứt khổ.

Thái Kim Lan

*Tài liệu tham khảo: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft Tác phẩm của Bồ tát Long Thọ (Nāgārjuna): * "Mūlamādhyaṃakakārikā" ("Lehrstrophen über die grundlegenden Lehren des Mittleren Weges"). (Thi triết về những lời dạy cơ bản của Trung Đạo) * Śūnyatāsaptati (Siebzig Strophen über die Leerheit) Bảy mươi khổ thơ về tính không * Vyavahāra siddhi (Erleuchtung in der Welt des alltäglichen Lebens) Giác ngộ trong thế giới thường nhật * Bodhicittavivaraṇa (Erläuterung des Erleuchtungsgeistes) Giải thích về tinh thần giác ngộ) * Catuḥstava (Vier Hymnen) Bốn ca khúc * Ratnāvalī (Kostbare Girlande) Những chuỗi trân châu*

NGƯỜI CƯ SĨ GƯƠNG MẪU

Thích Đức Trí

Chúng đệ tử của Phật gồm hai thành phần chính yếu là người xuất gia và người cư sĩ Phật tử. Không riêng gì người xuất gia, người cư sĩ Phật tử cũng đóng góp một vai trò quan trọng trong đời sống tu học và hộ trì chánh pháp. Một thời đại Phật pháp hưng thịnh thì số lượng người cư sĩ Phật tử phát triển đông đảo. Một quốc gia được gọi là quốc giáo thì dân số theo đạo Phật quyết định tiêu chuẩn đó. Đạo Phật là con đường tu học theo hệ thống mở, đối tượng đạo Phật là con người. Mọi người có quyền trở thành một người Phật tử theo tinh thần tự nguyện trở về nương tựa chánh pháp và thăng hoa đời sống của mình. Vị cư sĩ là người quy y Tam Bảo, thành tựu về giới, thành tựu chánh tín, thực hành bố thí và Phước Tuệ song tu chứng quả giải thoát, thì đó là người cư sĩ gương mẫu trong đạo Phật.

Vì muốn nhận thức rõ vai trò và mục đích của người cư sĩ, vị cư sĩ tên là Mahànàma, đã mạnh dạn hỏi trực tiếp đến Đức Phật về vấn đề liên quan người cư sĩ như sau: “Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, là người cư sĩ? Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, là người cư sĩ đầy đủ giới? Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, là người cư sĩ đầy đủ tín? Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn là người cư sĩ đầy đủ lòng bố thí? Cho đến như

thế nào, bạch Thế Tôn, là người cư sĩ đầy đủ trí tuệ? Phật dạy:

"Ai quy y Phật, này Mahànàma, quy y Pháp, quy y chúng Tăng. Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ.

Này Mahànàma, người cư sĩ từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ đắm say rượu men, rượu nấu. Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ đầy đủ giới.

Ở đây, này Mahànàma, người cư sĩ có lòng tin, tin tưởng ở sự giác ngộ của Như Lai: "Đây là bậc A-la-hán, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn". Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ đầy đủ tín.

Ở đây, này Mahànàma, người cư sĩ trú ở gia đình, tâm thoát khỏi cấu uế của xan tham, bố thí dễ dàng, bàn tay rộng mở, thích thú từ bỏ, đáp ứng điều yêu cầu, thích thú chia xẻ vật bố thí. Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ đầy đủ bố thí.

Ở đây, này Mahànàma, người cư sĩ có trí tuệ, thành tựu trí tuệ về sanh diệt (các pháp), trí tuệ các bậc Thánh thể nhập (các pháp), cho đến chân chánh đoạn tận khổ đau. Cho đến như vậy, này Mahànàma, là người cư sĩ đầy đủ trí tuệ."

¹

Quy y Tam Bảo là khởi đầu cho lộ trình tu học và tiếp nhận khả năng chuyển hóa vận

mạnh của cả đời người. Vì khi quy y Tam Bảo, người cư sĩ có nhiều cơ hội thực hành phương pháp tu dưỡng có hiệu quả. Từ đó, họ cảm nhận sự an lạc và lợi ích lớn trong đời sống bản thân. Nương tựa Phật, Pháp và Tăng là thừa hưởng sức mạnh đạo đức của đại chúng và vận dụng được kinh nghiệm quý báu trong việc tu học. Người cư sĩ đã quy y Tam Bảo thực sự là con của Phật, là thành viên trong căn nhà Phật Pháp. Do vậy mà một người khi quy y thường có cái tên mới, gọi là Pháp danh. Lâu nay sống ở nhà, tên mình do cha mẹ đặt. Nay trở về với đạo, vị thầy hướng dẫn đặt Pháp danh. Pháp danh cũng là tên gọi kể từ khi sinh ra trong giáo pháp của Phật, làm mới đời sống của mình bằng cách thực tập theo lời Phật dạy.

Thành tựu về giới, người cư sĩ phải thành tựu về giới, tức thực hành ngũ giới nghiêm túc. Ai không như pháp thọ trì giới thì chướng ngại kết quả tu học. Thọ giới, giữ giới và đắc giới là diễn tiến quá trình tu học tích cực. Giới là khuôn vàng thước ngọc để chúng ta rèn luyện đạo đức cá nhân, gia đình, và xã hội. Ai giữ giới trong sạch thì có đời sống lành mạnh và trí tuệ sáng suốt, mạng chung tâm không sợ hãi, sanh vào cõi lành. Thành tựu giới để thành tựu Định và Tuệ giải thoát.

Thành tựu chánh tín, một yếu tố quan trọng trong phụng sự Tam Bảo của người cư sĩ Phật tử là niềm tin. Niềm tin là sự tịnh tín

với Phật, Pháp và Tăng. Niềm tin phát khởi thì có sự tu học tinh tấn. Phật tử luôn tư duy ân đức của Tam Bảo mà khởi tâm gìn giữ căn nhà Phật Pháp. Vì lý do nào đó mà có người làm tổn hại đến Tam Bảo, người cư sĩ tịnh tín cảm nhận được sự đau xót giống như trăm ngàn mũi kim đâm vào thân mình. Đó là nỗi đau của người biết tôn trọng chân lý và lợi ích đời sống tha nhân. Phát huy đạo Phật cần có những người Phật tử tịnh tín như vậy. Phật dạy: “Ví như, này các Tỳ kheo, trên khoảnh đất tốt, tại ngã tư đường, có cây bàng to lớn là chỗ nương tựa cho các loài chim. Cũng vậy, này các Tỳ kheo, các thiện nam tử có lòng tin là chỗ nương tựa cho quần chúng, cho các Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, cho nam và nữ cư sĩ”.² Người cư sĩ Phật tử phải khẳng định mình là chỗ nương tựa cho những đệ tử Phật hành đạo, ví như cây bàng cho các loài chim nương tựa và sinh sống. Đạo Phật từ bao đời nay tồn tại và phát triển tốt đẹp trong xã hội là nhờ lòng tịnh tín của người cư sĩ Phật tử.

Thực hành bố thí, bố thí có nghĩa là cho ra bằng tình thương, bằng trí tuệ. Bố thí không chỉ dựa trên giá trị vật chất mà còn nhiều giá trị khác. Tục ngữ có câu: “Cách cho hơn đem của cho”. Người cho với tấm lòng vui vẻ, dù của cải (vật bố thí) ít nhưng người thọ nhận cảm thấy an lạc. Kinh Phật dạy: Bồ

thí có ba phương diện, đó là: Tài thí, Pháp thí và Vô úy thí.

Tài thí là dùng tiền tài, phẩm vật bố thí, như cúng dường Tam Bảo, cúng dường cha mẹ, giúp đỡ người nghèo khó và tham gia làm từ thiện. Khi cúng dường hay bố thí quang trọng với tâm rộng mở, không bị trói buộc. Không dùng tiền của bố thí mà sanh lòng tự cao, ỷ lại hay khoe khoang theo thói hư danh. Dù tài vật nhiều hay ít nhưng cho ra với tâm giải thoát. Phật dạy: “Nhưng ở đây, này Sàriputta, có người bố thí với tâm không mong cầu, bố thí với tâm không trói buộc, bố thí không với ý nghĩ “ta sẽ hưởng thọ cái này ở đời sau”, chỉ bố thí với ý nghĩ “lành thay sự bố thí”. Vị ấy bố thí để trang nghiêm tâm. Do bố thí như vậy, sau khi thân hoại mạng chung, được sanh cộng trú với chư Thiên ở cõi trời Phạm Chúng. Khi nghiệp lực đoạn tận, thần lực, danh tiếng và uy quyền đoạn tận, vị ấy trở thành vị Bất lai, không trở lui lại trạng thái này.”³. Bố thí để trang nghiêm tâm, dù người nghèo hay giàu bố thí với tấm lòng vô ngã vị tha thì có phước báo to lớn.

Bố thí pháp là học giáo lý từ bi trí tuệ của Phật để chia sẻ cho mọi người biết vận dụng tu học và sống có ý nghĩa. Đạo Phật là đạo chung cho người đã đến tu học, chung cho người đang đến tu học, chung cho những

ai sẽ đến tu học. Đức Phật vì chúng sanh và nhân loại mà truyền bá giáo lý giải thoát. Do vậy, dù tu sĩ hay cư sĩ đều có trách nhiệm chung về việc hoằng dương Phật Pháp. Người cư sĩ Phật tử tùy duyên bố thí Pháp, như cúng dường ấn tống kinh sách, báo chí Phật giáo để mong mọi người hiểu rõ giáo lý của Phật thì đó là một cách bố thí Pháp.

Vô úy thí là giúp người vượt qua sợ hãi. Người con Phật, luôn kiên trì nhẫn nại truyền bá chánh pháp vào dòng đời khổ đau thì cần có đức Vô Úy. Chúng ta đang thực hành chân lý tự do và giải thoát trên đời, những người đau khổ cần sự giúp đỡ thì chúng ta sẵn lòng. Chúng ta dùng lời ái ngữ an ủi mọi người lúc tai ương hoạn nạn, giúp người vượt qua sự khó khăn và bế tắc trong đời sống bằng tình thương và sự hiểu biết.

Đức Phật thường khuyên các đệ tử cư sĩ không những nỗ lực tu các thiện pháp mà còn khích lệ tu tuệ giải thoát. Pháp thực hành cụ thể là thiền quán trên mọi hiện tượng để thấu đạt lý sanh diệt. Sanh diệt là ý nghĩa của giáo lý duyên khởi, pháp mà Đức Phật đã thực hành và chứng đắc quả vị giải thoát. Phật dạy rằng: "Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy Ta (Phật)".⁴ Quán các pháp tùy duyên sanh, tùy duyên diệt thì tâm chấp thủ và phiền não sẽ đoạn trừ. Từ

đó tâm ly dục, ly bất thiện pháp xuất hiện, an trú vào trạng thái thanh tịnh của bậc Thánh. Mọi hành động tu tập đều chỉ đạo bằng trí tuệ, làm phước thiện với tâm không chấp thủ đều là yếu tố đưa đến chứng ngộ quả vị giải thoát.

Phẩm hạnh của cư sĩ Phật tử được đức Phật thuyết trong các bản Kinh thuộc hệ Nikàya này rất chi tiết và dễ hiểu. Từ khởi đầu quy y, tu tập năm giới, giữ lòng tịnh tín với Tam Bảo, thực hành bố thí và thành tựu trí tuệ chứng ngộ Thánh quả liên quan trong sự tu học của người cư sĩ mà nhiều kinh điển khác thường nhắc đến. Chúng ta thấy bốn phận và trách nhiệm to lớn của người cư sĩ trong việc tu học và truyền bá chánh pháp trong đời sống nhân gian. Thiết nghĩ rằng, nếu mọi người đều đón nhận và thực hành đúng theo tôn chỉ của Phật dạy thì đạo Phật sẽ phát triển vô cùng mạnh mẽ trong mọi hoàn cảnh, mọi thời đại, và cũng đem đến hạnh phúc an lạc cho tất cả mọi người.

1 Kinh Tương Ưng V.55.37, bản dịch của HT Thích Minh Châu

2 ĐTKVN, Tăng Chi Bộ II, chương 5, phẩm Sumana, phần Sự lợi ích của lòng tin, VNCPHVN, ấn hành 1996, tr.369

3 ĐTKVN, Tăng Chi Bộ III, chương 7, phẩm Tế đàn, phần Bố thí, VNCPHVN ấn hành 1996, tr.355

4 Tiểu Bộ kinh I, tr.48, bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, ĐTKVN

CƠ CẤU BIỆN CHỨNG LONG THỌ QUA TRUNG QUÁN LUẬN

TÂM TỊNH

NHỊ ĐỀ - VẤN ĐỀ TRI THỨC NGÔN NGỮ VÀ THỰC TẠI:

Cuối thế kỷ thứ hai, Long Thọ xuất hiện, giữa khi sự phân liệt của các phái bộ Phật giáo (về phương diện tư tưởng) vẫn còn ồn náo, cùng với sự phát triển đã mạnh mẽ từ vài thế kỷ trước, trở nên phồn thịnh và khá kỳ đặc đó là sự phát triển của nền văn học Bát Nhã. Đầu tiên, sự xuất hiện của Kinh Phật Mẫu Bảo Đức Tạng (trước thời đại Long Thọ và có liên hệ mật thiết với sự xuất hiện của Bát Thiên Tụng Bát Nhã) đã mở ra một trào lưu tư tưởng hỗ trợ cho sự lớn mạnh của lý tưởng Đại thừa, đồng thời, cỗ xe Đại thừa có lẽ từ đó cũng đã bắt đầu trở lại hiện thực. Long Thọ, bằng thao thức và bằng chính sự dẫn thân vào cuộc sống, trở thành một thứ pháp khí vô cùng sắc bén cho Phật giáo. (Trong khi lịch sử con người, truyền thống tư tưởng đã có từ lâu trước trong triết học Tây phương cũng như truyền thống cổ hữu ngàn đời ăn gốc trong xã hội Ấn Độ thời bấy giờ) Chính Long Thọ tự dẫn dụng tất cả những gì Đức Phật chỉ bày phối hợp với một thiên tài vô song sẵn có mà thiết định một thứ biện chứng có thể nói là đã làm đảo lộn mọi trật tự trong sinh hoạt tri thức con người, đó là Biện Chứng Trung Quán. Biện chứng Trung Quán không chứa đựng một hình thái phản lý như biện chứng hiện sinh mà Kierkegaard chủ trương nhằm

lật đổ hệ thống chủ lý của Hegel. (Khi làm như thế Kierkegaard tuy đã nhận thức được rằng sự đau khổ, đam mê và khoái lạc là những thực tại không thể chuyển hoá được bằng tri thức; nhưng trong cái hữu hạn cục bộ của con người trên một viễn trình vô hạn, Ông có nhận diện ra được chính mình cũng đang dần bước trên một ngõ cụt hay không đó là một vấn đề khác). Bởi vì quan niệm về cuộc đời qua truyền thống triết lý Tây phương hiển nhiên là bị bao vây bởi các đặc chất nhị nguyên và các luật tắc đồng nhất. Ấy là chưa nói tới tính chất bất bệnh của cái phao đức tin đã có một quá trình khá dài thâm thấu cùng khắp trong truyền thống tư duy của tư tưởng Tây phương, mà đã một lần, có thể là vĩnh viễn, cả Kierkegaard và Nietzsche, khi vẫn còn bàng hoàng sau cơn mê, đã cáo chung Thượng đế; và cả hai đều đồng hóa giải thoát chính là sự tử vong của Thượng đế. Trung Quán chẳng những vượt ra ngoài trực tiến trình và vượt xa những giới hạn tù hãm của tri thức cục bộ đó, mà còn siêu lên trên tất cả. Cho nên khi nghiên cứu về Long Thọ, ta không thể không thấy được Triết lý của Ngài, bằng biện chứng Trung Quán, ở đó đã hình thành một thứ triết lý độc đáo, không có đối thủ, vô tiền khoáng hậu đã trải dài trong lịch sử nhân loại xuyên suốt mười tám thế kỷ qua...

Lập trường của Long Thọ là nhằm đẩy mạnh giáo lý Không. Chính bức tường của "Không tánh" mà Tây phương không thể vượt qua vì không thoát ra nổi cái vỏ sò đồng nhất và lưỡng tính của nó. Từ trên nhân duyên, Long Thọ đã thiết định một số cơ sở lý giải bằng luận lý chuẩn bị cho một quan niệm với một

phương thức hành động tích cực trước hiện sinh, tại đó mọi tra hỏi nhất thiết đều khởi từ những kinh nghiệm dẫn thân thực sự. Đây chính là bước ách yếu nhất không thể thiếu sót đối với một quá trình tu đạo (Bhavana). (Tại sao? Bởi vì sinh lực của Trung Quán đã ngóp được từ những tinh túy của tư tưởng Bát Nhã, đó là một điều xác thực không thể phủ nhận được. Và lại thực tướng Bát Nhã nhất thiết đều biểu lộ qua 4 oai nghi và qua các sinh hoạt thường nhật như rửa chén, quét nhà, làm bếp...). Tuy nhiên, phá vỡ các tà kiến có căn cội từ vô minh không phải là điều đơn giản. Tư duy, lý luận là bước đầu mở đường cho một tiến trình huân tập, đó chính là giai đoạn cần và đủ để thiết định sự phối hợp cho bước ách yếu về cả hai phương diện tâm linh và thực hành. Vấn đề chính là con người phải trực diện với thực tại như lời Đức Phật đã dạy, cuộc đời không phải là cái gì để mà tra hỏi. Bởi vì đó chỉ là biểu hiện một trạng thái trong đó con người quên bằng đi mình đang bị lôi kéo giữa hai thứ ảo ảnh, ảo ảnh tri thức và ảo ảnh cuộc đời. Đời người là một dòng chuyển sinh vô cùng phong phú, vô cùng sinh động, thiên sai vạn biệt, nó sống không phải bằng một thái độ không ngừng tra hỏi về ý nghĩa của hiện hữu, nhưng ở đó ý nghĩa và bản chất đích thực của cuộc sống, tương quan giữa tri thức và thực tại cũng như tương quan giữa thực tại với thực tại phải được triệt giải, từ đó mở ra một con đường, đi thẳng vào thực tại, nhất định bộ mặt của thực tại phải được khám phá; đồng thời cỗ xe Đại thừa cũng phải thực sự được cỡi lên và len lỏi cùng khắp một cách không mệt mỏi để cứu độ chúng sinh đang khổ lụy và đang tả tơi trong từng ngõ ngách

của sinh tử. Dĩ nhiên, một điều cần phải nắm vững, nếu chỉ y cứ trên Biện chứng Trung Quán thôi thì cơ sở đó chắc chắn chưa đủ sức để có thể vén mở bức màn của thực tại, bởi vì tinh thần và phương pháp của Phật giáo chú trọng đặc biệt tới nhận thức như là phương pháp căn bản để đi tới giác ngộ. Do đó, tiến trình bước tới Chân như bằng sự thể nghiệm thực tướng của vạn pháp, tất nhiên trước nhất phải là một chuỗi thành tựu chứa nhóm trong quá trình nhận thức và thực chứng mà tất cả đều phải được thể hiện bằng những hành động đích thực ngay giữa lòng cuộc đời và cả trên lĩnh vực tâm linh.

Có thể quay về với Trung Luận để xác định lại rõ hơn về phương pháp của Long Thọ. Phương pháp Long Thọ đã được xây dựng như là một ý hướng triết lý lấy nhân duyên làm cơ sở để phê phán giá trị của tri thức, đồng thời cũng phê phán luôn cả quan điểm của các khuynh hướng của các phái bộ tiền kỳ Phật giáo (bằng triển khai các nguyên lý Phật dạy và lấy nhị đế làm chuẩn cứ cho các bộ phái tranh luận, cái nào mới gọi là lý và cái nào mới chỉ là giáo), kể cả tư tưởng Bà La Môn giáo... Thực ra đối với mọi sự trình bày liên hệ tới chân lý, nhưng vì chân lý là viễn tượng tùy thuộc vào giai tầng ảo hóa của thức đối với thực tại, nên sự trình bày cũng chỉ có giá trị như là một phương pháp mà thôi (Bởi vì nếu dựa vào thực tại, không đủ cứ lý để chứng tỏ mức độ xác thực của tri thức, chỉ có biện chứng qua luận lý và trên cơ sở nhân duyên, mới có đủ khả năng đưa tri thức ra khỏi những giới hạn cục bộ của nó, tất nhiên, nó đòi hỏi tính cách tích cực, ở đó biện chứng trung quán duy nhất chỉ có thể là

một phương pháp, nếu không thì tính cách tích cực đó chắc chắn không thể nào hiện thực được; rốt cùng cũng chỉ rơi vào ảo tưởng của tri thức mà thôi).

Do đó biện chứng và vai trò của biện chứng trở nên thiết yếu, không thể phủ nhận được. Với nhận định này, Triết lý Long Thọ tất nhiên là một triết lý không đề ra một lập trường nào cả. Vai trò của nó cũng chính là vai trò của biện chứng và biện chứng chỉ có nghĩa như là một phương pháp đưa thực tại ra khỏi những tầng lớp ảo hóa và những giới hạn cục bộ của tri thức. Triết lý Trung Quán chỉ là thái độ chú trọng tới phương diện phê phán giá trị của tri thức và chỉ khảo sát trên điều kiện mà tri thức có thể có và vì yếu tính của thực tại không thể xác định nên vấn đề đo lường mức độ chính xác của tri thức trở thành là một vấn đề khá phức tạp, trong khi tri thức thì bị giới hạn trên giá lưỡng nguyên tức là vẫn còn ở trong tình trạng mê muội (vô minh), cho nên tinh lọc tri thức ra khỏi những cặn bã mê muội, đó là một điều kiện tối thiết yếu, bởi thế nhị đế được đưa vào biện chứng đồng thời phải được hiểu như là mục tiêu hướng tới của tri thức qua những quá trình tinh lọc đó. Lấy ý nghĩa này làm cơ sở, Long Thọ đã biện giải trực tiếp nhị đế trên tương quan giữa tri thức và thực tại. (Nhưng sau Ngài, thì ý hướng này đã dần rẽ sang một khúc quanh mới. Thanh Biện đặt nhị đế thành tương quan có-không của nhận thức phàm và thánh. Tam luận tông đưa nhị đế thành tứ trùng nhị đế. Thiên Thai tông nâng nhị đế lên tam đế và Duy Thức tông lấy tam tự tánh để giải thích nhị đế).

Thực ra ý hướng triết lý Trung Quán theo phương pháp Long Thọ là y nhị đế, nhằm vào tương quan giữa tri thức và thực tại. Theo Ngài thì con đường, có thể là duy nhất, đưa đến tri thức như thực về thực tại là con đường của ngôn từ. Trong tiến trình dẫn dụng ngôn từ đi vào tri thức như thực bằng sự dẫn dụng qua khái niệm căn để là KHÔNG. Tại đây, KHÔNG chắc chắn không phải là một khái niệm mà là một thực tại; chân đế chính là thực tại và tục đế chính là ngôn ngữ. Chủ trương coi KHÔNG như là một thực tại có nghĩa là mặc nhiên thừa nhận hai đặc tính quan trọng của ngôn ngữ: Thứ nhất, ngôn ngữ tự nó không thể trực tiếp phơi bày thực tại như thực. Thứ hai, qua biện chứng Trung Quán, ngôn ngữ trở thành ngôn từ của biện luận, nó có khả năng trực tiếp nâng lên (tức Chỉ dương hay Aufheben, một thuật từ được Hegel sử dụng để diễn tả về biện chứng) những đối lập và mâu thuẫn đã lớp vào thực tại. Càng nâng lên tới mức độ nào thì tương quan giữa thực tại (trên bình diện tục đế) và thực tại như thực (trên bình diện chân đế) càng được xác định chừng đó. Tại sao? Nếu coi KHÔNG như là một thực tại, tức KHÔNG không phải là một khái niệm như thế chắc chắn nó sẽ không mang tính chất mâu thuẫn và đối lập nào của hai thái cực có và không ở trong nhận thức (bởi vì một khái niệm không thể chuyên chở một thực tại như thực, và tính chất đối đãi của khái niệm thì luôn luôn ở trong tư thế triển hạn và chờ đợi).

Đó chính là giai đoạn hủy diệt và sinh thành của thực tại. Tuệ Sỹ giải thích: "hủy diệt chính là hủy diệt một lớp mờ của tri thức; sinh thành chính là sinh thành một lớp sáng

của thực tại như làn sóng này xuống cho làn sóng khác đi lên cho đến bao giờ tri thức và thực tại như là một." Đây chính là điều mà Long Thọ đã từng suy tư, thao thức và cuối cùng bước tới xây dựng biện chứng Trung Quán và mở đầu một khúc quanh mới cho lý tưởng Đại thừa. Quán triệt điều này ta mới khả dĩ hiểu được Long Thọ, cũng có nghĩa là qua Long Thọ ta hiểu được những gì mà Đức Phật nói và cũng hiểu được tại sao Trung Luận kết thúc phẩm Niết Bàn bằng một nhát sắc bén chém xuống thực tại đầy mâu thuẫn và đối lập:

Chư pháp bất khả đắc

Diệt nhất thiết hí luận

Vô nhân diệc vô xứ

Phật diệc vô sở thuyết.

(Có nghĩa là bởi tất cả các pháp không thể nắm bắt được, nên có thể diệt trừ tất cả các hí luận. Vì thấy không người cũng thấy không chỗ nơi, cho nên xuyên suốt 45 năm tuyên thuyết, Đức Phật chẳng hề nói một lời nào).

Ý này có thể quảng diễn được như sau: Vì vô ngã sở, vô sở đắc, vô sở trụ cho nên làm gì mà có hí luận? các pháp mà Đức Phật nói ra nhằm giáo hóa chúng sinh mê muội cũng chỉ là ở trên giả danh mà nói, ngôn ngữ, văn tự không thể chuyên chở được thực tại, những điều mà Đức Phật muốn chỉ bày không thể nào dùng ngôn ngữ văn tự mà có thể diễn đạt được. Để nhắc nhở hàng đệ tử và chúng sinh trong vô lượng thế hệ về sau không nên chấp trước nơi ngôn ngữ văn tự, vì thực tại

muôn đời vẫn là thực tại (pháp nhĩ như thị, Yathabutam) cho nên 45 năm đối trước hàng đệ tử, và trên suốt dọc đường giáo hóa Đức Phật chẳng nói một lời nào (Đây muốn nói tới chỗ ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt). Nhưng tại sao biện chứng Trung Quán qua ngôn từ, đã có khả năng phá vỡ tính chất mâu thuẫn và đối đãi nơi thực tại, nó có tác dụng như là một sự nâng lên (Aufheben tức chỉ dương)? Và trên bình diện tục đế nó hình thành mối tương quan giữa tri thức và thực tại (thực tại trước mặt, thực tại đang bị bóp méo), và trên bình diện chân đế, tương quan giữa thực tại và thực tại? Tại đây, ta cần phải quán triệt hai điều: thứ nhất, tục đế khai thông con đường đi vào chân lý, nhưng nhất thiết pháp đều Không, đều là giả danh, bất thực không thể nắm bắt được nên không thể diễn đạt bằng lời nói; thứ hai, nhận thức con người không ngừng bị đặt cả trên hai bình diện, tương đối hay tục đế và tuyệt đối tức chân đế. Đây chính là căn cứ giải lý của biện chứng Trung Quán.

Nơi phẩm Quán Tứ Đế, Long Thọ viết:

"Chư Phật y nhị đế

Vị chúng sinh thuyết pháp

Nhất dĩ thế tục đế

Nhị đệ nhất nghĩa đế

Nhược nhân bất năng tri

Phân biệt ư nhị đế

Tắc ư thâm Phật Pháp

Bất tri chân thật nghĩa."

(Nghĩa là đối với mọi trình độ, mọi căn cơ, Phật tùy theo đó mà thuyết pháp. Với phàm, Phật ở trên tục để tức hữu mà nói; với thánh, Phật ở trên chân để, tức không mà nói. Nếu ai không hiểu mà khởi tâm phân biệt giữa chân đế và tục đế thì không thể thấu triệt được ý nghĩa chân thật của Phật Pháp). Phân biệt nhị đế có nghĩa là ở trên đối đãi mà thấy; nhưng muốn thấy được bản chất đích thực của thực tại nhất định phải hiểu tục đế, phải hiểu chân đế và tương quan của cả hai với nhau. Bởi vì ở tục đế con người bị chìm trong tương đãi và hoàn toàn thể hiện một đời sống như tất cả mọi người, trong đó, con người bị cưỡng bức phải lựa chọn một trong hai thái cực, là điều không thể tránh khỏi. Trái lại nơi chân đế, con người lại thể hiện một nhận thức khác với mọi người và tách rời khỏi xã hội. Nhưng bước sang Trung Đạo, tương đãi, mâu thuẫn, đối lập của cả hai đều bị phá vỡ toàn triệt và chừng đó con người có đủ khả năng tái nhập cuộc đời. Nghĩa là nơi tục đế không tách rời chân đế; nơi chân đế không tách rời tục đế. Các pháp không phải là chân hay tục mà nó là cả chân lẫn tục. Đây cũng chỉ mới tới chặng đường vượt lên khỏi tính cách tương đãi mâu thuẫn và đối lập nơi thực tại mà thôi, nhưng là chặng đường cần thiết vượt qua để tiến tới một tổng đề, tức Trung Quán: nhận thức vượt ngoài giới hạn tương đãi, tức chân tức tục, phi chân phi tục.

NHỊ ĐẾ VỚI VẤN ĐỀ BÁT BÁT VÀ NHÂN DUYÊN QUẢ

Bao lâu tri thức con người còn sa đọa trong tình trạng vô minh thì chừng đó thực tại vẫn còn xuất hiện dưới hai dạng thức có và không. Bởi vì ở đó chỉ có hai thái cực, bên này và bên kia, không chọn bên này tất phải chọn bên kia. Con người không thể có một chọn lựa nào khác hơn là một trong hai đối nghịch sinh và diệt. Thực tại xuất hiện trước mắt không phải là thực tại. Bởi con người bị tù hãm trong thời gian và không gian, đồng thời đầu đó với sự can dự của thức, chính do tính biến kế và phân biệt của nó mà thực tại bị che lấp với thiên sai vạn biệt, và khi đó một biểu tượng méo mó nào đó lớp lên thực tại sẽ được nhận thức như là một khái niệm. Chính khái niệm này là chất liệu xây dựng nên những ảo tưởng về thực tại trong nhận thức và không ngừng tô điểm cho cái nhìn điên đảo về thế giới bên ngoài. Tri thức con người đã bị bao vây bởi một hàng rào danh lý, nó không thể vượt qua nổi các giới hạn không gian, thời gian, tự thể và toàn thể. Trong không gian thì bị ràng buộc bởi hai ý niệm sinh và diệt; trong thời gian thì bị lún lầy trong ý niệm thường đoạn; cũng không thể phóng mình ra khỏi những đeo níu của tự thể và toàn thể, tới lui... nếu hiểu được như thế rồi, thì con người ít nhất, phải ý thức được thực trạng của mình đang trong hai thái cực và đang bị tù hãm bởi những đối lập và mâu thuẫn; đồng thời cũng phải ý thức được rằng phá vỡ màn vô minh bao vây tri thức là điều thiết yếu và có một tầm kích vô cùng quan trọng.

Trước thiên tài Long Thọ, bát bất đã trở thành một thứ pháp khí được sử dụng như là một năng lực có công năng phá vỡ tất cả các

phạm trù của tri thức mà con người không thoát ra nổi. Bát bát ở trong các luật tắc duyên khởi dưới ba phạm trù NHÂN - DUYÊN - QUẢ (Ở nhị đế, Long Thọ trình bày tương quan giữa tri thức và thực tại, ở bát bát tương quan giữa thực tại và tri thức). Các luật tắc duyên khởi đó chính là "không". Biện chứng Trung Quán là tổng hợp các năng lực tạo ra một sự nâng lên (Aufheben, kiểu nói của Hegel) để cho thực tại vượt qua tri thức vô minh và có thể hé sáng thực tại để cho tri thức như là thực tại nghĩa là tri thức và thực tại hay thực tại và tri thức không một cũng không khác để rồi con người đi tới chỗ thể hội được thực tại như là thực tại.

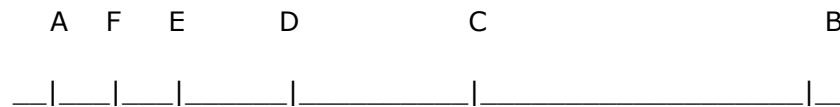
Thao thức và mục tiêu hướng tới của Long Thọ là xử dụng và khai triển biện chứng để thực hiện con đường Trung Đạo. Đó là con đường không có khoảng cách, bởi vì điểm khởi đầu cũng là điểm chấm dứt và phương tiện cũng chính là cứu cánh. Nói rõ hơn, xuất hiện trước tri thức, thực tại trở thành một thực tại trá hình. Duyên khởi có mặt đồng thời phá nát mọi giai tầng ảo hóa của thức lớp lên thực tại. Ở đó ta bắt gặp triết lý Không. Sự có mặt của KHÔNG như là một thái độ tích cực đẩy lùi bóng tối chung quanh thực tại và để cho thực tại xuất hiện như là chính nó, thực tại như là thực tại. Coi KHÔNG như là một thái độ có nghĩa là KHÔNG ở đây phải được nhận thức như là một thực tại chứ không phải một khái niệm. Một thái độ biểu lộ trước một thực tại không có gì khác hơn là một ý hướng triết lý. Long Thọ đã nhận thức được điều đó trong khi xây dựng một cơ cấu biện chứng cho Trung Quán. Khả năng sắc bén của biện chứng này thiết lập được một

cứ lý vững chắc cho Trung Quán trong khi đặt ngôn ngữ vào biện chứng. Ở đó, ta thấy biện chứng là ngôn ngữ và ngôn ngữ cũng chính là tục đế. Và Long Thọ chú trọng đặc biệt vào tục đế. Ngài khẳng định: "Nhược bất y tục đế / bất đặc đệ nhất nghĩa / Bất đặc đệ nhất nghĩa / tất bất đặc Niết Bàn" (Nếu không khởi từ tục đế tất không hiểu được tục đế, không hiểu tục đế tất không hiểu chân đế, nếu không hiểu chân đế tất nhiên không thể thể nghiệm được Niết Bàn)...

Thừa nhận có một tự ngã như học phái Brahman là chấp nhận sự vật thực hữu có bản thể Atman vĩnh tồn và bất biến. Với Atman như Upanishad quan niệm, không có nguyên nhân nào cho nó, vô thi vô chung, không sinh không diệt. Quan niệm Atman được đưa vào nhận thức tục đế làm chính đề, đây đúng là điểm mà Long Thọ đã đặt thẳng vào biện chứng. Thừa nhận có một tự ngã là làm xuất hiện ở đó một đối nghịch gọi là phi tự ngã tức tha ngã. Nhưng trong cái tha ngã đó lại hàm chứa một đối nghịch gọi là tự ngã và tự ngã đó tiếp tục được tha ngã đối nghịch nữa... Do đó, đi đến chung cuộc không có tự ngã. Đó là phản đề nằm ở tục đế mà ở chân đế là tổng đề trung đạo: KHÔNG.

Thêm nữa, như đã nói tri thức con người trong tình trạng vô minh là tri thức cục bộ nhưng nếu tách rời nó ra khỏi thế giới của chúng ta, thế giới thực tại biến dạng nghĩa là chặt đứt mọi tương quan giữa nó và tục đế thì con người liền rơi vào vòng tròn ảo tưởng của tri thức. Có thể dẫn dụ bài toán Zenon trong lịch sử toán học. Zenon thừa nhận "chuyển động" như là một chính đề để thiết

lập biện chứng. Trên một đường thẳng AB, ngoại trừ hai điểm A và B, tất cả các điểm còn lại là C, D, E, F... lần lượt là điểm giữa của một tổ hợp các đoạn thẳng được tương tiếp thành lập đối chiếu với mỗi một điểm mới vừa xuất hiện:



- * Một mũi tên được bắn đi từ một điểm A hướng thẳng tới một điểm B trên cùng trục tuyến AB, muốn tới được B mũi tên phải ngang qua một điểm giữa C của AB;
- * Muốn tới điểm C, mũi tên tất phải ngang qua D điểm giữa của AC;
- * Muốn tới điểm D, mũi tên lại phải bay ngang qua E, điểm giữa của AD;
- * Nhưng rồi muốn tới được E, mũi tên nhất định phải đi ngang qua một điểm giữa F trên đoạn thẳng AE...

Cứ như thế tiếp tục đến vô cùng, mũi tên tất phải bay ngang qua vô lượng vô biên các trung điểm G, H, I, J, K... (Đây là lý luận bằng cách bước thụt lùi, qua đó ta sẽ đi đến tình trạng vô cùng) và rõ ràng mũi tên sẽ không bao giờ có thể đi tới đích điểm sau cùng là B (nghĩa là, không bao giờ đạt đến một cứu cánh hay một căn nguyên nào hết). Biện chứng này không phải là một ngụ biện trong nhận thức qua lý luận, nhưng là một chứng tỏ về sự bất lực của tri thức (cũng là một điều tương vi trong lý luận), một biện chứng mà trong đó người ta không thể nắm

bắt được cái toàn thể, đó là một biện chứng không có tổng đề. Tri thức con người vẫn còn lẫn lộn trong vòng tròn không có lối thoát, đó là vòng tròn ảo tưởng của tri thức. Tại sao? Bởi vì trong đó tri thức đã khẳng định một sự từ khước và hoàn toàn loại ra ngoài vòng cương tỏa những liên hệ của yếu tố THỜI GIAN trong tương quan chuyển động nghĩa là nắm chắc một trụ điểm trong không gian và đuổi theo bóng dáng của chuyển động, đứng ở một điểm A đầu này của thái cực mà vọng tưởng về một điểm B ở đầu bên kia thái cực, con người hoàn toàn bị đeo níu trong hang hốc đảo điên của tri thức cục bộ. Đây rõ ràng là một bất lực của tri thức. Dẫn dụ này càng cho ta thấy được Long Thọ rất hữu lý trong khi khẳng định vai trò tối thiết của tục đế trong tương quan của cả ba TRI THỨC - TỤC ĐẾ - CHÂN ĐẾ. Không phải chân lý đang lơ lửng ở một phương nào, mà con người, trong ý thức bằng mọi nỗ lực phải đi tới đích điểm. Chân lý đích thực là cái gì không thể nắm bắt được. Tất cả đều không, không phải không tương đãi... Thực tại nằm ngay trong tục đế, nó là nó, là pháp nhĩ, nằm gọn trong chuỗi sinh hóa tương tục của tràng nhân duyên sinh diệt. Ở đó mọi ước tưởng phân biệt là trạng thái sa đọa của tri thức, trạng thái nằm trong mục tiêu nỗ lực triệt phá bằng một năng lực độc nhất vô nhị được thể hiện qua phương pháp biện chứng của Long Thọ.

Như đã nói, quan niệm Brahman có tính cách truyền thống (căn rễ từ tư tưởng Veda) là bối cảnh thời đại, cũng như một số quan niệm của Upanishad đã có một ảnh hưởng khá rõ rệt trong tư tưởng đạo Phật khi đạo Phật xuất

hiện trên lãnh địa Ấn Độ. Nhưng trong bối cảnh đó, lịch sử cũng đã chứng tỏ, Brahman đã hình thành từ lâu xa một ý hệ tôn giáo mà "Đại ngã" là một thực thể ở bên kia vô hạn, con người ở một bên này hữu hạn bằng nỗ lực, hiện thực mọi vọng tưởng để Atman có thể thể nhập hay hướng về. (Giữa một bối cảnh như thế, đạo Phật có mặt. Sự xuất hiện này có thể nói như là một cái gì toàn bích, và phải chăng từ đó, một chính đề và phản đề có thể được thiết lập ngay trời đời sống thực để hướng tới một tổng đề? Nhưng rồi với một hệ thống xã hội đã phức tạp dần dà càng trở nên cực kỳ phức tạp, một xã hội pha lẫn giữa những khắc khe của truyền thống cổ hữu và quyền lực thống trị của giai cấp Sát Đế Lợi. Dưới thời Phật tại thế, đóa hoa Phật giáo được nở ra một cách vô cùng rực rỡ; nhưng rồi sau ngày Phật nhập diệt, tiếp nối một giai đoạn đến gần 15 thế kỷ, các đệ tử trải qua một quá trình khá dài này không có đủ linh hoạt và khả năng để đưa đạo Phật đến chỗ thực dụng trong đời sống xã hội, dần dà mất đi thể quần chúng, để rồi cuối cùng bị đạo Hồi đánh bật ra khỏi Ấn Độ khoảng thế kỷ 11).

Đã biết đức Phật là bậc đầu tiên giác ngộ từ trên nguyên lý của mười hai nhân duyên và đầu tiên thiết lập giáo lý duyên khởi, tạo một bước ngoặt vô cùng quan trọng trong truyền thống tư tưởng Ấn Độ. (Giáo lý này xuất hiện giữa một vùng đất khô cằn mặc dù trong lòng đất sỏi đá đó vốn sẵn chứa nhiều những hạt giống nhưng đã được gieo xuống một môi trường không hội đủ các yếu tố nhân duyên thời tiết thích ứng, nghĩa là những hạt giống này không bao giờ có thể nảy mầm toàn vẹn

trong truyền thống cổ hữu). Chính từ cơ sở (nhân duyên) này mà giáo lý KHÔNG của đạo Phật được phát triển và tươi lên những hạt giống đã bị phủ lấp bởi một lớp vỏ chai cứng và làm tươi mát từng phần của đời sống. (Bởi vì trải 4 thời kỳ của lịch sử tư tưởng Ấn Độ, ba thời kỳ trước đều bắt nguồn từ tư tưởng Veda: Thời kỳ I, Lê-Câu Veda, 1500-1000 trước kỷ nguyên Tây lịch, đó là thời đại thần thoại. Thời kỳ II, Gia-Nhu Veda, 1000-800 trước Tây lịch, đó là thời đại Phạm ngữ, giống dân Aryan tập trung ở khu vực sông Hằng, theo chế độ 4 giai cấp, với lễ nghi tôn giáo rất khắc khe và phức tạp. Đó là thời đại Bà La Môn giáo. Thời kỳ III, thời kỳ Upanishad, 800-500 trước Tây lịch, thừa nhận tư tưởng thời kỳ trước những triển khai đặc biệt quan điểm lấy con người làm trung tâm, đó là thời kỳ Bản Ngã triết học. Thời kỳ IV, kể từ năm 500 trước Tây lịch, thời kỳ Phật giáo quật khởi giữa một bối cảnh thời đại bị chi phối nặng nề bởi tư tưởng Bà La Môn trên mọi lĩnh vực cộng thêm quyền lực thống trị xã hội của giai cấp Sát Đế Lợi (Ksatriya) như đã nói).

Khi đạo Phật xuất hiện, chất liệu từ bi và bình đẳng bắt đầu rưới lên những thành kiến giai cấp vốn đã ngấm thấu vào xã hội Ấn, mà đối với nhân sinh quan Phật giáo, nó như một độc chất, chỉ có thể hóa giải bằng trí tuệ, từ bi và bình đẳng. Suốt một quá trình hai mươi hai trong bốn mươi lăm năm tuyên thuyết đức Phật đã dành hết cho Bát Nhã. Và biểu tượng "Niêm hoa vi tiếu" nơi Linh Sơn hội đã trở thành biểu tượng đầu tiên đánh dấu một khúc quanh hướng lên có tầm kích vô cùng quan trọng đối với đạo Phật nói chung, và lịch sử truyền thừa Thiền Tông nói riêng.

Như đã nói, tiếp theo sau ngày Phật nhập diệt, sự bất đồng về tư tưởng trong hàng ngũ đệ tử Phật đã dẫn tới sự phân liệt ồn náo chưa từng thấy (kéo dài suốt mấy thế kỷ) và rốt cùng có đến hai mươi phái bộ Phật giáo ra đời. Mặt khác, con đường Trung Đạo (nhấn mạnh đến sự từ bỏ hai cực đoan là một trong các yếu tố chính đưa Thái tử Sĩ Đạt Ta đến giác ngộ) đã không có một tư trào nào khả dĩ có đủ khả năng và sức mạnh để đặt một nền tảng thực dụng phát triển đúng hướng, để rồi gần 800 năm chìm lắng nếu không nói là quên lãng. Cho đến khi Long Thọ xuất hiện, con đường Trung Đạo mới tiếp tục được khai quang bằng phương pháp biện chứng Trung Quán, trong đó Long Thọ đã thực sự thiết lập được một cách xuất sắc mối tương hệ bất khả ly giữa tri thức, đệ nhất nghĩa đế (tức chân đế) và đệ nhị nghĩa đế (tức tục đế), mở sang một bước ngoặt mới cho lý tưởng Đại Thừa, trong khi đó, Phật giáo đã phá tung biên giới Ấn và đã lan tràn vào lãnh địa của các nước lân cận và nhất là các nước Đông độ...

Tưởng cũng nên sơ lược về phương diện tư tưởng, chủ trương của các Phái bộ để có thể hiểu chính xác hơn về phương pháp và nỗ lực của Long Thọ. Thế Hữu đã chia tư tưởng của các phái bộ ra làm sáu khuynh hướng chính như sau:

1. Ngã và pháp đều có (Ngã pháp câu hữu) gồm các bộ phái thuộc Thượng tọa bộ như Độc tử (Vatsiputra), Pháp thượng (Dharmttariya), Hiền vĩ (Bhadraniya) và Mật lâm sơn (Sannagarica);

2. Có pháp nhưng không có ngã (Pháp hữu ngã vô), gồm các phái bộ như Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada) thuộc Thượng tọa bộ (Sthavira) và Đa văn bộ (Bhahucrutiya) thuộc Đại chúng bộ;

3. Pháp không có khứ lai (Pháp vô khứ lai), chủ trương của Đại chúng bộ (Mahasanghika) gồm Kê dẫn bộ (Kukkutika), Chế đa sơn bộ (Caitika), Tây sơn trụ bộ (Aparacaila), Bắc sơn trụ bộ (Uttaracaila) cũng là chủ trương của Pháp tạng bộ (Dharmagataka) và Ẩm Quang bộ (Kacyapiya) thuộc Thượng tọa bộ;

4. Hiện tại vừa giả vừa thực (Hiện thông giả thực) gồm có Thuyết giả bộ (Prajnaptivada) thuộc Đại chúng bộ;

5. Xuất thế pháp là chân, thế pháp là hư vọng (Tục vọng chân thực) chủ trương của phái Thuyết xuất thế (Lokottaravada) thuộc Đại chúng bộ;

6. Các pháp chỉ có danh (Chư pháp đàn danh), gồm có Nhất thuyết bộ (Ekavyavaharika) thuộc Đại chúng bộ.

Ngài Hiền Thủ căn cứ thêm trên giáo nghĩa Đại thừa chia thêm bốn khuynh hướng mới:

7. Tất cả đều không (Nhất thiết giai không, thuộc Đại thừa thí giáo), Hữu vi không, vô vi không, rốt ráo đều không;

8. Chơn đức bất không (thuộc Đại thừa chung giáo), nghĩa là chân như có đủ thật đức, có tự thể, bản tánh vốn đủ hằng sa công đức nên gọi là bất không;

9. Sở duyên, năng duyên đều dứt tuyệt (Tưởng tượng cụ tuyệt, thuộc Đại thừa đốn giáo);

10. Viên minh cụ đức (thuộc Đại thừa viên giáo), nghĩa là đầy đủ sáng suốt, pháp tánh đầy đủ các đức mầu nhiệm, trùm khắp nghĩa là các pháp xứng tánh viên dung, đầy đủ các đức, bao dung cùng khắp, sự sự vô ngại, chủ bạn không cùng tột (chính Ngài Thanh Lương trong bộ Hoa Nghiêm Huyền Đàm gọi đây là khuynh hướng của Viên Minh Cụ Đức Tôn).

...

Đặc biệt trong 20 bộ phái Phật giáo, đáng chú ý nhất là Nhất thiết hữu bộ với luận điển căn bản là Phát trí luận (Prasthanasutra, là một trong 7 bộ luận chủ yếu) được phát triển và tập thành học phái Tì Bà Sa (Vibhasa). Sáu bộ luận còn lại là:

1. Tập dị môn túc luận (Sanghitipangaya padasastra), truyền thuyết cho là do Ngài Xá Lợi Phất viết.

2. Pháp uẩn túc luận (Dharmaskandha padasastra), theo truyền thuyết do Ngài Mục Kiền Liên viết.

3. Thi thiết túc luận (Prajnapiti padasastra), truyền thuyết do Ngài Ca Chiên Diên viết.

4. Thức thân túc luận (Vijnanakaya padasastra), do Đề Bà Thiết Ma trước tác vào khoảng Phật lịch năm 300.

5 & 6. Phẩm loại túc luận (Pranakarana padasastra) và Giới thân túc luận (Dhatukaya padasastra) đều do Thế Hữu viết.

Tì Bà Sa có hai bản Hán dịch: A Tì Đàm Tì Bà Sa (Abhidharmavibhasa) gồm 82 quyển do Phú Đà Bạt Ma (thời Bắc Lương 397-439 Tây lịch) dịch. Bản còn lại là A Tì Đàm Đại Tì Bà Sa (Abhidharma Mahavibhasa) do Ngài Huyền Trang dịch gồm 200 quyển...

Phần lớn chủ trương của Long Thọ là nhằm vào quan điểm của Tì Bà Sa. Về chủ trương, Tì Bà Sa khẳng định "Tam thể thực hữu và Pháp thể hằng hữu", nghĩa là ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai đều thực và thừa nhận hữu vi tướng cũng đều là những pháp thực, tức là cả năng tướng và sở tướng đều là thực hữu. Đây là chủ trương đối lập với Kinh Lượng bộ (Sautrantika). Kinh Lượng bộ bác bỏ hữu vi tướng là thực hữu vì hữu vi thuộc bất tướng ưng hành uẩn (pháp không tương ưng với tâm hay vật). Vì bất tướng ưng hành không có thực thể nên hữu vi tướng cũng không có thực thể. Tuy nhiên Tì Bà Sa khi chủ trương các pháp vô thường nhưng lại thừa nhận chúng vẫn có trú. Quan niệm này của Tì Bà Sa cũng chính là mục tiêu mà Long Thọ hướng tới và đặt thẳng chúng vào biện chứng. Nếu Tì Bà Sa chủ trương các pháp là thực có và vô thường nhưng vẫn có trú thì Long Thọ phủ bác hoàn toàn các pháp là có sinh có diệt và thực hữu...; nếu pháp mà không sinh tức không hiện hữu, thế thì làm gì chúng có hay không trú. (Hơn nữa, mọi biểu thị của sự vật được gọi là hữu vi tướng, nó không thuộc hữu vi cũng không thuộc vô vi. Nếu các tướng sinh, trú, diệt mà

là hữu vi thì đó là một điều tương vi, phạm vào lỗi vô cùng. Bởi vì, là hữu vi pháp tất có sinh trú diệt. Nếu pháp mà có sinh thì trong cái sinh đó cũng lại có sinh trú diệt... nghĩa là sinh rồi lại sinh, cứ như thế mà hóa ra vô cùng. Long Thọ không thừa nhận tính thực hữu của các pháp, và trên bất bất không thừa nhận pháp có sinh thì nói chi tới trú?). Như Trung Luận viết: "Bất trú pháp bất trú / Trú pháp diệt bất trú / Trú thời diệt bất trú / Vô sinh vân hà trú". (Nghĩa là pháp đã là không thực, không sinh không diệt... thì làm gì có trú? Ngay cả pháp gọi là trú và thời điểm trú cũng đều không; các pháp đều vô sinh. Nhưng nếu pháp mà vô sinh thì hỏi cái gì trú?). Hoặc "Nhược pháp thị hữu giả / Thị tức vô hữu diệt / Bất ưng ư nhất pháp / Nhi hữu hữu-vô tướng". (Nghĩa là nếu một pháp mà thực có tất nhiên nó không có diệt. Không thể có một pháp nào mà vừa có và vừa không). Trên cơ sở Không tánh và Bất bất, phương pháp phê bình của Long Thọ hết sức chặt chẽ và lý luận cũng vô cùng sắc bén. Sau khi chứng tỏ các pháp là không sinh, từ đó tiến tới phá Trụ, phá Diệt, phá Chấp Thực đồng thời triệt để phá cả Chấp Không nơi các pháp' "Nhược pháp thị vô giả / Thị tức vô hữu diệt / Thí như đệ nhị đầu / Vô cố bất khả đoạn". (Nghĩa là nếu pháp là không thì làm gì có diệt, ví như cái đầu thứ hai, đã nói là không thực có thì lấy cái gì để mà chặt?). Nói có cũng sai, nói không cũng sai. Tới đây mới chỉ là một phần, nhưng qua đó ta cũng đã thấy rõ được nỗ lực và thiên tài của Long Thọ trong việc tập thành biện chứng Trung Quán, khả năng đưa tri thức ra khỏi những ảo tưởng của ngôn ngữ (tức hiểu được tục đế) và đưa

tri thức ra khỏi ảo tưởng của chính nó (tức hiểu được chân đế).

Bước qua vấn đề nhân duyên quả. Trên cùng một phương pháp, Long Thọ cũng đặt Nhân Duyên Quả vào biện chứng. Nơi phẩm thứ hai mươi Quán Nhân Quả, chỉ qua 24 tụng ngôn, Long Thọ thiết định được 10 trường hợp và 5 song quan luận (cộng thêm 10 trường hợp), tất cả 20 trường hợp để phê phán về Nhân Quả. (Quan điểm này đã được Tuệ Sỹ trình bày rất rõ ràng trong Triết Học về Tánh Không). Trong khi Deva qua Bách Luận đã liên hệ đến hai trường hợp—trong nhân đã có quả hoặc trong nhân không có sẵn quả—và tiến trình sinh hóa có tính cách tương tục và tương tự dẫn đến khái niệm về nhân quả được truy xét trong tương quan đồng thời. Ngài Long Thọ từng bước phủ bác tất cả những quan niệm sai lầm trên nhân quả, đồng thời chuẩn xác cái nhìn về nhân duyên quả và đưa tri thức ra khỏi những ảo tưởng sai lầm ngay trên thực tại hiện quán (tục đế). Mười trường hợp đầu bao gồm 10 chủ thuyết:

Chủ thuyết 1, chủ trương của phái Samkhya và Thượng Tọa bộ, thừa nhận quả có sẵn trong nhân. Long Thọ phủ bác và quy về lỗi trùng sinh (bởi vì quả đã có, nay lại sinh, đã sinh rồi lại sinh nữa. Đây là một điều tương vi); chủ thuyết 2, chủ trương của phái Vaisesika và Đại Chúng bộ, coi quả do nhân duyên sinh nên trong nhân không có chứa sẵn quả. Ngài Long Thọ bác, nếu trong nhân không có quả thì làm sao có thể nói từ nhân duyên sinh ra quả. Cát Tạng giải thích, cái không ở đây giống như cái không của bầu trời, của lông rùa sừng thỏ. Cho dù có nhân

duyên đi nữa thì cũng chẳng có sự sinh khởi. Quả thì có đặc tính khả hữu về sự phát sinh. Hư không thì không có đặc tính này. Nếu hư không và quả cùng có đặc tính như nhau, là không có sự sinh khởi, thực tế thì hư không không sinh, mà quả sinh; vậy thì cũng có thể nói ngược lại là hư không có sinh mà quả không có sinh. Ngài Long Thọ chủ trương không có cái gì từ cái không mà trở nên có. Ngài phủ bác, nếu trong nhân đã không có quả thì làm sao có thể nói từ nhân duyên hòa hiệp mà sinh ra? (Nếu theo quan điểm này thì tại sao không nói quả cũng có thể sinh ra từ cái bàn?) Chủ thuyết 1 và 2 được trình bày từ tụng ngôn 1 đến 4.

Chủ thuyết 5 (trình bày trong tụng ngôn 7), chủ trương nhân quả ở trong tương quan đồng thời của Hữu bộ, thừa nhận trong một sát na hiện tại gồm đủ cả ba hình thức của sinh diệt là sinh, trú và diệt; nhân diệt và quả sinh cùng xảy ra trong một thời gian của sát na và hình như để tránh khỏi mâu thuẫn của hai trường hợp trên. Cái gọi là năng sinh, và sở sinh cũng có trong một lúc. Thanh Mục ví năng sinh như cha và sở sinh như con và như thế cả hai không thể có cùng lúc. Cát Tạng giải thích rõ hơn: ví một đấng năng sinh là "có" và một đấng sở sinh là "không." Nếu đồng thời có thì có cả hai, còn không thì không cả hai. Có không không thể cùng thời. Như vậy nếu nói cả hai cùng có thì chỉ có ý nghĩa đối với năng sinh ngược lại cả hai cùng không thì chỉ có ý nghĩa đối với sở sinh. Do đó quan niệm nhân quả nhất thời chỉ có giá trị khi sinh trú diệt chỉ là một (như thế thời tính hay ba thời cũng chỉ là một) và cả nhân quả phải cùng có mặt ngay trong hiện tại.

Đối với biện chứng Long Thọ, trên cơ sở tục đế, nếu thừa nhận một tiến trình sinh diệt như sinh, trú, diệt nếu chỉ là một, thì tương quan sinh diệt của nhân và quả đều bất thành. Bởi vì một quá khứ khi đã qua đi thì không thể gọi là hiện tại, nếu nhân quả không thể nhất thời thì tương tự, sinh diệt không thể nhất thời và do đó tương quan nhân quả cũng không thể nói là nhất thời.

Với năm chủ thuyết kế tiếp (từ tụng ngôn 8 đến tụng ngôn 11), chủ trương nhân quả trước sau, nhân biến diệt (nhân khi biến thành quả, chính là lúc nó diệt), nhân diệt nhưng bất biến, và chủ trương nhân đã có sẵn hay không có quả bao hàm một ý nghĩa có tính cách phổ biến nghĩa là toàn thể nhân là quả, như vật và ảnh trong gương.

Tựu trung, 10 chủ trương như trên đã lược đều y cứ vào những kinh nghiệm sai biệt về nhân quả mà Trung Luận đã đưa vào biện chứng trên cơ sở tục đế để chuẩn xác một cái nhìn hướng lên chân đế qua lăng kính của nhân duyên. Tất cả mọi lầm lẫn được hình thành không phải chỉ là một yếu tố đơn thuần. Một tràng yếu tố đan kết trong cái thấy, nghe, hay biết chi phối bởi những tạp khí chồng chất lâu đời; ngoài những yếu tố chính là tham, sân và si, tạp khí về biên kiến (đối đãi, phân biệt) là giềng mối của mọi nhận thức sai lầm của con người. Ngài Long Thọ dùng luận lý biện chứng để phân định rõ biên giới giữa hai thái cực và bằng con đường trung đạo đưa tri thức con người ra khỏi chính ảo tưởng của nó. Dĩ nhiên vấn đề mà chúng sinh phải đối diện chính là vấn đề thực chứng.

Để đưa biện chứng đến chỗ sâu sắc hơn, Ngài Long Thọ xử dụng tiếp năm song quan luận bằng 10 tụng ngôn qua 10 trường hợp, trong phẩm XX, Quán Nhân Quả, để trình bày quan điểm phá chấp một cách rõ ràng hơn:

1. Hợp và bất hợp (từ tụng ngôn 12 đến 15), Long Thọ phủ bác mọi quan niệm chấp nhân và quả là dị thể hoặc nhất thể là có hợp hay không có hợp.

2. Không và bất không (từ tụng ngôn 16 đến 18), Ngài xác định lập trường dù nhân có tự tính hay không có tự tính thì cũng không thể nói nhân ấy sinh ra quả. Điều đáng lưu ý ở đây chính là cái sở chấp của con người đối với nhân và quả. Dù có nói là nhân có sinh ra quả hay không sinh ra quả thì cuộc đời cũng vẫn thế, mọi hiện tượng sinh diệt vẫn chu lưu bất tận. Vấn đề là con người có tỉnh giác để thấy được như thật về nhân duyên hay không. Như hợp và bất hợp, không hay bất không, Long Thọ đã nhìn thẳng và nhìn như thật vào đó, đây là bài thực tập cho tất cả chúng ta dọn đường ra khỏi tứ cú. Cũng có thể lấy BÁT BẤT làm đề tài để quán chiếu, càng đi sâu vào bát bất càng có thể thấy rõ được cốt tủy của Bát Nhã theo ý chỉ của Phật qua Ngài Long Thọ.

3. Nhất và dị (gồm tụng ngôn 19 và 20) cũng như ở đoạn trước đã đề cập, nhân quả (hay năng sinh, sở sinh) không thể là một, vì nếu năng sinh và sở sinh là một, theo kiểu nói của Ngài Thanh Mục thì thế giới này ắt loạn, bởi vì ở đó đã hàm ý là nhân cũng chẳng khác gì phi nhân và nếu thế cát trắng có thể

làm ra cơ. Đó là một điều tương vi không thể chấp nhận được.

4. Tánh và vô tánh (gồm tụng ngôn 21 và 22), nếu quả có tánh quyết định thì làm gì có việc sinh quả? còn nếu quả là vô tánh thì hỏi nhân sẽ sinh ra cái gì? Khi có sự sinh khởi thì tất quả được xác định, đồng thời có liên hệ đến nhân tướng. Một khi nhân không sinh ra quả, nghĩa là không có nhân tướng, thế thì tương quan với cái gì mà gọi là quả?

5. Duyên hợp và bất hợp (gồm tụng ngôn 23 và 24), đây là cái nhìn trên pháp hòa hợp qua nhân duyên, mà pháp hòa hợp thì không có nhân thể, nếu không nhân thể làm sao quả có thể sinh khởi? Nếu ở ngoài sự hòa hợp hay không hòa hợp của các duyên thì quả sẽ không có, nếu thể pháp hòa hợp (hay nhân) sẽ hiện hữu ở đâu, một khi nhân không có một tương quan gì đối với quả?

...

Tóm lại, qua biện chứng Trung Quán ta thấy công trình của Bồ Tát Long Thọ là một công trình vĩ đại nhằm đi tới xây dựng một nhân sinh quan Phật giáo trên nền tảng phủ định của vô ngã và tương quan của nhân duyên. Cái Không và Có qua Trung Quán đã được làm sáng tỏ là có-không không nằm trong cặp mâu thuẫn của khái niệm mà là một thực tại. "Không" chính thực là không tự tính. Xác định các pháp vô tự tính, nghĩa là một tự tính không thể khẳng định được, và vì thế mà các pháp mới có lý do hiện hữu. Hơn nữa, nhìn vào nhân duyên, đối với Trung Quán, nhân duyên là bản chất tất yếu để đi đến thực tại,

và thực tại đó chính là "không" bao hàm cả hai phương diện vừa tiêu cực vừa tích cực. Nhưng điều mà chúng ta cần phải thấy một cách chính xác đó là biện chứng Trung Quán chỉ có thể đặt giai đoạn cho một quá trình giải thoát mà không nhằm tới chỗ đặt vấn đề sử dụng cho sự tiến hóa của tư tưởng Phật giáo. Đó là lý do giải thích tại sao Triết lý Trung Quán đúng là một triết lý của hành động.

Con người có thể nói, có thể làm, có thể suy tư và có thể hành động để thực hiện bất cứ mọi thứ gì mà họ mơ ước. Nhưng vươn tới cái ý nghĩa thực sự thì chỉ có cái nói, cái nghĩ, cái làm đích thực ở trên cái "TOÀN THỂ" và trên cơ sở này, với chiều kích hạn hữu của kiếp người, phải chăng BIỆN CHỨNG TRUNG QUÁN là những chặng đường đi vào cái TOÀN THỂ đó?

KHÁI NIỆM VỀ NGHIỆP TRONG PHẬT GIÁO

HOANG PHONG

Nghiệp là một khái niệm chủ yếu trong giáo lý Phật giáo mang nhiều khía cạnh tâm lý và triết học siêu hình thật sâu sắc và phức tạp, thế nhưng lại thường được hiểu một cách quá máy móc và đơn giản. Bài viết dưới đây sẽ cố gắng trình bày khái niệm căn bản này dưới các góc nhìn bao quát, khoa học và triết học hơn.

Vài nét đại cương về nghiệp theo giáo lý Phật giáo

Nghiệp tiếng Phạn là *karma* hay *karman*, tiếng Pali là *kamma*, có nghĩa là một "hành động", một "hành vi". Văn *kar* (*car*) trong chữ *karma* có nghĩa là "hành động", "tác động", và cũng là văn gốc làm phát sinh ra chữ *creare* trong tiếng La-tinh, chữ *creare* lại biến thành *créer* khi chuyển sang tiếng Pháp và chữ *create* trong tiếng Anh, tất cả các chữ này đều có nghĩa là *tạo ra, gây ra...* Tóm lại có thể hình dung *karma* như là một *động lực thúc đẩy để tác tạo* một cái gì đó.

Phật giáo Tây phương không dịch chữ này mà dùng thẳng tiếng Phạn là *karma* hay *karman* hoặc tiếng Pali là *kamma*. Ngày nay chữ *karma* đã trở thành một từ thông dụng trong các ngôn ngữ Tây phương và các tự điển phổ thông đều có nêu lên và giải thích

từ này. Nói thế để thấy rằng ngày nay đối với nền văn hóa phương Tây khái niệm về nghiệp đã trở nên phổ cập.

Thế nhưng đối với quảng đại quần chúng Tây phương và có thể cả Á đông, nghiệp đôi khi được hiểu như một thứ định mệnh, một hình phạt đeo sát người "tạo ra" nó như bóng với hình. Khi nghe nói đến nghiệp họ thường liên tưởng đến một cái gì đó thật tệ hại mà họ phải gánh chịu. Đối với những người có đôi chút kiến thức về Đạo Pháp thì nghiệp tượng trưng cho một khía cạnh vận hành nào đó của một quy luật tổng quát gọi là quy luật "nguyên nhân - hậu quả". Đây là một quy luật tự nhiên, mang tính cách toàn cầu và không nhất thiết tượng trưng cho một sự áp đặt. Người tu tập đúng đắn chẳng những không sợ hãi quy luật ấy mà còn biết dùng nó để hành động một cách chân chính để thực hiện những quyết tâm và ước vọng của mình hầu mang lại hạnh phúc cho chính mình và người khác.

Tuy nhiên cách hiểu trên đây về nghiệp cũng đã được đơn giản hóa rất nhiều, vì thật ra nghiệp hàm chứa nhiều khía cạnh phức tạp liên quan đến nhiều khái niệm khác trong giáo lý Phật giáo. Thật vậy đối với Phật giáo, khái niệm về nghiệp không đơn thuần tượng trưng cho một chuỗi tiếp nối giữa những nguyên nhân ngẫu biến mang lại những hậu quả tất yếu mà con người phải gánh chịu một cách thụ động, mà cũng không quan niệm nghiệp là một thứ định mệnh an bài mang tính cách tiền định và thiêng liêng. Thật vậy, nếu hiểu đúng những lời giáo huấn của Đức Phật thì nghiệp chính là một sự cảnh giác,

một niềm hy vọng lớn lao, một cách ý thức trách nhiệm đối với chính mình và người khác.

Văn hóa Tây phương chịu ảnh hưởng nặng nề về một định đề triết học và tôn giáo lâu đời dựa trên nền tảng chủ nghĩa cá nhân, tức xem con người là duy nhất, khác biệt nhau và tách rời khỏi thế giới chung quanh. Sự hiểu biết về nghiệp của một số người Tây phương do đó đôi khi cũng trở nên đơn giản và máy móc. Thật vậy, ta sẽ không thể nào hiểu được nghiệp nếu chỉ biết đơn giản căn cứ vào sự phân biệt giữa "cái tốt" và "cái xấu", "cái đúng" và "cái sai". Cách suy luận như thế quả thật quá đơn sơ và thô thiển để có thể hiểu được khái niệm về nghiệp một cách thỏa đáng.

Cái Logic (hay sự hợp lý) của nghiệp thực sự không mang tính cách trực tiếp tức hướng theo một đường thẳng - hoặc tích cực hoặc tiêu cực - mà đúng hơn đây là một sự tương tác vô cùng phức tạp giữa vô số hiện tượng, vừa vật-chất và phi-vật-chất, xuyên qua không gian và thời gian, liên quan đến lãnh vực nội tâm của một cá thể và cả thế giới hiện thực bên ngoài. Vậy nghiệp thực sự là gì?

Trước hết nghiệp có nghĩa là một sự *chủ tâm*, một *ý định* (intention), một *tác động tâm thần mang tính cách duy ý* còn gọi là *tác ý* (volition), tiếng Phạn là *cetana*. *Tác ý* hay sự *chủ tâm* (*cetana*) là một trong sáu khả năng căn bản của tâm thức gọi là *tri thức tâm thần* (*manovijñāna*), năm tri thức kia là năm *tri thức giác cảm*. Tri thức tâm thần luôn

luôn sinh động trong tâm trí của một cá thể và hàm chứa khả năng cảm nhận một vật thể hoặc một biến cố thuộc ngoại cảnh, hoặc một hình ảnh phát sinh trong tâm thức. Các đối tượng vừa kể khi được cảm nhận bởi tri thức sẽ làm nảy sinh ra xúc cảm. Xúc cảm hiển lộ dưới thể dạng một hành vi tâm thần, tức một sự duy ý hay tác ý và đấy chính là nghiệp. Nói cách khác nếu sự cảm nhận của ngũ giác và tri thức khi tiếp xúc với đối tượng nhưng không làm phát sinh ra ý định, duy ý hay tác ý thì sẽ không tạo ra nghiệp, chẳng hạn như sự tiêu hóa, bài tiết, kể cả các giác cảm và sự nhận thức đơn thuần.

Tóm lại sự chú tâm, ý định hay tác ý giữ vai trò *hướng* tâm thức vào một đối tượng thuộc bối cảnh bên ngoài hay một hình ảnh trong tâm thức, do đó người ta có thể định nghĩa nghiệp là một sự *chuyển động* hay một *động tác*. Sự chuyển động của nghiệp tác động liên tục trên dòng chảy của tâm thức. Vì thế nếu không chủ động được sự tác động của dòng lưu chuyển đó thì một cá thể sẽ liên tục tạo nghiệp cho chính mình. Thiền định là một cách làm giảm bớt đi hoặc ngưng hẳn dòng chuyển động và hình thành liên tục của nghiệp trong tâm thức. Trong quyển sách (*L'Enseignement du Bouddha*, Seuil, 1961, trang 42) Walpola Rahula có trích dẫn một lời giảng của Đức Phật trong *Tăng Chi Bộ kinh* như sau:

"Này các tỳ kheo, Ta bảo rằng tác ý (cetana) đấy là nghiệp (kamma). Với ý muốn (chủ đích trong tâm thức) người ta hành động bằng thân xác, bằng ngôn từ và bằng cơ quan tâm thần của mình",

(*Tăng Chi Bộ Kinh, Anguttara-nikaya, III, 415, ấn bản Colombo, 1929, trang 500*).

Thiết nghĩ để có thể hiểu được nghiệp là gì thì có lẽ đây là một trong những lời giảng quan trọng của Đức Phật. Ý nghĩa trong câu trên đây cho thấy rõ tác ý đã là nghiệp, từ nghiệp sinh ra hành động trên thân xác, bằng ngôn từ hay trong nội tâm tức *cơ quan tâm thần*. Chữ *cơ quan tâm thần* là dịch từ chữ *organe mental* trong câu tiếng Pháp, tiếng Phạn là *manas*, tiếng Pali là *mano*, kinh sách gốc Hán dịch là *mạt-na thức*. Mạt-na thức là thức thứ sáu còn gọi là *tri thức* (consciousness), hoặc nếu hiểu theo học phái Duy thức (Yogacara) thì đây là thức thứ bảy (còn gọi là nhiễm tâm - *klistamanas*), các vấn đề liên quan đến các thuật ngữ này sẽ được trình bày chi tiết trong các phần bên dưới.

Ý định hay *tác ý* xảy ra trong từng khoảnh khắc một, tức mang tính cách nhất thời có nghĩa là không liên tục, thế nhưng khi khoảnh khắc ấy chấm dứt thì vết hằn hay sự tồn dư vẫn tiếp tục lưu lại trong khoảnh khắc xảy ra tiếp theo sau đó, đây cũng là cách giải thích về trí nhớ theo quan điểm của Phật giáo.

Vết hằn của tác ý lưu lại một dấu vết trên dòng chảy của tâm thức gọi là *mầm mống, nghiệp lực, chủng tử, v.v...*(tiếng Phạn *vasana*), tượng trưng cho một *xung năng* hay *một sức mạnh thúc đẩy*. Vào một lúc nào đó khi một số điều kiện hay cơ duyên hội đủ tạo ra hoàn cảnh thuận lợi thì các vết hằn của nghiệp sẽ làm phát sinh ra hậu quả mang

cùng một bản chất tích cực hay tiêu cực với các dấu vết ấy. Câu trích dẫn sau đây trong kinh *Di-lan-đà* (*Milandapanha*, còn gọi là *Na-tiên Tỳ kheo kinh*) có thể tóm lược những gì vừa trình bày trên đây. Trong kinh này nhà vua Di-lan-đà (Milanda, vua xứ Penjab, thế kỷ thứ II trước Tây lịch) có hỏi tỳ kheo Na-tiên (Nagasena) như sau:

*"Thế thì nghiệp nó nằm ở đâu?". Tỳ kheo Na-tiên trả lời như sau : "Thưa Đại vương, không thể bảo nghiệp được "cất giữ " một nơi nào đó [cố định] trong cái tri thức luôn luôn chuyển động không thể nắm bắt được, hoặc một nơi nào đó trong thân xác. Thế nhưng nó lại tùy thuộc vào tâm thức và vật chất (thân xác) và sẽ phát hiện vào một thời điểm thích nghi. Cũng thế không thể bảo rằng các quả xoài được "cất giữ" một nơi nào đó trong cây xoài, thế nhưng nó lại lệ thuộc vào cây xoài và hiện ra (đơm quả) khi mùa màng thích nghi", (dựa theo bản dịch tiếng Pháp của Louis Finot, *Les questions de Milanda*, Ed. Dharmas, 1983)*

Khi một vết hằn được lưu lại trên dòng tri thức của một cá thể, nó sẽ liên kết với vô số các dấu vết khác tức những ý định hay tác ý khác có sẵn từ trước hoặc sẽ phát sinh sau đó để tạo ra một sự "kết hợp" mang một "xu hướng chung", thúc đẩy cá thể ấy phát lộ trong tương lai những tác ý mang một xu hướng nào đó mà cá thể ấy không cưỡng lại được. Tác ý sẽ xui khiến cá thể ấy "phạm" vào những hành động mang tính cách tự phát tức có nghĩa là thực thi một cách tự động.

Tóm lại nghiệp gồm có hai thành phần và cả hai đều thuộc vào lãnh vực tâm thần: thành phần thứ nhất là *ý định* tức thuộc cùng một thể loại phi-vật-chất với tâm thức, thành phần thứ hai là một vết *hằn* ghi khắc trên dòng tri thức của một cá thể. Vết hằn có thể hiển hiện và chuyển thành quả bất cứ lúc nào, do đó có thể gọi nó là *mầm mống tồn lưu* trong tri thức. Mầm mống đó sẽ tác động và chi phối sự hình thành của một cá thể trong tương lai, tức ảnh hưởng đến sự cấu tạo hình tướng và tâm thức của cá thể ấy.

Các đặc tính chính yếu của nghiệp dựa vào kinh sách

Trên đây là vài nét đại cương về nghiệp và dưới đây là phần trình bày các đặc tính chính yếu căn cứ theo kinh sách.

I- Bốn đặc tính căn bản của nghiệp (catvari karmasvabhava).

Nghiệp gồm có bốn thể tánh hay đặc tính như sau:

1- *Thể tánh quyết định của nghiệp*: nghiệp mang tính cách *quyết định* tức có nghĩa là quả luôn luôn mang cùng một bản chất với nghiệp làm phát sinh ra nó.

2- *Sự tăng trưởng của nghiệp*: nghiệp luôn luôn *sinh động*, trong trường hợp nếu nghiệp không được tinh khiết hóa thì nó sẽ liên tục tăng trưởng cho đến khi nào gặp được các điều kiện thích nghi khiến cho nó phát sinh ra quả.

3- *Nghiệp không thực thi (không hoàn tất)*: nếu không hề có *tác ý*, cũng không hề có *hành động* thì đương nhiên cũng sẽ không có một hậu quả nào xảy ra.

4- *Nghiệp đã hoàn tất* : nghiệp khi đã hoàn tất sẽ *không thể tan biến* đi được và nhất định nó sẽ tạo ra quả vào một thời điểm nào đó, tất nhiên là trừ trường hợp nghiệp ấy đã được hóa giải hay tinh khiết hóa bằng sự tu tập.

II- Bản sắc và cường độ của nghiệp

Tùy theo bản chất của *ý định* và *hành động*, nghiệp sẽ mang các sắc thái và cường độ khác nhau:

- Hành động *đạo hạnh* hay *trong trắng* (*kusalakarma*): hậu quả mang lại sẽ *tốt lành* và *thuận lợi*.

- Hành động *tiêu cực* hay *đen tối* (*akusalakarma*): hậu quả mang lại sẽ là *khổ đau*.

- Hành động *trung hòa* (*avyakrtakarma*): hậu quả mang lại *không hạnh phúc* cũng *không khổ đau*.

Các đặc tính như *thuận lợi* hay *bất thuận lợi* không nhất thiết liên hệ hay tương quan với các nguyên tắc đạo đức quy định bởi nền luân lý quy ước và độc đoán do con người thiết đặt, mà tùy thuộc vào *bản chất đích thực của chính hành động* thực thi. Bản chất đó được xác định căn cứ vào chủ đích của động cơ thúc đẩy một chủ thể hành động với mục đích tạo ra sự tốt lành hay khổ đau cho các chúng sinh khác, thí dụ như cứu giúp kẻ khốn cùng vì lòng từ bi hoặc sát sinh vì

hung ác.... Vì thế nếu muốn xác định *bản chất đích thực* của nghiệp thì phải phân biệt thật rõ rệt bản chất của *ý định* hay sự *chủ tâm* là gì và bản chất của *hành động thực thi* là gì. Thí dụ:

- Ý định *trong trắng* và hành động *trong trắng*: chẳng hạn như ý định *trong trắng* phát xuất từ lòng từ bi và hành động *trong trắng* nhằm giúp đỡ người khác tránh khỏi khổ đau.

- Ý định *trong trắng* nhưng hành động *đen tối*: Ý định trong thâm tâm mang tính cách tích cực, thế nhưng hành động phát lộ bên ngoài là sự nghiêm khắc và giận dữ nhằm mục đích cảnh giác và làm thức tỉnh người khác.

- Ý định *đen tối* nhưng hành động *trong trắng*: cho một người nào đó một thứ gì nguy hại, chẳng hạn như biếu rượu cho người say sưa, hoặc giả vờ hiền lành và dễ thương nhằm mục đích lường gạt hoặc thực hiện một ý đồ ích kỷ nào đó.

- Ý định *đen tối* và hành động *đen tối*: thí dụ một người nào đó bị các xung năng tiêu cực thúc đẩy làm điều sai trái đối với người khác, chẳng hạn như nguyền rủa hoặc gây thương tích cho người khác.

Sau đây là bảng liệt kê các hành động tạo ra nghiệp trong trắng và nghiệp đen tối:

- **Nghiệp trong trắng** hay thuận lợi: gồm có mười hành vi thiếu đạo đức phải tránh và mười điều đạo hạnh nên làm:

Ba điều thuộc thân xác:

1- *Không tước đoạt sự sống - cứu được một sinh linh thoát chết.*

- 2- Không trộm cắp - *bố thí*.
- 3- Không phạm vào hành vi tính dục thiếu đạo hạnh - *biết giữ gìn sự tiết dục*.

Bốn điều thuộc ngôn từ:

- 4- Không nói dối - *nói lời ngay thật*.
- 5- Không gièm pha - *nói lời hàn gắn và hòa giải*.
- 6- Không nguyên rủa - *nói lời êm ái*.
- 7- Không ăn nói huyền thuyên vô bổ - *thường xuyên tụng niệm*.

Ba điều thuộc tâm thức:

- 8- Không ganh tị - *hân hoan khi thấy người khác được hạnh phúc*.
- 9- Không ác ý - *phát lộ lòng nhân từ*.
- 10- Loại bỏ những quan điểm sai lầm - *chọn lựa những quan điểm đúng đắn*.

- **Nghiệp đen tối** hay bất thuận lợi bắt nguồn từ:

Sáu thứ dục vọng căn bản, kinh sách gốc Hán gọi là *lục đại phiền não*, gồm có: *bám víu, ghét bỏ, vô minh, tự kiêu, nghi ngờ, quan điểm sai lầm*.

Hai mươi dục vọng thứ yếu, gồm có: *thù nghịch, oán hận, ác ý, ganh tị, lừa lọc, v.v...*

Phạm vào mười hành động thiếu đạo hạnh, gồm có:

- Ba hành động thuộc thân xác: *sát sinh, trộm cắp, hành vi tính dục thiếu đạo hạnh*.
- Bốn hành động thuộc ngôn từ: *nói dối, vu khống, nguyên rủa, ăn nói huyền thuyên vô bổ*.

- Bốn hành động thuộc tâm thần: *thèm muốn, ác tâm, nuôi dưỡng những quan điểm lệch lạc.*

III- Nghiệp thúc đẩy và nghiệp bị khích động

Có hai loại nghiệp khác nhau:

- Nghiệp thúc đẩy: còn gọi là *ý nghiệp* (tiếng Phạn *cetanakarma*) tức là nghiệp mang tích cách chủ động, giữ vai trò xui khiến và khích động (volition, intentional action, karma producing impulses). Nghiệp thúc đẩy là nghiệp phát sinh từ những ý định trong tâm thức.

- Nghiệp bị khích động: (tiếng Phạn *cetayitvakarma*) tức là nghiệp thực thi do tâm thức thúc đẩy, tức do ý chí xui khiến. Nghiệp bị thúc đẩy hay bị khích động gồm có *thân nghiệp* (*kayakarma*), *khẩu nghiệp* (*vakkhakarma*) và *ý nghiệp* (*manaskarma*) phát sinh trong tâm thức.

Thí dụ: *thù ghét* một người nào đó (nghiệp *thúc đẩy*) và *lấy gậy đánh* người này (*thân nghiệp*), hoặc *chửi rửa* người này (*khẩu nghiệp*), hoặc không chửi rửa cũng không đánh người này nhưng lại *mưu đồ* trong tâm thức ám hại người này (*ý nghiệp, tâm nghiệp*), xin chú ý là trong trường hợp này *ý nghiệp* trở thành một *hành vi trong tâm thức* và có thể xem như là một thứ nghiệp thúc đẩy.

Tóm lại loại nghiệp thứ nhất tức *nghiệp thúc đẩy* (*cetanakarma*) mang tính cách chủ động là loại nghiệp quan trọng hơn cả vì giữ

vai trò khích động, thúc đẩy làm phát sinh ra thân nghiệp, khẩu nghiệp và tâm nghiệp (ý nghiệp).

IV- Con đường của nghiệp (Karmamarga)

Con đường của nghiệp nguyên nghĩa tiếng Phạn là *karmamarga* (*marga* có nghĩa là con đường) tượng trưng cho sự tiến hành hay quá trình diễn tiến của nghiệp. Con đường của nghiệp khi được diễn tiến đầy đủ tức có nghĩa là hoàn tất, sẽ gồm có bốn giai đoạn hay bốn điều kiện tất yếu như sau:

1- *Căn bản* hay *cơ sở (vastu)*: tức bắt buộc phải có một đối tượng giúp cho nghiệp hướng vào đó để hoàn tất. Căn bản hay cơ sở đó là một chúng sinh có giác cảm. Thí dụ nghiệp sát sinh chỉ có thể hình thành khi có một chúng sinh bị giết, nghiệp do việc săn bắn chỉ có thể xảy ra khi nào có một con thú bị giết.

2- *Tư duy (asaya)*: tức phải có một *ý định* hay *ý muốn*. Tư duy (ý định, ý muốn) gồm có ba thành phần:

a) *sự xác định* hay *sự nhận dạng* hướng vào một căn bản hay cơ sở nào đó, (thí dụ: nhận dạng một con thú).

b) *sự khích động*: tức *ý định* hay *ý muốn* thực thi một hành động hoàn toàn ý thức, (thí dụ: chủ tâm muốn giết con thú).

c) *bản chất của sự khích động* : bản chất của sự khích động hay sự ham muốn có thể mang tính cách tích cực hoặc tiêu cực, (thí dụ sự khích động mang bản chất tiêu cực: ham muốn được ăn thịt con thú hoặc thèm muốn có tấm da thú).

3- *Hành động (prayoga)*: tức là giai đoạn khi ý định hay ý muốn được thực thi một cách cụ thể, (thí dụ: cầm khẩu súng nhắm vào con thú và bóp cò).

4- *Sự hoàn tất (nisthagamana)*: tức mục đích của ý định đã được thực hiện và hoàn tất, có nghĩa là hành động mang lại hiệu quả phù hợp với ý muốn, (thí dụ: con vật bị giết).

Khi hội đủ bốn yếu tố hay điều kiện trên đây thì nghiệp được gọi là hoàn tất.

V- Hậu quả của nghiệp (karmaphala)

Nếu bốn giai đoạn trên đây xảy ra trọn vẹn thì *con đường của nghiệp* sẽ mang lại ba loại hậu quả theo thứ tự như sau:

1- *Kết quả hoàn toàn chín muồi (vipakaphala)*: thí dụ trong trường hợp tiêu cực, hậu quả trọn vẹn do nó mang lại sẽ là sự tái sinh trong một cảnh giới thấp, chẳng hạn như nghiệp do sự giận dữ sẽ khiến tái sinh trong cõi địa ngục, nghiệp do vô minh và đần độn sẽ khiến tái sinh trong cõi ngạ quỷ hay súc sinh...

2- *Kết quả phù hợp với nguyên nhân (nisyandaphala)*: hậu quả mang cùng một thể loại hay bản chất với hành động, có nghĩa là hậu quả luôn luôn phù hợp với xu hướng hay xung năng thúc đẩy một cá thể ưa thích một số hành động nào đó. Thí dụ nghiệp do hành động sát nhân sẽ thúc đẩy một cá thể sau khi tái sinh mang bản tính hung hăng thích việc sát sinh, hoặc nhận chịu hậu quả

cùng một thể loại với hành động mà chính mình đã thực thi trước kia, chẳng hạn như sẽ bị giết hay sẽ phải tái sinh, hoặc sẽ phải chết non trong nhiều kiếp liên tiếp.

3- *Kết quả phù hợp với quyền lợi (adhipatihala)*: đó là kết quả đưa đẩy một cá thể tái sinh trong một môi trường sống phù hợp và tương quan với nghiệp của cá thể ấy. Thí dụ một số nghiệp tiêu cực đưa đến sự tái sinh trong một môi trường bất thuận lợi, chẳng hạn như một nơi nghèo đói, chiến tranh, chậm tiến, hoặc trong một gia đình nghèo khổ, bất hạnh... Có ba loại nghiệp tương quan với bản chất của kết quả như sau:

a) *Nghiệp xứng đáng (punyakarma)*: tức nghiệp tích cực khiến tái sinh trong hoàn cảnh thuận lợi thuộc cõi dục giới.

b) *Nghiệp không xứng đáng (apunyakarma)*: tức nghiệp tiêu cực khiến tái sinh trong hoàn cảnh bất thuận lợi thuộc cõi dục giới.

c) *Nghiệp tĩnh lặng (aninjakarma)*: tức là nghiệp mang lại từ sự vắng lặng hay tĩnh lặng của tâm thức, đây là một thứ nghiệp tích cực khiến tái sinh trong cõi sắc giới (cõi hình tướng tinh khiết - *rupadathu*) hoặc cõi vô sắc giới (cõi vô hình tướng hay phi-vật-chất - *arupadathu*).

Tuy nhiên cũng nên hiểu là chúng sinh trong cả ba cõi trên đây - dục giới, sắc giới và vô sắc giới - vẫn còn bị trói buộc trong vòng tái sinh vì các chúng sinh ấy vẫn còn vướng mắc trong vô minh có nghĩa là vẫn còn nhận diện một *cái tôi* và đồng thời không

nhìn thấy *bản chất đích thực* của mọi hiện tượng.

VI- Sự tích lũy và hoàn tất của nghiệp

Khi một cá thể bắt đầu phát lộ trong tâm thức một sự *chủ ý* hay *quyết tâm* nhằm thực hiện một hành động nào đó thì đây gọi là *nghiệp tích lũy* hay *tích tụ*, có nghĩa là chưa phát hiện thành hành động trên thân xác hay bằng ngôn từ. Nghiệp được gọi là hoàn tất khi nào hành động đã hoàn toàn được thực hiện. Cách phân loại nghiệp như trên đây cho thấy khi vừa có một *ý định*, một *quyết tâm*, có nghĩa là *tác ý* hiển hiện trong tâm thức, thì tức khắc nghiệp đã bắt đầu hình thành. Khi *tác ý* chuyển thành *hành động* thì khi đó mới thật sự tạo ra *khẩu nghiệp*, *thân nghiệp* hay *ý nghiệp*. Trong trường hợp này nên hiểu *ý nghiệp* hay *tâm nghiệp* là một "*hành động*" xảy ra trong tâm thức, thí dụ như nguyên rủa trong đầu hoặc mưu tính ám hại một người mà mình thù ghét.

Bốn trường hợp có thể xảy ra trong quá trình diễn tiến từ nghiệp tích lũy đến nghiệp hoàn tất:

a) *Nghiệp tích lũy được hoàn tất*: thí dụ ta có ý sát sinh và đem ý định ấy ra thực hiện (giết được một con thú chẳng hạn).

b) *Nghiệp đã được tích lũy thế nhưng không hoàn tất*: thí dụ ta có ý sát sinh thế nhưng lại không giết con vật.

c) *Nghiệp không tích lũy thế nhưng được hoàn tất*: thí dụ ta không có ý định sát sinh thế nhưng lại vô ý phạm vào hành động đó.

d) *Nghiệp không tích lũy cũng không hoàn tất*: thí dụ ta không có ý sát sinh thể nhưng lại vô tình phạm vào hành động đó, tuy nhiên ta biết hối hận ngay và tức thời sử dụng *bốn sức mạnh* (hối hận, không tái phạm, đạo đức, tu tập) để tinh khiết hóa hành động đó.

VII- Sức mạnh của nghiệp

Sức mạnh hay cường lực tác động của nghiệp tùy thuộc vào các yếu tố sau đây:

a) *Thời gian*: nghiệp tiềm tàng hay chất chứa càng lâu càng trở nên mạnh mẽ hơn, có nghĩa là khoảng cách giữa thời điểm khi nghiệp được ghi khắc và thời điểm khi quả phát sinh là một yếu tố khiến gia tăng thêm cường lực của nghiệp.

b) *Con đường của nghiệp*: sức tác động của nghiệp càng mạnh nếu quá trình diễn tiến của nghiệp tức là *con đường của nghiệp* được tiến hành trọn vẹn (gồm có: *căn bản - tư duy - hành động - sự hoàn tất*).

c) *Đối tượng của nghiệp*: nếu đối tượng của hành động tạo nghiệp tiêu cực là một thánh nhân, một người đạo đức, một người thân thuộc (chẳng hạn như cha mẹ), một vị bồ-tát hoặc một chúng sinh đang lâm vào hoàn cảnh khốn cùng và tuyệt vọng (tạo ra dịp cho ta lợi dụng) thì sức tác động của nghiệp càng trở nên mãnh liệt hơn.

d) *Tính cách thường xuyên*: nếu liên tiếp thực thi một hành động cùng một thể loại và mang cùng một mục đích thì sự tái diễn đó sẽ khiến cho nghiệp lực của từng hành động gia tăng mạnh mẽ hơn.

e) *Cường độ của ý định*: nghiệp lực có sức tác động khác nhau giữa sự bức bối thoáng qua và lòng hận thù sâu đậm, giữa sự thương hại nhất thời và lòng tử bi lâu bền.

f) *Nghiệp đối kháng hay đối nghịch*: một nghiệp mang bản chất đối kháng hay đối nghịch với một nghiệp khác sẽ có khả năng làm giảm bớt, chặn đứng hoặc hóa giải được nghiệp ấy, (thí dụ: tuy tham lam thể nhưng thường xuyên tham gia vào các công tác từ thiện, hoặc biết sám hối).

VIII- Sự tinh khiết hoá của nghiệp

Theo Phật giáo Đại thừa khi một nghiệp cố tình hay cố ý tức duy ý dù đã được ghi khắc trên dòng tiếp nối liên tục của tri thức, vẫn có thể tinh khiết hóa hay hóa giải được nó. Vì thế nếu tinh khiết hóa càng sớm thì càng dễ dàng hơn, vì lúc đó nghiệp chưa phát triển quá mạnh và chưa ăn quá sâu vào dòng tiếp nối của tri thức, tức có nghĩa là lúc mà cá thể tạo nghiệp còn nhớ được hành động của mình và ý thức được tác động của nó để tinh khiết hóa nó. Sự tinh khiết hóa cần đến sự phối hợp của *bốn sức mạnh* như sau:

a) Sức mạnh của sự hối hận.

b) Sức mạnh của lòng quyết tâm không tái phạm.

c) Sức mạnh do sự giữ gìn đạo đức.

d) Sức mạnh do sự tu tập: chẳng hạn như sám hối trước chư Phật, phát động sự giác ngộ, tụng niệm man-tra, tinh khiết hóa bằng phép tu tập Kim cương Tát đóa (*Vajrasattava*),....

Ngược lại các nghiệp tích cực và các phẩm hạnh tích lũy từ trước cũng có thể bị các nghiệp tiêu cực xảy ra sau đó làm cho tiêu tan. Kinh sách thường cảnh giác người tu tập như sau: *"một phút giây nóng giận cũng có thể làm tiêu tan nghiệp lành tích lũy từ muôn ngàn kiếp"*. Ngoài ra cũng cần ghi nhớ là khi cơ duyên đã hội đủ giúp cho nghiệp trở thành chín muồi thì khi đó sẽ không còn phương cách nào có thể hoá giải được nó và sự phát hiện của quả trở thành một điều tất yếu.

IX- Bản chất tâm thần của nghiệp:

Nghiệp luôn luôn mang tính cách tâm thần. Những gì không mang tính cách duy ý hay chủ tâm thì không tạo ra nghiệp kể cả những cảm nhận trên thân xác (giác cảm) và sự nhận thức đơn thuần (không kèm theo sự diễn đạt) trong tâm thức. Xin trích dẫn câu sau đây trong quyển sách của Walpola Rahula (*L'Enseignement du Bouddha*, op. cit., trang 42):

"Các giác cảm và nhận thức không phải là những hành động duy ý. Chúng không gây tác động làm phát sinh ra nghiệp. Chỉ có những hành động chủ ý mới tạo ra nghiệp, chẳng hạn như : sự chú tâm (manasikara), sự tin tưởng (saddha), sự tập trung (samadhi), trí tuệ (panna), nghị lực (viriya), sự thèm khát (raga), sự ghê tởm hay hận thù (patigha), vô minh (avijja), sự kiêu căng (mana), ý nghĩ về cái tôi (sakkaya-ditthi), v.v..."

Câu trên đây cho thấy chỉ có sự chủ ý trong tâm thức mới lưu lại một vết hằn trên dòng chảy của tri thức, tất cả những gì xảy ra thuộc ngoại cảnh kể cả các giác cảm trên thân xác và sự nhận thức tâm thần (không đi kèm với sự diễn đạt) cũng không tạo ra nghiệp lực. Xin trở lại thí dụ về người đi săn, người này nâng súng nhắm vào con thú và bóp có, và đây là một sự chủ tâm chuyển thành hành động. Vậy những gì sẽ xảy ra sau đó?

Trường hợp con thú bị trúng đạn và dẫy chết, người săn bắn thích thú và vui mừng. Sự thích thú và vui mừng (thật ra chỉ là những phản ứng mang bản chất vô minh) là những gì trực tiếp tạo ra nghiệp và để lại một vết hằn trong dòng tri thức của người săn bắn. Sự đau đớn của con thú dẫy chết, vết thương phun máu... thuộc vào bối cảnh bên ngoài nên không trực tiếp tạo ra nghiệp, sự vui thích (mang bản chất tiêu cực) trong tâm thức của người săn bắn mới để lại vết hằn trong tâm thức của người ấy.

Trường hợp con thú bị thương, què một chân và chạy thoát. Người săn bắn tiếc rẻ, đuổi theo và hy vọng tìm ra nó và bắn được nó. Tiếc rẻ và hy vọng tạo ra nghiệp, con thú bị thương không tạo ra nghiệp mà chỉ gián tiếp làm đối tượng (cơ sở hay căn bản) cho sự tạo nghiệp của người săn bắn. Tuy rằng cái chết của một con vật không để lại vết hằn trong tâm thức của người săn bắn, thế nhưng lại trực tiếp tạo ra tác động đối với môi sinh. Sự tác động đó (dù vô nghĩa đi nữa) cũng sẽ ảnh hưởng đến sự biến đổi của môi trường và toàn thể sự sống trong đó có người đi săn.

Hậu quả của hành động sát sinh sẽ dễ nhận thấy hơn nếu đây không phải là một con vật bị bắn mà là một con người bị giết. Cái chết ấy sẽ gây ra hận thù và đau thương..., đau thương và hận thù sẽ nhân lên và tỏa rộng.

Nếu đây không phải một con người bị giết mà là một cuộc chiến xảy ra, thì khổ đau và oán hận sẽ khi khắc trên dòng tri thức của hàng triệu người chiến bại, "hân hoan" và "hạnh phúc", biểu hiện của vô minh sẽ tràn ngập dòng tri thức của hàng triệu người chiến thắng. Nghiệp là như thế, khởi đầu chỉ là một chủ ý (*cetana*) trong tâm thức của mỗi cá thể, hậu quả là thế giới ta-bà.

Xin nêu lên một thí dụ đối nghịch, chẳng hạn như một người ngồi thiền vẫn nhận biết các giác cảm phát sinh trên thân xác, các chức năng nhận thức vẫn sinh hoạt trong tâm thức, thế nhưng không có sự diễn đạt (xúc cảm) hay chủ ý (*cetana*) nào xảy ra, sự tạo nghiệp do đó cũng không có. Thế nhưng nếu trí tuệ (sự tập trung) vụt hiển hiện dù thuộc vào một cấp bậc nào thì đây là một nhân tố tạo nghiệp, nhưng lại là một thứ nghiệp mang lại sự giải thoát.

Cộng nghiệp và sự hồi hướng

Ngoài các đặc tính của nghiệp được liệt kê trên đây, có lẽ cũng cần nêu lên hai khái niệm ít nhiều liên quan đến các đặc tính của nghiệp, đấy là cộng nghiệp và sự hồi hướng.

Vậy cộng nghiệp là gì? Thật ra khái niệm về cộng nghiệp không thấy bàn đến (?) trong các kinh sách và các tập luận giải xưa,

hoặc cũng có thể không hay chưa tìm thấy (?) vì con số kinh sách quá lớn. Hơn nữa cũng không thấy các học giả Phật giáo ngày nay nhất là các học giả Tây phương đề cập đến vấn đề này một cách rộng rãi. Do đó có thể hiểu nghiệp nhất thiết mang tính cách cá thể nhiều hơn.

Thông thường người ta "hình dung" hay "suy ra" cộng nghiệp khi nhìn vào các hậu quả xảy ra giống nhau, chung cho nhiều người kể cả một dân tộc. Dù cho một tập thể thực thi hay biểu lộ một hành động chung nào đó, thí dụ như sinh sống bằng một nghề giống nhau, nhiều người phản kháng một đạo luật hay một thể chế chính trị, thực thi một mục đích hay lý tưởng chung, hoặc đồ xô theo một phong trào hay một giáo phái nào đó..., thì tác động gây ra từ những hành động ấy rất có thể là không giống nhau trong tâm thức của mỗi cá thể, bởi vì các hành động đó còn kết hợp và tương tác với các xu hướng, xung năng và quyền lợi cá nhân phát sinh từ những nghiệp khác có sẵn trong mỗi cá thể.

Hãy lấy một thí dụ cụ thể, khi nhìn vào một tai nạn phi cơ xảy ra chẳng hạn, người ta có thể nghĩ rằng đây là do nơi cộng nghiệp của hành khách và cả phi hành đoàn đã đến lúc chín muồi và hậu quả tất yếu đã xảy ra chung cho mọi người. Thế nhưng hành khách thì thuộc mọi lứa tuổi, mang nhiều quốc tịch khác nhau, thừa hưởng những nền văn hóa, giáo dục và tính ngưỡng khác nhau, mang những cá tính khác nhau, một cách tóm tắt là thừa hưởng những nghiệp rất khác biệt nhau. Tại nạn phi cơ chỉ là một biến cố (cơ duyên)

phối hợp với nghiệp chín muồi của từng người để tạo ra một thứ quả trùng hợp cho tất cả.

Khái niệm thứ hai liên hệ ít nhiều với nghiệp có thể cũng cần nêu lên, đây là sự hồi hướng nghiệp lành hay công đức mà mình đã thực hiện được hướng vào người khác. Hồi hướng là một phép tu tập đặc thù của Phật giáo Đại thừa, thế nhưng ngày nay người ta thấy Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) đôi khi cũng thực thi phép tu tập này, nhất là tại Thái lan và Miến điện. Vậy hồi hướng có mang lại hiệu quả hay không, có làm thay đổi được nghiệp của một cá thể khác hay không?

Trước hết sự hồi hướng sẽ mang lại cho người tu tập những xúc cảm sâu xa và một sức mạnh vô biên vì đây là biểu hiện của lòng từ bi, điều kiện duy nhất là phải quyết tâm, thành thật và người tu tập đã thực hiện được những hành động hay phát lộ được những tư duy sâu xa mang lại những điều xứng đáng, có nghĩa là đã từng tạo được những nghiệp lành. Đối với đối tượng của sự hồi hướng tức là người khác, thì họ có tiếp nhận được những điều đạo hạnh mà người tu tập hồi hướng cho họ hay không? Đối với Phật giáo Tây tạng thì câu trả lời rất dứt khoát là có. Nếu nhìn vào quy luật tương liên, tương kết của mọi hiện tượng, kể cả những hiện tượng phi-vật-chất trực tiếp liên quan đến sự vận hành của tâm thức thì cũng có thể hiểu rằng hành động hồi hướng nhất định phải mang lại một tác động nào đó. Tuy rằng tiếng vỗ tay của một bàn tay không gây ra tiếng vang, thế nhưng nếu đây là một bàn tay ngửa ra để bố thí hoặc là một bàn tay đưa ra phía trước để che chở cho một chúng sinh gặp cảnh

khốn cùng không phương tự vệ, thì biết đâu tiếng vỗ của một bàn tay cũng có thể vang ra tám phương trời mười phương Phật.

Trên phương diện hoàn toàn duy lý thiết nghĩ cũng có thể suy ra hiệu quả của sự hồi hướng. Nghiệp không tượng trưng cho một định mệnh tuyệt đối mà luôn luôn tương tác và biến động dưới sự chi phối của quy luật tương liên. Vì thế trên nguyên tắc một sự tác động hỗ tương giữa nghiệp của chủ thể hồi hướng và nghiệp của đối tượng hồi hướng cũng có thể xảy ra được, tất nhiên là với điều kiện các nghiệp ấy phải gặp được cơ duyên thích nghi để tương tác với nhau.

Ngoài ra cũng có một chi tiết cần được nêu lên, theo kinh sách và sự tin tưởng thì sau khi chết một cá thể sẽ phải tái sinh trong vòng 49 ngày. Vậy thí dụ ta hồi hướng nghiệp lành cho cha mẹ mình đã chết từ lâu thì việc gì sẽ xảy ra? Dù cho cha mẹ đã tái sinh và đã mang hình tướng khác dưới thể dạng của những thể loại chúng sinh khác, thì ta cứ hồi hướng cho các chúng sinh ấy như chính cha mẹ mình. Đó là một cách mở rộng lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh trong sáu cõi luân hồi. Trong sáu cõi ấy, mỗi chúng sinh đều có thể là cha hay mẹ của ta một lúc nào đó trong quá khứ.

Quá trình tiến hóa của khái niệm về nghiệp

Trên đây là phần tóm lược các đặc tính căn bản của nghiệp mang tính cách "thực dụng" giúp vào việc tu tập, do đó chúng ta có

thể cũng cần mở rộng thêm tầm nhìn để tìm hiểu sâu xa hơn về khái niệm này trong Phật giáo. Thật vậy trên dòng tiến hóa sinh học nếu tổ tiên con người được hình thành cách nay vài triệu năm tại phía đông lục địa Phi châu và sau đó lan tràn khắp địa cầu, thì thung lũng sông Hằng lại chính là nơi mà tôn giáo và các trào lưu tâm linh cũng như triết học lâu đời nhất của nhân loại đã được hun đúc và phát sinh.

Ý niệm phôi thai về nghiệp hay *karma* thật ra phát sinh trước Phật giáo rất lâu trong thung lũng sông Hằng qua kinh Vệ-đà (khoảng giữa thế kỷ XVIII và XVI trước Tây lịch), kinh Rig-Veda (khoảng giữa thế kỷ XVIII và IX trước Tây lịch), kinh Bramana (khoảng giữa thế kỷ thứ X và VIII trước Tây lịch), và sau đó là các kinh Upanisad tức các kinh Vệ-đà "cải tiến" (khoảng giữa thế kỷ thứ VII và thứ VI trước Tây lịch).

Chữ *karma* đề cập trong các kinh sách vừa kể chỉ đơn giản có nghĩa là một *hành động hiển sinh* hay *một hình thức lễ bái* nhằm mục đích cầu xin cho cuộc sống của mỗi người được cải thiện hơn và xã hội được trật tự hơn. Nói cách khác *karma* trong các kinh sách này không mang một ý nghĩa luân lý hay triết học nào cả, nếu không thì đây chỉ là bốn phận của tập thể con người trong xã hội và của các vị Bà-la-môn, tức là các vị giáo sĩ hướng dẫn và đại diện cho các tập thể đó, vì chỉ có các vị này mới nắm vững được các nghi thức cúng bái để đứng ra làm chủ tế các lễ hiển sinh.

Suốt hơn mười thế kỷ toàn thể thung lũng sông Hằng chịu ảnh hưởng của các tín ngưỡng tạm gọi chung là đạo Bà-la-môn trên đây, chỉ trừ ra một lãnh thổ rộng lớn và khá biệt lập là xứ Ma-kiệt-đà (Magadha), ngày nay là tiểu bang Bihar của Ấn độ. Tuy lọt trong bối cảnh đó thế nhưng xứ Ma-kiệt-đà hầu như không hề chịu ảnh hưởng nặng nề của các tôn giáo trên đây. Tại lãnh thổ này vào khoảng thế kỷ thứ VI và V trước Tây lịch có ba tôn giáo vô thần được hình thành là Phật giáo, đạo Ja-in (Jainism) và đạo Ajivika và cả ba đều chủ trương khái niệm *karma*, tuy thế ý nghĩa của chữ này thì lại hoàn toàn khác biệt nhau giữa ba tôn giáo. Trong số các tôn giáo này chỉ có Phật giáo trở thành một tôn giáo lớn phát triển ra khỏi biên giới thung lũng sông Hằng và ngày nay đang bành trướng trên thế giới. Trong khi đó đạo Ja-in chỉ còn khoảng 12 triệu tín đồ trên toàn thể nước Ấn và đạo Ajivika thì đã mai một.

Đạo Ja-in tin rằng bất cứ hành động nào cũng trở thành một nguyên nhân và bất cứ nguyên nhân nào cũng đều đưa đến tái sinh và khổ đau, không có một ngoại lệ nào cả. Vì thế đạo Ja-in chủ trương phải chặn đứng tất cả mọi hành động phát sinh từ thân xác, ngôn từ và tâm thức, đây là cách duy nhất ngăn chặn không cho nguyên nhân phát sinh, vì nếu không tạo ra nguyên nhân thì hậu quả là sự tái sinh và khổ đau cũng sẽ không phát sinh. Do đó tu tập đối với đạo Ja-in là phải giữ cho thân xác bất động, chẳng hạn như đứng bằng một chân, hai tay chắp vào nhau và đưa thẳng lên trời, tuyệt đối phải giữ yên lặng ở thế bất động đó cho đến khi kiệt lực. Phép tu tập giữ cho thân xác bất động sẽ

không tạo ra nghiệp mới, thế nhưng các nguyên nhân đã có từ trước thì vẫn còn, do đó phải hành xác để tinh khiết hóa các dấu vết tồn dư của nghiệp trong quá khứ. Đây là nguyên tắc căn bản của phép tu tập của đạo Ja-in hầu giúp một cá thể tự giải thoát khỏi chu kỳ của sự hiện hữu.

Ngược lại với đạo Ja-in, đạo Ajivika chủ trương không có một phương cách nào tránh khỏi sự tái sinh vì đây là một hiện tượng tự nhiên, tất yếu, mang tính cách "máy móc", có nghĩa là một sự chuyển vận tự nhiên và tất yếu của sự sống. Dù giữ gìn đạo đức hay thực thi những điều kém phẩm hạnh thì cũng đều vô ích như nhau vì những hành động đó không gây ra một tác động nào đối với chu kỳ tái sinh của một cá thể. Đạo Ajivika chủ trương định mệnh (*niyati*) mang tính cách tuyệt đối, đây là một động lực vận hành mang tính cách "cơ học" và chức năng của nó là thúc đẩy sự tái sinh hay luân hồi của một *thể dạng sinh động* gọi là *linh hồn* (tiếng Phạn *jiva* - the life-principle) thuộc "sự sống" tạm bợ này. Linh hồn (*jiva*) của một cá thể lệ thuộc vào số phận (*niyati* - destiny) của cá thể ấy, do đó không thể thay đổi hay cải thiện được. Tuy thế đạo Ajivika cũng cho rằng dòng luân hồi không mang tính cách bất tận mà chỉ kéo dài 84 000 kiếp sống, trên dòng luân hồi đó một cá thể sẽ được tự động tinh khiết hóa dần dần trong từng kiếp một cho đến lúc đạt được sự giải thoát vào kiếp cuối cùng. Sự tiến hóa (*parinama*) tự nhiên và tuần tự từ sự hiện hữu này sang sự hiện hữu khác tượng trưng cho một quá trình tinh khiết hóa nhằm "tẩy sạch" *karma*, bởi vì nghiệp bị một yếu tố "vật lý" mang "màu

sắc" (*lesya*) làm cho ô nhiễm. Vì lý do ô nhiễm bởi "màu sắc" cho nên có tất cả năm thể loại cá thể (chúng sinh), mỗi loại cá thể mang một màu sắc khác nhau: đen, xanh, đỏ, vàng và trắng, tương quan với năm cấp bậc tinh khiết hóa : từ cõi địa ngục tối tăm cho đến cõi trong sáng của thể dạng giải thoát. Các giá trị đạo đức chỉ đơn giản là các "dấu hiệu" bên ngoài chứng tỏ cấp bậc tiến hóa của một cá thể trên dòng tái sinh, nhưng tuyệt nhiên không tham gia hay liên hệ gì đến quá trình tiến hóa qua các kiếp sống. Quan điểm cho rằng hành động không mang lại một hiệu quả nào và định mệnh mang tính cách tuyệt đối của đạo Ajivika hoàn toàn khác biệt và đối nghịch với giáo lý Phật giáo và cả với đạo Ja-in.

Thế nhưng cả hai tôn giáo Ajivika và Ja-in đều chủ trương các phép tu tập khá giống nhau đây là cách sống khổ hạnh và hành xác. Khổ hạnh đối với đạo Ja-in nhằm vào mục đích tẩy sạch nghiệp trong quá khứ, đối với đạo Ajivika là cách chứng tỏ giai đoạn thuộc các kiếp sống cuối cùng mà người tu tập sắp đạt được, tức là thời điểm sắp được giải thoát khỏi chuỗi dài của sinh tử. Cách sống trần truồng và khất thực của đạo Ajivika là để chứng tỏ người tu tập không còn màng gì nữa đến các giá trị xã hội của cuộc sống thế tục. Điểm tương đồng thứ hai là cả hai tôn giáo Ja-in và Ajivika đều chủ trương sự hiện hữu của một cái *ngã* (*atman*) hay *linh hồn* (*jiva*). Cái *ngã* hay *linh hồn* là một thực thể hay một *chất liệu* (*dravya*) có thật, mang tính cách trường tồn và sáng suốt, giúp bảo toàn một cá thể xuyên qua những thử thách của sự biến đổi là cái chết. Tuy không thuộc

thành phần của thể xác thể nhưng *cái ngã* hay *linh hồn* có khả năng duy trì sự sống cho thân xác. Cũng xin nhắc thêm là đối với hai tín ngưỡng trên đây *cái ngã* hay *linh hồn* mang tính cách cá nhân tuyệt đối, khác với quan điểm của Ấn giáo xuất hiện sau này, vì Ấn giáo tin rằng *cái ngã* hay *linh hồn* (*atman*) của một cá thể chỉ là một phần nhỏ hay một đơn vị của một thể dạng linh hồn "tập thể" rộng lớn mang tính cách vũ trụ (*paratman*). Trên đây là phần trình bày sơ lược về nghiệp theo quan điểm của đạo Ja-in và đạo Ajivika, hai tín ngưỡng này hình thành gần như đồng thời với nhau và đã từng "cạnh tranh" với Phật giáo trong lãnh thổ Ma-kiệt-đà. Sau đây là quan điểm của Phật giáo về nghiệp.

Khái niệm về nghiệp trong Phật giáo khác hẳn với quan điểm của hai tín ngưỡng trên đây. Đức Phật nêu lên khái niệm về nghiệp trong khuôn khổ của một nguyên tắc toàn cầu, đây là *quy luật tương liên và tương tạo, chi phối tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ* (*pratityasamutpada*). Kinh sách gốc Hán gọi quy luật này là *lý duyên khởi*, ngôn ngữ Tây phương thì gọi là *interdependence* hay *coproduction conditionnée*, hay *conditioned co-production* (cũng có học giả đề nghị nên dịch là *coproduction conditionnelle - conditioning co-production* thì đúng hơn, thế nhưng cách dịch trước đây đã trở thành quen thuộc trong kinh sách Tây phương). Lời giảng nổi tiếng sau đây của Đức Phật tóm lược thật minh bạch quy luật đó:

*"Imasmim sati, idam hoti [bhavati];
imassuppâdâ, idam uppajjati.
Imasmim asati, idam na hoti;*

imassâ nirodha, idam nirujjhati."

*"Cái này có, cái kia hình thành;
Cái này hiển hiện, cái kia sinh ra.
Cái này không có, cái kia không hiển
hiện;
Cái này đình chỉ (biến mất), cái kia
không sinh ra."*

*(Trung Bộ kinh, Majjhima-
nikaya, III, trang 63)*

Câu trên đây là một trong những câu đơn giản nhất và đồng thời cũng thâm sâu nhất trong số các lời giảng huấn của Đức Phật, tuy hết sức đơn giản nhưng câu ấy đã giải thích trọn vẹn bản chất của vũ trụ này. Các nhà khoa học và các triết gia Tây phương đều vô cùng khâm phục ý nghĩa sâu xa hàm chứa trong câu nói thật đơn sơ trên đây.

Thật vậy quy luật tương liên và tương kết cho thấy tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách cấu hợp, liên kết và lệ thuộc vào nhau để hiện hữu và biến động, dù đây là những hiện tượng thuộc lãnh vực vật-chất hay phi-vật-chất, thuộc sự sống hay chỉ là vật chất đơn thuần. Trong bối cảnh chung của quy luật tương liên mang tính cách vũ trụ đó, *karma* hay *nghiệp* chỉ là một *khía cạnh đặc thù*, một *trường hợp cá biệt* liên quan mật thiết đến sự sống của chúng sinh (*sattva*) hàm chứa *một thể dạng hay một cấp bậc tâm thức nào đó*, đây là các *chúng sinh có giác cảm* thuộc vào *sáu cõi luân hồi* (lục đạo). Kinh sách gốc Hán gọi đây là các chúng sinh hữu tình, mặc dầu chữ hữu tình không được chính xác lắm và dễ gây ra hiểu lầm.

Vậy một cách cụ thể phải hiểu nghiệp như thế nào?

Nghiệp là gì?

Xin nhắc lại nghiệp là một *hành động* thể nhưng phải hiểu rằng đây không phải là một hành động bằng cử chỉ có thể quan sát được hay là một lời nói có thể nghe thấy được, mà đúng hơn là một *tác động* hay một *xúc cảm* xảy ra trong tâm thức. Một số kinh sách phân chia nghiệp thành ba loại là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp, tuy nhiên cách phân loại này cần phải được giải thích thêm vì dễ gây ra hiểu lầm. Nghiệp trước hết là một *tác ý* (*cetana*) tức là một sự *chủ tâm*, một *ý định*, một *ý muốn* trong tâm thức, sau đó từ *nghiệp tác ý* mới sinh ra *hành động* (trên thân xác), ngôn từ và tâm ý (thuộc cơ quan tâm thần, thí dụ: mưu đồ, dự tính... phát sinh trong tâm thức). Tóm lại chỉ có hành động trên thân xác và ngôn từ là những biểu hiện của nghiệp "quan sát" được vì thuộc vào thế giới bên ngoài. Vì thế các thuật ngữ như *tác ý* (*cetana*), *ý nghiệp* (*cetanakarma*) hay *tâm nghiệp* (*manakarma*) đều chỉ định nghiệp thuộc lãnh vực tâm thần và mang ý nghĩa khá gần nhau. Bản chất tâm thần của nghiệp rất quan trọng vì sẽ giúp tìm hiểu sự chống đỡ và vận hành của nó trong tâm thức. Dưới đây xin trích dẫn bốn câu song hành đầu tiên trong kinh Pháp Cú cho thấy vai trò tiên khởi và chủ động của tâm ý tức là ý nghiệp hay tâm nghiệp:

*"Mọi hiện tượng đều do **tâm ý** mà ra,
Tất cả đều sinh ra từ tâm ý.*

*Một người ăn nói và hành động với tâm ý xấu,
Khổ đau sẽ lăn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe.*

*Mọi hiện tượng đều do tâm ý mà ra,
Tất cả đều sinh ra từ tâm ý.
Một người ăn nói và hành động với tâm ý tinh khiết (tốt),
Hạnh phúc sẽ lăn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe".*

Tâm ý (tri thức) vừa là nơi phát sinh ra nghiệp cũng vừa là trung tâm phát tán của nghiệp. Ngôn từ và hành động trên thân xác chỉ là những cách phát lộ hay những phương tiện biểu lộ của tâm ý. Kinh *A-tì-đạt-ma* (*Abhidharma - Luận tạng*) phân loại nghiệp rất minh bạch : "*ý nghiệp*" là loại nghiệp khởi động (thúc đẩy) mang tính cách chủ động, "*khẩu nghiệp*" và "*thân nghiệp*" là các nghiệp bị thúc đẩy tức bị xui khiến bởi tâm ý, các nghiệp này mang tính cách lệ thuộc và "thụ động". *Tác ý* (*cetana*), *ý nghiệp* (*cetanakarma*) và *tâm nghiệp* (*manakarma*) đều mang bản chất chủ động, vì thế sự phân biệt ba "thể dạng" tâm thần này trở nên khá tế nhị, tuy nhiên với mục đích đơn giản hóa chúng ta có thể tạm xem sự khác biệt ấy thuộc vào lãnh vực thuật ngữ. Tóm lại nghiệp là một hành vi kích động của tâm thức hướng vào các phẩm tính hay các khuyết điểm của một đối tượng nào đó.

Thiết nghĩ cũng cần nhắc lại là *tâm ý* hay *hành vi tâm thần* hoàn toàn không lệ

thuộc vào ý chí hay một sức mạnh bên ngoài mang tính cách thiêng liêng mà đây chỉ là một *hiện tượng tâm thần* lệ thuộc vào những *kinh nghiệm quá khứ* và những *xu hướng* hay *thói quen* của một cá thể, tượng trưng cho một phản ứng mang tính cách đạo hạnh hay kém đạo hạnh. Tóm lại *tác ý* hay *tâm ý* (volition) là một *phản ứng* của một cá thể khi tiếp xúc với một đối tượng và đối tượng này khơi động lại những kinh nghiệm cảm nhận mà cá thể ấy đã có từ trước trong quá khứ đối với một đối tượng cùng loại.

Trong bất cứ trường hợp nào, tâm ý hay hành vi tâm thần tức là tác ý hay nghiệp luôn luôn kết nối với sự cảm nhận về *cái tôi* hay *cái ngã* đứng phía sau mọi ý nghĩ và hành động. Nói cách khác nghiệp được định nghĩa như một *hành vi mang nặng hậu ý của một cái ngã làm chủ thể cho hành vi ấy*. Dưới một góc nhìn nào đó nghiệp có thể xem là một phương cách gián tiếp biểu lộ *cái tôi* và xác định sự hiện hữu vững chắc của nó. Sự cảm nhận cái tôi ấy là biểu hiện của vô minh và vô minh thì lại là động lực tất yếu đưa đến sự tái sinh.

Sự tạo nghiệp

Phần trình bày trên đây cho thấy tác động và sự vận hành của nghiệp như thế nào, vậy chúng ta thử tìm hiểu thêm xem cơ sở nào hay chức năng nào đã làm phát sinh ra các tác động tạo nghiệp trên đây? Để trả lời cho câu hỏi này cần phải nhờ đến khái niệm về *ngũ uẩn* (*panca skandha*) tức là *năm thứ cấu hợp* tạo ra cá thể con người. Trong

số ngũ uẩn thì uẩn thứ tư gọi là *hành* (*samskara*) là uẩn giữ chức năng tổng kết và diễn đạt các giác cảm. Chữ *samskara* gồm có hai vần : vần thứ nhất là *sam* có nghĩa là *sự kết hợp* (tiếng Hy Lạp là *Syn-* , tiếng La tinh là *Cum-* , tiếng Pháp và Anh là *Con-*), vần thứ hai là *kra* và cũng là vần tạo ra chữ *karma*. Do đó các ngôn ngữ Tây phương dịch chữ *samskara* là *formation karmique, formation volitionnelle, facteurs de composition, forces concrétisantes du karma, mental formation impulses, v.v...*, một cách vắn tắt các cụm từ ấy có nghĩa là *sự tạo nghiệp*. Mạn phép dài dòng như trên đây vì chữ *hành* trong kinh sách tiếng Việt không diễn tả được đầy đủ ý nghĩa của chữ *samskara*. Vậy *samskara* hay *sự tạo nghiệp* thật sự là gì?

Samskara hay *uẩn thứ tư* gồm có 49 yếu tố tâm thần, chẳng hạn như : ham muốn, ganh tị, hiểu biết, bám víu, giận dữ, sao lãng, đờ đẫn, hối hận, lý luận, v.v. và v. v. Tập *A-tì-đạt-ma tập luận* (*Abhidharma-samuccaya*) của Vô Trước (Asanga) có liệt kê đầy đủ các yếu tố này. Riêng Phật giáo Tây tạng thì đưa ra một danh sách gồm đến 51 yếu tố. Đây là các yếu tố hay nhân tố tâm thần nối kết tri thức (consciousness) với đối tượng mà nó cảm nhận được, nói cách khác đây là *sự diễn đạt của tri thức* khi tiếp xúc với một đối tượng nào đó. Sự diễn đạt này tạo ra một xu hướng hay xung năng thúc đẩy dưới hình thức một tác ý (volition) phát sinh trong tâm thức. Tác ý ấy liên quan đến các thói quen và phản ứng có sẵn trong "tiềm thức" của một cá thể nhằm kích động hay xui khiến cá thể ấy thực thi một hành động

nào đó mang tích cách tích cực, tiêu cực hay trung hòa. Năng lực thúc đẩy hay kích động trên đây liên hệ mật thiết với nghiệp trong quá khứ, đồng thời cũng nhất thiết phù hợp với tác ý của cá thể ấy. Năng lực thúc đẩy đưa đến tác ý và hành động đều thuộc vào một thể loại chung tức có cùng một bản chất như nhau: hoặc tích cực, tiêu cực hay trung hòa.

Để cụ thể hóa cách trình bày bao quát và trừu tượng trên đây xin đơn cử một một thí dụ như sau. Người ta thường nói đến một hiện tượng si mê hay đam mê gọi là "tiếng sét ái tình" xảy ra một cách đột ngột đối với một cá thể hay chung cho hai cá thể, hoặc khác phái hoặc đồng tính khi họ gặp nhau. Tác động gây ra tiếng sét "ái tình" thuộc vào chức năng *diễn đạt* của *samskara*, tức cấu hợp thứ tư trong ngũ uẩn. Tiếng sét ấy là xung năng của nghiệp lực ghi khắc trên dòng tri thức của cá thể ấy phù hợp với đối tượng là một cá thể khác. Nếu một cá thể nào đó bị "giáng cho một cú" thì đấy là quả do nghiệp từ trước đã chín muồi và gặp được cơ duyên. Cú sét có thể bị "tịt ngòi" và trong trường hợp này cá thể có thể bị khổ sở, đau buồn, nhớ nhung... nô m na là "thất tình", hoặc có thể được "thoả mãn" trong nhất thời sau đó thì sinh con đẻ cái, hạnh phúc "lâu bền", hoặc cũng có thể phía sau tiếng sét đó là khổ đau, là những trận cãi vã, kể cả những xung khắc nặng nề... Nghiệp có thể "rất lớn" và "lan rộng", thế nhưng khi khởi sự thì chỉ là "một tia chớp" tức là một *tác ý* (*cetana*) phát sinh từ một vết hằn trong tâm thức (nghiệp) khi nó bị một đối tượng bên ngoài (cơ duyên) "châm ngòi".

Tóm lại những gì vừa trình bày trên đây cho thấy nghiệp mang hai sắc thái khác biệt nhau và có thể xem là đối nghịch với nhau nữa : nghiệp *vừa là một hành vi lệ thuộc*, tức phải gánh chịu sự chi phối của *tác ý (cetana)*, vừa tượng trưng cho một *hành động tâm thần mang tính cách chủ động (samskara)*, tức là hành động bám víu - tiêu cực hay tích cực - hướng vào đối tượng cảm nhận xuyên qua các xung năng phát sinh từ các hành vi trong quá khứ.

Trong một bài viết của Philippe Cornu (*Une petite histoire du Karman en Inde*, Les Cahiers bouddhiques N°6, Université Bouddhique Européenne, 2011, trang 46), nhà học giả Phật giáo lỗi lạc này đã giải thích rất rõ hai đặc tính trên đây của nghiệp bằng cách dùng các chữ *bị trói buộc* hay *bị quy định* (conditionné - conditioned) để giải thích tính cách *lệ thuộc* của *tác ý*, và chữ *quy định* hay *tạo điều kiện* (conditionnant - conditioning) để giải thích tính cách *chủ động* của nghiệp. Tóm lại nghiệp thể hiện dưới hai thể dạng khác biệt nhau: thể dạng thứ nhất là một *tác ý (cetana)* mang tính cách *lệ thuộc* (conditioned) phát sinh từ những thói quen và xu hướng do nghiệp trong quá khứ khởi động, thể dạng thứ hai là một *tác động (samskara)* hàm chứa khả năng *tạo dựng, thiết kế* hay *thực hiện* một cái gì đó (conditioning).

Đức Phật cũng đã giải thích rất tường tận sự khác biệt giữa hành động tiên khởi giữ vai trò nguyên nhân thúc đẩy (chủ động) và sự phát hiện sau đó của hậu quả (*phala*) khi

nguyên nhân đã trở thành "chín mươi" (thụ động). Hậu quả có thể xảy ra trong tức khắc hoặc hoãn lại trong một thời gian lâu dài hơn, dù sao thì sự chín mươi đó không phải là một phần thưởng cũng không phải là một thứ hình phạt mang tính cách thiêng liêng. Thể dạng "chín mươi" ấy chỉ là giai đoạn cuối cùng (quả) của một quá trình diễn tiến tự nhiên của một năng lực tồn dư phát sinh từ một hành động trước đó (nhân).

Sau đây là một đoạn ngắn trích dẫn từ một bài viết của Mahathera Narada (1898-1993) trong một quyển sách do học giả René de Bernal làm chủ biên, gom góp các bài viết bằng Pháp ngữ hoặc đã được dịch sang Pháp ngữ của một số học giả và triết gia Phật giáo nổi tiếng nhất của tiền bán thế kỷ XX trên toàn thế giới. Sách được xuất bản tại Sài Gòn năm 1959 để kỷ niệm lễ Phật đản thứ 2500, tái bản lần thứ nhất tại Pháp năm 1987, và lần thứ hai năm 2008. Mahathera Narada viết như sau:

"Hân hoan hay khổ đau là số phận chung của nhân loại, đây là hậu quả không tránh khỏi của một hay nhiều nguyên nhân nào đó. Đối với quan điểm của Phật giáo, đây không phải là một phần thưởng hay một sự trừng phạt do một sức mạnh thống trị siêu nhiên và toàn năng phân phát cho một linh hồn đã thực hiện được một việc tốt hay xấu. Những người theo các tôn giáo hữu thần chỉ tìm cách giải thích tất cả mọi thứ trong cuộc sống hiện tại và cuộc sống tương lai, nhưng lại mù tịt những gì thuộc về quá khứ. Họ tin vào một thứ công lý sau khi chết (post mortem) và xem những phút hân hoan hay

đau khổ trong hiện tại là sự ban thưởng hay trừng phạt do một vị Trời tối thượng, siêu nhiên và toàn năng ban xuống cho họ, sau khi họ được sáng tạo [làm người]. Phật giáo không chấp nhận một vị Trời sáng tạo như thế, và chỉ tin vào một quy luật tự nhiên và một nền công lý tự nhiên, diễn tiến một cách vững chắc và vận hành một cách tự nhiên. Các vị trời, chư Phật hay con người, không một ai có thể chặn đứng dù chỉ tạm thời sự vận hành của quy luật đó. [...] Thế nhưng giáo lý nhà Phật về nghiệp không hề đưa ra một cái nhìn khô cứng mang tính cách số mệnh đại loại như: "Bạn sinh ra nghèo đói, chẳng qua vì nghiệp của bạn xấu. Bạn sinh ra giàu có, ấy là nhờ nghiệp của bạn tốt. Vậy bạn hãy an phận với phần số của bạn đi và cố gắng làm điều tốt để kiếp sau được giàu có". Đức Phật vô cùng từ bi không thuyết giảng quy luật về nghiệp để bào chữa cho người giàu và an ủi người nghèo bằng cách hứa hẹn một niềm hạnh phúc phù du trong kiếp sau".

(Mahathera Narada - La doctrine du Kamma, Présence du Bouddhisme, chủ biên René de Berval, Gallimard, tái bản lần thứ hai, 2008, trang 139).

Những gì vừa trình bày trên đây cho thấy tác ý phát sinh từ vết hằn của nghiệp như thế nào và sau đó hành động được phát sinh từ tác ý ra sao. Vậy chúng ta thử trở ngược xa hơn các quá trình này để tìm hiểu vết hằn của nghiệp đã được ghi khắc như thế nào và đã được chuyển tải ra sao trước khi trở thành tác ý và hành động. Nếu muốn tìm hiểu các vấn đề này thì trước hết phải nắm vững tri thức (consciousness) là gì?

Dòng lưu chuyển của tri thức là gì?

Theo quan điểm Phật giáo tri thức là *tác động tâm thần mang lại sự hiểu biết* (acte de connaissance - act of knowledge). Sự sinh hoạt của tri thức gồm có nhiều tác động nối tiếp nhau, mỗi tác động tượng trưng cho một "đơn vị" cảm nhận thật ngắn, xảy ra thật nhanh, tương tự như hình ảnh của một đoạn phim chiếu trên màn ảnh. Sự xuất hiện và biến mất liên tục của các hình ảnh rời rạc tạo ra sự chuyển động, đối với một đoạn phim thì tốc độ là 24 hình ảnh tiếp nối nhau trong một giây, hoặc cũng có thể so sánh với một máy chụp ảnh kỹ thuật số mà người ta có thể sử dụng để chụp từng tấm ảnh một hoặc ghi liên tục nhiều hình ảnh liên tiếp để tạo ra một đoạn phim. Tóm lại tri thức là một dòng chảy liên tục ghi nhận nhiều hình ảnh nối tiếp nhau.

Do đó có thể định nghĩa tri thức như một *dòng tiếp nối liên tục* (continuum) của những khoảnh khắc hiểu biết. Các khoảnh khắc tiếp nối của tri thức thường được xem như những *đơn vị hiểu biết*, do đó tri thức là một cấu hợp, vì thế nó cũng vô thường và mang tính cách lệ thuộc như tất cả các hiện tượng hay những thứ cấu hợp khác. Mỗi đơn vị hiểu biết dù cho thuần nhất đi nữa thì nó vẫn lệ thuộc vào đơn vị trước nó và đồng thời làm nguyên nhân tạo ra điều kiện cần thiết để làm phát sinh ra đơn vị hiểu biết xảy ra sau nó. Là một cấu hợp nên dòng tiếp nối liên tục đó tự luân lưu khi hội đủ một số điều kiện cần thiết.

Phật Âm (Buddhagosa, thế kỷ thứ IV) một đại luận sư của học phái Thượng Tọa bộ (thuộc Phật giáo Nguyên Thủy Theravada) có viết như sau trong tập *Thanh Tịnh Đạo* (*Visuddhimagga*) (Bản dịch tiếng Pháp : *Le chemin de la Pureté*, Fayard, 2002, trang 668) để giải thích nguyên nhân làm phát sinh ra dòng lưu chuyển của tri thức : "Chẳng có một vị trời nào hay một vị Brahma (thượng đế của Ấn giáo) nào tạo ra dòng chuyển động liên tục đó ; đơn giản đây chỉ là những nhân tố hiển hiện khi hội đủ một số điều kiện [cần thiết]". Tóm lại tri thức là một cấu hợp vô thường, luân lưu như một dòng chảy khi hội đủ một số điều kiện nhất định. Vì thế tri thức nhất thiết không phải là một linh hồn trường tồn do một sức mạnh thiêng liêng sáng tạo. Tri thức có thể hoạt động rất tốt biểu hiện cho trí thông minh hoặc kém bình thường làm phát sinh những sự rối loạn mà người ta gọi là bệnh tâm thần.

Ngoài ra tri thức (*vijnana*) còn được định nghĩa là *cấu hợp thứ năm của ngũ uẩn* (*vijnana-skandha*). Cũng xin nhắc lại là một cá thể được hình thành từ sự kết hợp của năm thứ cấu hợp gọi là uẩn: uẩn thứ nhất là cấu hợp vật chất (thân xác) và bốn uẩn còn lại tương trưng cho bốn chức năng sinh hoạt của tri thức tạo ra tâm thần. Cấu hợp tri thức tức uẩn thứ năm là biểu hiện của sự nhận biết cao nhất tức là *khoảnh khắc nhận thức* minh bạch một đối tượng căn cứ vào sự cảm nhận toàn bộ của bốn uẩn khác. Hầu hết các học phái xưa như Tì-bà-sa luận (Vaibhasika), Kinh lượng bộ (Sautrantika), Cụ duyên tông (Prasangika)...và một số các tông phái Đại

thừa quan niệm rằng cấu hợp tri thức (*vijnana*) gồm có *sáu thể loại tri thức* như sau:

- 1- tri thức thị giác (*caksurvijnana*)
- 2- tri thức thính giác (*srotravijnana*)
- 3- tri thức vị giác (*ghranavijnana*)
- 4- tri thức khứu giác (*jihvavijnana*)
- 5- tri thức xúc giác (*kayavijnana*)
- 6- tri thức tâm thần (*manovijnana*)

Năm tri thức đầu tiên là các *tri thức giác cảm* giữ vai trò cảm nhận các đối tượng thuộc thể giới bên ngoài (ngoại cảnh). Các loại cảm nhận này mang tính cách phiến diện và rời rạc, tương tự như trường hợp năm người mù sờ con voi. Tri thức thứ sáu là *tri thức tâm thần (manovijnana)* giữ vai trò tiếp nhận, phối kiểm và tổng kết các cảm nhận rời rạc trên đây để tạo ra một tổng thể hiểu biết có tính cách mạch lạc hơn (toàn bộ hình tượng một con voi), giúp một cá thể mở rộng sự nhận thức của mình đối với thể giới bên ngoài. Tri thức này còn được gọi là *mạt-na thức* hay *tri thức* (consciousness) theo định nghĩa của người Tây phương. Tóm lại thể giới mà một cá thể nhận thức hay hình dung trong tâm thức tùy thuộc vào sáu thể loại tri thức trên đây. Đồng thời, cái "thế giới" hiện ra với từng cá thể hoàn toàn mang tính cách chủ quan. Nhờ vào giáo dục (học hỏi) và tính cách quy ước của ngôn từ mà mọi người hình dung ra thế giới "giống nhau", thế nhưng trên thực tế mỗi người nhìn thấy thế giới "hoàn toàn khác nhau" vì cái nhìn ấy bị ảnh hưởng bởi giáo dục, sự bén nhạy của các cơ quan giác cảm và nghiệp lực chi phối tâm thức của mỗi cá thể.

Vết hằn của nghiệp

Mỗi khoảnh khắc hiển hiện trong tri thức tương quan và liên kết với đối tượng do nó cảm nhận được và đồng thời lệ thuộc vào những kinh nghiệm quá khứ tồn lưu trong tri thức. Các kinh nghiệm quá khứ tô thêm "màu sắc" cho đối tượng cảm nhận, tức có nghĩa là ghép thêm vào sự cảm nhận của tri thức một số "xúc cảm" nào đó. "Màu sắc" hay "xúc cảm" tô thêm và ghép thêm vào sự cảm nhận của tri thức liên hệ trực tiếp đến các vết hằn (*cetana*) của quá khứ. Xin trở lại thí dụ về "tiếng sét ái tình", "tiếng sét" là kết quả phát sinh từ sự *diễn đạt của tri thức* khi nó góp nhặt và tổng kết các cảm nhận của giác cảm (hình dáng, tóc tai, mặt mũi, cử chỉ, giọng nói, v.v... của đối tượng cảm nhận) và sau đó thì ghép thêm vào các sự cảm nhận ấy các *xúc cảm* và *màu mè* phát sinh từ nghiệp trong quá khứ. Vì thế các sự *cảm nhận* và *diễn đạt* đó mang tính cách chủ quan rõ rệt, nói cách khác là một cá thể "nhìn" các đối tượng xuyên qua *cái tôi* hay *cái ngã* của mình, tương tự như chúng ta "nhìn" thế giới xuyên qua các lăng kính của một ống nhòm, các lăng kính của ống nhòm tượng trưng cho các xu hướng hay xung năng tâm thần tức là các nhân tố phát sinh từ các vết hằn của nghiệp.

Tóm lại nghiệp lưu lại các dấu vết trên dòng tiếp nối liên tục của tri thức. Tuy mỗi khoảnh khắc tạo ra dòng tiếp nối của tri thức được xem như một "đơn vị", thế nhưng bản chất của từng "đơn vị" vẫn là một sự cấu hợp

(lệ thuộc vào đơn vị trước đó và tạo ra các điều kiện làm phát sinh ra đơn vị tiếp theo sau, và đồng thời cất chứa vô số vết hằn của nghiệp), vì thế mỗi đơn vị và toàn bộ tri thức đều mang bản chất vô thường tức luôn luôn biến động. Nghiệp được ghi khắc hay tồn dư trong từng đơn vị tri thức dưới thể dạng các vết hằn (*cetana*) và tự nó cũng chuyển động theo với dòng tri thức, tức phát triển trong từng khoảnh khắc để trở thành thể dạng chín muồi một lúc nào đó. Tuy nhiên quá trình chín muồi đó cũng có thể tạm thời diễn tiến "chậm lại", hoặc bị "chặn đứng" trong một thời gian, hoặc cũng có thể hoàn toàn bị hóa giải, tất cả đều tùy thuộc vào tác động của những nghiệp khác có sẵn hoặc sẽ phát sinh sau đó trên dòng lưu chuyển không ngưng nghỉ của tri thức.

Các quan điểm khác về nghiệp

Trên đây là cách giải thích tác động của nghiệp và sự vận hành của tri thức theo quan điểm của các học phái Nguyên thủy (tức các học phái xưa) và một số học phái Đại thừa. Thế nhưng hai học phái Duy thức (*Yogakara-Cittamatra*) và Trung quán - Duy thức tông (*Yogakara-madhyamika*) là hai học phái Đại thừa nghiêng nhiều về triết học nhất là tâm lý học, lại còn đi xa và chi tiết hơn. Trong *Nhập Lăng-già kinh* (*Lankavatara-sutra*) và trong các tập luận của Vô Trước (Asanga, sinh vào thế kỷ thứ IV) và của người em là Thế Thân (Vasubandhu), người ta thấy tri thức (consciousness) được chia làm tám thể loại, có nghĩa là ngoài sáu thể loại tri thức tạo ra một tổng thể tri thức chung (*vijñana*)

theo cách mô tả trong *Luận Tạng* (*Abhidharma*), còn có hai thể loại tri thức khác nữa là : *tri thức ô nhiễm* (*klistamanas*) mà kinh sách gốc Hán gọi là *nhĩễm tâm*, và *tri-thức-căn-bản-của-tất-cả* (*alayavinana*) dịch âm là *a-lại-da thức*. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *alayavinana* là *tàng thức*, có nghĩa là *tri thức cất chứa tất cả*. Thật ra hai cách phân chia tri thức thành sáu và tám thể loại trên đây không gây ra một sự mâu thuẫn nào, sở dĩ có sự khác biệt là do hai cách giải thích khác nhau về sự vận hành của tri thức, cách giải thích bằng tám thể loại có phần chi tiết và tinh tế hơn so với cách giải thích bằng sáu thể loại.

Vậy tri thức thứ bảy và thứ tám trong kinh *Lăng-già* và học phái Duy thức của Vô Trước và Thế Thân là gì? Tri thức thứ bảy hay *nhĩễm tâm* (*klistamanas*) cũng có khi được gọi là *mạt-na thức* là thể loại tri thức làm phát hiện sự cảm nhận về *cái tôi* hay *cái ngã* luôn luôn "ẩn nấp" phía sau mọi sự nhận thức với tư cách là một chủ thể đứng ra nhận thức. Thế nhưng *cái tôi* hay *cái ngã* thật ra chỉ là ảo giác và không hề hiện hữu, do đó sự cảm nhận của tri thức thứ bảy là một sự sai lầm, và đây là lý do giải thích tại sao lại gọi tri thức thứ bảy là *tri thức ô nhiễm*.

Tri thức thứ tám gọi là *a-lại-da thức* nguyên nghĩa tiếng Phạn là *tri-thức-căn-bản-của-tất-cả* và cũng là tri thức quan trọng hơn hết. Với mục đích đơn giản hóa cho dễ hiểu có thể tạm so sánh *a-lại-da thức* với tiềm thức (subconscious) trong khoa Tâm lý học hiện đại. *A-lại-da thức* là nền tảng chống đỡ và cất chứa các vết hằn của nghiệp, tượng tự

như tầng hầm của một căn nhà dùng để cất giữ tất cả những gì chưa cần dùng đến ngay. Tuy nhiên a-lại-da thức không phải chỉ giữ chức năng cất chứa những tồn tích từ các cảm nhận của một cá thể mà còn ghi khắc các xu hướng và xung năng phát sinh từ những tồn tích ấy dưới dạng những vết hằn. Các vết hằn tiếp tục sinh hoạt, thăng tiến và tương tác với nhau một cách kín đáo trong a-lại-da thức và bất chợt vọt lên trên và ra khỏi a-lại-da thức bất cứ lúc nào để trở thành các chủng tử (*vasana*) làm phát sinh ra tác ý (*cetana*). Tác ý tham gia vào sự sinh hoạt của tri thức thông thường (*vijnana*) để đưa đến các hành động tạo nghiệp (*karma*).

Hãy trở lại với sáu tri thức thứ nhất. Năm tri thức đầu tiên lệ thuộc vào sự bén nhạy của năm cơ quan giác cảm. Các cơ quan này ghi nhận các "cảm giác" khi tiếp xúc với các đối tượng bên ngoài, tiếp theo đó tri thức thứ sáu tức *tri thức tâm thần (manovijnana)* sẽ phối kiểm, kết hợp và diễn đạt các cảm giác ấy. Sự hoạt động của tất cả sáu thể dạng tri thức trên đây lệ thuộc vào các đối tượng của ngoại cảnh do đó sự sinh hoạt của chúng mang tính cách "thô thiển" và "giai đoạn" tức không thường xuyên và liên tục. Thí dụ đối với trường hợp một người mù thì thị giác bị hỏng và tri thức thị giác không hoạt động. Trái lại sự sinh hoạt của tri thức thứ bảy và thứ tám luôn luôn sinh động. Trong giấc ngủ, các cơ quan giác cảm kể cả tri thức thứ sáu không hoạt động, thế nhưng tri thức thứ bảy và thứ tám vẫn hoạt động bình thường không ngưng nghỉ, vì thế những gì xuất hiện trong giấc mơ chỉ là những hình ảnh tâm thần tức không liên hệ với các đối

tượng thuộc bối cảnh bên ngoài. Kể cả trong giấc ngủ thật sâu hoặc những lúc hôn mê (coma) tri thức thứ bảy và thứ tám vẫn tiếp tục hoạt động, nhờ đó thân xác không trở thành một xác chết và khi tỉnh lại ta vẫn nhớ được những gì trước khi ngủ. Tóm lại tri thức thứ bảy là một thể dạng tri thức làm nhịp cầu trung gian liên kết sự sinh hoạt của tri thức thứ sáu mang tính cách nhất thời và thứ tám mang tính cách thường xuyên.

Tri thức thứ bảy là một thể dạng tri thức bấn loạn làm hiển lộ *cái ngã*. Sự hoạt động vô minh của nó trực tiếp liên kết với a-lai-da thức vì thế nó cũng gây ra ô nhiễm cho a-lai-da thức bằng cách để lại dấu tích của một *cái tôi* do chính nó làm phát lộ và cả các vết hằn của nghiệp phát sinh từ sự diễn đạt của tri thức thứ sáu. Sự sinh hoạt của a-lai-da thức mang tính cách thường xuyên và liên tục và nhờ đó mà a-lai-da thức đã giữ vai trò chuyển tải các vết hằn của cái tôi và của các nghiệp khác từ kiếp sống này sang kiếp sống khác. Nói cách khác a-lai-da thức là một thể dạng tri thức luôn luôn năng hoạt, tiềm ẩn và sâu kín, nối liền cái chết và sự tái sinh và mang theo với nó tất cả các dấu vết của nghiệp. Tóm lại chức năng của tri thức thứ bảy là làm hiển lộ cái tôi tức là một biểu hiện của vô minh, một thứ vô minh tuy tối tăm nhưng lại mạnh mẽ nhất trói buộc một cá thể trong vòng luân hồi. Vậy *nghiệp* và *luân hồi* liên quan với nhau như thế nào?

Nghiệp và luân hồi

Trong số trùng trùng điệp điệp những mối dây liên kết và buộc chặt mọi hiện tượng trong vũ trụ qua quy luật tương liên và tương kết (*pratityasamutpada*) Đức Phật đã chọn ra mười hai mối dây kết nối nhau (*dvadasanga pratityasamutpada*) trực tiếp liên quan đến các chúng sinh có giác cảm, có nghĩa là trong số này có cả chúng ta. Sự hiện hữu của chúng ta là một chuỗi dài tiếp nối giữa nguyên nhân và hậu quả: nguyên nhân này sinh ra hậu quả kia, hậu quả kia lại sinh ra nguyên nhân khác, (chữ *lý duyên khởi* trong kinh sách Hán ngữ dùng trong trường hợp này rất phù hợp, thế nhưng nếu dùng để chỉ một thể dạng bao quát hơn tức là sự tương liên giữa mọi hiện tượng - *pratityasamutpada* - thì không được thích nghi lắm). Chuỗi tiếp nối đó biểu hiện những hành động (nghiệp) của chúng ta trong quá khứ và trong hiện tại, và đồng thời tạo ra các nguyên nhân mới đưa đến sự hiện hữu của chúng ta trong tương lai. Chuỗi dài tiếp nối của mười hai "nút thắt" hay *mối dây nhân-quả* (*nidana*) đó gọi là *thập nhị nhân duyên* và thường được tượng trưng bằng một bánh xe gọi là bánh xe luân hồi, bánh xe của sự sống, bánh xe của sự hiện hữu, bánh xe xoay vần của nghiệp lực, v.v..., tiếng Phạn là *bhavacakra*.

Vòng ngoài cùng của bánh xe luân hồi (*bhavacakra*) được tượng bằng 12 hình ảnh (xem hình). Tuy nhiên trong khuôn khổ tìm hiểu sự vận hành của nghiệp đưa đến sự tái sinh thì chúng ta chỉ cần quan tâm đến ba mối dây nhân-duyên (*nidana*) đầu tiên cũng đủ giải thích tại sao chúng ta lại đang hiện

hữu trong cảnh hưởng như thế này. Ba mỗi dây ấy như sau:



**Bánh xe của sự hiện hữu trói buộc
(tượng trưng cho thế giới ta-bà)**

1- **Vô minh (*avidya*)**: là mỗi dây thứ nhất, tượng trưng bởi một người mù đang chống gậy (hình phía dưới bên trái). Đó là khởi điểm của tất cả mọi thứ nghiệp, tượng trưng cho sự thiếu hiểu biết về Tứ Diệu Đế và không thấu triệt bản chất của sự hiện hữu là gì. Kinh sách gọi sự thiếu hiểu biết và không thấu triệt ấy là *vô minh tự tại (sahajavidya)*, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thì gọi đây là *vô minh nguyên thủy*. Đây là một thể dạng hoang mang và xao lãng tâm thần khiến ta không

nhìn thấy bản chất đích thực của chính mình. Dưới sự chi phối của thể dạng vô minh đó ta không nhận ra bản chất ảo giác của mọi hiện tượng và nhất định cho chúng là thật, và từ sự lầm lẫn hay vô minh đó ta tưởng tượng ra một "cái tôi" làm chủ thể để nắm bắt các hiện tượng ảo giác ấy. Sự "tưởng tượng" đó phát sinh từ sự sinh hoạt của tri thức thứ bảy (*klistamanas*) và khiến cho tri thức thứ tám là *a-lai-da thức* bị ô nhiễm. Sự ô nhiễm gây ra bởi "cái tôi" ảo giác trong *a-lai-da thức* chính là *nguyên nhân nguyên thủy* đưa đến sự tái sinh.

2- **Sự tạo nghiệp (*samskara*)**: là mỗi dây thứ hai trong thập nhị nhân duyên gọi là *hành* tiếng Phạn là *samskara*, tức có nghĩa là *sự tạo nghiệp*, và đây cũng là chức năng diễn đạt của cấu hợp thứ tư hay *uẩn thứ tư* (cũng gọi là *samskara*) trong *ngũ uẩn* đối với các cảm nhận của ngũ giác. Mỗi dây tạo nghiệp được tượng trưng bởi một người thợ đồ gốm (hình ảnh thứ hai sau người mù, nhìn theo chiều kim đồng hồ) đang nắn một cái bình bằng đất sét đặt trên một bàn quay. Hình ảnh nhào nặn tượng trưng cho xung năng hay xu hướng phát sinh từ nghiệp trong quá khứ, thúc đẩy người thợ đồ gốm nắn ra một cái bình phù hợp với xung năng của mình. Hành động nắn một cái bình tượng trưng cho ý chí hay ý định tức là tác ý trong tâm thức. Hành động đó vừa lệ thuộc vào nghiệp lại vừa mang tính cách chủ động (hai khía cạnh này của nghiệp cũng đã được trình bày trong phần trên đây).

3- **Tri thức (*vijnana*)**: là mỗi dây thứ ba tượng trưng bởi một con khỉ trèo trên cây

(hình thứ ba, sau người thợ đồ gốm), nhảy từ cảnh này sang cảnh khác, vừa buông quả này lại với đến quả kia. Đây là hình ảnh tượng trưng cho sự đòi hỏi, ham muốn đưa đến sự "nhận biết" về thế giới này dưới sự chi phối và kiểm tỏa của nghiệp. Đây là thể dạng tri thức gắn liền với sự tái sinh hàm chứa những xung năng của nghiệp trong kiếp sống trước. Do đó tri thức là mối dây kết nối giữa các sự hiện hữu với nhau, từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, và tượng trưng cho một dòng tiếp nối liên tục (continuum).

Tóm lại *vô minh* (*avidya*) đưa đến *tạo nghiệp* (*samskara*), *tạo nghiệp* tạo ra *tri thức* (*vidyana*). Tri thức đồng thời cũng là chức năng của uẩn thứ tư trong ngũ uẩn giữ vai trò *diễn đạt* mọi sự cảm nhận tạo ra tình trạng *tâm thần* hay *tâm thức* của chúng ta trong cảnh huống hiện tại.

Kinh Pháp Cú bắt đầu bằng hai câu sau đây :

« Mọi hiện tượng đều do tâm ý mà ra,
Tất cả đều sinh ra từ tâm ý..."

Vì thế nên sự diễn tiến của ba mối dây đầu tiên trong thập nhị nhân duyên xảy ra như sau : *vô minh* (1) sinh *tạo nghiệp* (2), *tạo nghiệp* (2) sinh *tri thức* (3), và *tri thức* (3) (consciousness) chính là *tâm thần* (mental) hay *tâm thức* (spirit) mà chúng ta đang có trong lúc này, nói cách khác đây vừa là căn nguyên vừa là nền móng của sự hiện hữu của chính chúng ta trong hiện tại. Kinh sách gọi chung ba mối dây ấy là các *yếu tố phóng tưởng* hay *tạo dựng* (projective factors

- tiếng Phạn: *aksepakanga*) tạo ra cảnh hưởng quy định cuộc sống hiện tại của mỗi chúng ta và đồng thời chuẩn bị tạo ra cảnh hưởng mới cho các kiếp sống tiếp theo. Tóm lại nghiệp không nhất thiết là những gì thuộc quá khứ mà thật ra còn là những hành động đang xảy ra trong từng giây phút của hiện tại để góp phần vào việc kiến tạo tương lai.

Sự tiếp nối của nghiệp qua các kiếp sống

Sau hết xin nêu lên một khía cạnh khá "gai góc" nếu không muốn nói là "nghịch lý" liên quan đến khái niệm về nghiệp. Đó là cái "cảm giác" của một cá thể trong kiếp sống hiện tại phải nhận chịu hậu quả phát sinh từ một hành động do một "cá thể khác" đã thực thi trong kiếp sống trước. Vậy phải nhìn vấn đề này như thế nào?

Xin nêu lên hai giả thuyết như sau:

1- Nếu một cá thể (*pugala*) nào đó thực thi một hành động và sau đó cũng chính cá thể ấy "đầu thai" để nhận lãnh hậu quả phát sinh từ hành động trước đó của nó thì trong trường hợp này sẽ không có gì biến đổi hay thay đổi giữa hai kiếp sống: "cái tôi" hay "cái ngã" đương nhiên trở thành trường tồn và bất biến và mang tính cách hoàn toàn cá thể.

2- Nếu có một cá thể thực thi một hành động và lại có một cá thể khác, hoàn toàn ngoại lai không liên hệ gì với cá thể thực thi hành động trước đây phải đứng ra nhận lãnh hậu quả của hành động ấy, thì trong trường hợp này sẽ xảy ra một sự nghịch lý hay phi lý

đối với quy luật tương liên và tương tác giữa mọi hiện tượng (*pratityasamutpada*, interdependence hay lý duyên khởi), bởi vì cá thể hành động và cá thể nhận lãnh hậu quả không liên hệ gì với nhau, mỗi cá thể tượng trưng cho một sự chấm dứt trọn vẹn. Đó là một cách phá vỡ cấu trúc của hiện thực, tức không tôn trọng quy luật nối kết giữa mọi hiện tượng. Đây là chưa nói đến sự mâu thuẫn trong cách biện luận vì giữa hai cá thể thì không có sự tương liên thể nhưng hành động thì lại tạo ra hậu quả.

Trường hợp thứ nhất tượng trưng cho *chủ nghĩa trường tồn* (eternalism) và trường hợp thứ hai tượng trưng cho *chủ nghĩa hư vô* (nihilism), Trong khi đó Phật giáo luôn luôn chủ trương con đường Trung Đạo tức đứng giữa hai cực đoan trên đây. Vậy thì theo Phật giáo "ai" đứng ra nhận lãnh cái gánh nặng phát sinh từ một hành động do một cá thể "khác" thực thi ?

Trước hết xin trích dẫn một lời thuyết giảng của Đức Phật trong *Kinh người vác gánh nặng* (*Bhara-sutta*) như sau:

"Này các tỳ kheo, vậy cái gánh nặng là gì? Cái ấy được diễn đạt (giải thích) bằng danh xưng gọi là sự chiếm hữu (bám víu) của năm thứ cấu hợp (ngũ uẩn) [...]. Đây gọi là gánh nặng. Vậy ai là người vác cái gánh nặng ấy ? Cái ấy (cá thể ấy) được diễn đạt bằng danh xưng của một nhân dạng mang tính cách cá thể. [Thí dụ] người này hay người kia, mang tên như thế này hay như thế kia, xuất thân từ gia đình này hay gia đình nọ, v.v... Đây chính là người vác gánh nặng. Vậy

khuân vác cái gánh nặng là gì? Ấy là sự thèm khát (tanha), nó sẽ mang lại sự tái-hiện-hữu và tái-hình-thành [...]. Vậy ném bỏ cái gánh nặng là gì? Đây là sự chấm dứt (đình chỉ) hoàn toàn sự thèm khát ấy, vứt bỏ nó, từ bỏ nó, tự giải thoát ra khỏi nó, loại bỏ nó..."

(Dựa theo bản dịch của Môhan Wijayaratna (*Samyuta-Nikaya, Bhara-sutta, Les entretiens du Bouddha*, Sueil, 2001, trang 187-188).

Khi nắm thứ cấu hợp chiếm giữ một vật thể thì vật thể ấy mang một danh xưng gọi là *gánh nặng* (nghiệp) và nắm thứ cấu hợp cũng trở thành một *cá thể* (nhân dạng) để vác cái gánh nặng ấy. Nắm thứ cấu hợp không khuân vác gì cả, chỉ có một cá thể dưới hình thức một nhân dạng mới vác cái gánh nặng mà thôi. Vậy cái gánh nặng ấy là gì ? Đây là nghiệp hay là sự hiện hữu trôi buộc trong cõi ta-bà.

Cao siêu lắm thay một một lời giảng. Suy tư về lời giảng ấy để mở rộng tầm nhìn thì ta sẽ không còn thắc mắc cá thể nào là tác giả của một hành động và cá thể nào nhận lãnh tác động do hành động ấy gây ra. Hành động và tác động liên hệ mật thiết với nhau, cá thể hành động và cá thể nhận lãnh tác động cũng chỉ là một, bởi vì cá thể chỉ hình thành khi nào xảy ra hành động. Sự hình thành của một cá thể không bao giờ ngưng nghỉ, nó liên tục phát sinh từ những hành động tạo nghiệp, sự hình thành liên tục ấy chính là sự hiện hữu của chúng ta trong thế giới này.

Sau đây xin trích dẫn thêm một câu phát biểu của một triết gia lỗi lạc chuyên về triết học Ấn độ là Paul Masson-Ourel (1882-1956). Lời phát biểu tuy không thể so sánh kịp với lời giảng của Đức Phật trên mọi phương diện, thế nhưng cũng cho thấy cá thể nhận lãnh hậu quả của một hành động cũng chính là cá thể đã thực thi hành động ấy:

"Số phận nằm bên trong mỗi con người, số phận ấy là do mình tự tạo ra cho mình. Hiện tại phản ánh quá khứ của chính mình; cả hiện tại lẫn quá khứ lại kiến tạo tương lai cho chính mình. Quy luật chi phối cả hai lãnh vực đạo đức và vật lý ấy thật chặt chẽ, không cho phép bất cứ ai thoát khỏi hậu quả phát sinh từ hành động của chính mình, không có một sự may mắn hay tình cờ nào có thể giúp vượt ra ngoài quy luật ấy, không có một sự tha thứ hay ân huệ thiêng liêng nào có thể làm nhẹ bớt gánh nặng quá khứ của chính mình. Thật thế định mệnh là do mỗi người tự tạo ra cho mình, vì trong từng giây phút một, mỗi người tự lèo lái cái định mệnh của mình theo một chiều hướng nào đó để kiến tạo tương lai cho chính mình, hậu quả phát sinh từ những hành động từ trước của mình (nghệp) cũng tham dự vào sự lèo lái ấy".
(P. Masson-Ourel, *La notion indienne de liberté*, Revue d'histoire de la Philosophie, avril-juin 1930, trang 3).

Thật vậy, một người tu tập không bao giờ nên tự nhìn mình như một thực thể cố định. "*Chúng sinh*" (être - being) chỉ là một danh xưng, một tên gọi mang tính cách quy ước vì chữ "*chúng sinh*" chỉ có nghĩa là năm thứ cấu hợp gồm thân xác vật chất và bốn

thể loại sinh hoạt của tri thức gọi chung là tâm thần (mental- spirit). Hình tướng hay nhân dạng mà ta đang có chẳng qua là những biểu hiện tạm thời của nghiệp. Nghiệp và chúng ta níu kéo nhau để cùng nhau liên tục hình thành, vì thế không thể nào quy định cho "nhân dạng này" tạo nghiệp và "nhân dạng kia" hưởng quả. Đây chỉ là một cách nhìn quá đơn giản và thô thiển. Một nhân dạng trong hiện tại là kết quả của một sự kết hợp gồm vô số nghiệp phát sinh từ thật nhiều nhân dạng đã tái sinh liên tục trước đó. Một nhân dạng đang tạo nghiệp - dù tích cực hay tiêu cực - trong kiếp sống sau có thể chưa gặp được ngay cơ duyên thuận lợi để nhận lãnh quả, bởi vì còn có sự tác động của vô số các nghiệp khác chen vào để hóa giải hay hoãn lại sự tạo quả của các nghiệp ấy.

Trên đây là hai trích dẫn: một là lời giảng huấn của Đức Phật và một là lời phát biểu của một triết gia Tây phương. Thế nhưng trong suốt lịch sử phát triển của Đạo Pháp đã từng có vô số các vị đại luận sư đại diện cho thật nhiều học phái đã đưa ra những lời giải thích về vấn đề này. Vậy các vị ấy đã giải thích như thế nào?

Trong *Di-lan-đà kinh* (còn gọi là *Na-tiên Tỳ kheo kinh* - *Milindapanha*) chép lại rằng nhà vua Di-lan-đà (Milinda thế kỷ thứ II trước Tây lịch) hỏi nhà sư Na-tiên (Nagasena) như sau:

"- Nếu người ta đốt một ngọn đuốc, thì nó có cháy được suốt đêm hay chẳng ?
- Nhất định là có.

- Ngọn lửa vào canh cuối cùng trong đêm có phải là ngọn lửa vào canh hai hay chẳng, và ngọn lửa vào canh hai có phải một thứ với ngọn lửa vào canh một hay chẳng?

- Không.

- Thế thì trong ba canh, mỗi canh phải có một ngọn đuốc khác, có phải thế không?

- Không. Chỉ có một ngọn đuốc duy nhất đã cháy suốt đêm.

- Cũng thế, thưa Đại vương, sự tiếp nối của các hiện tượng (dhamma) không ngưng nghỉ: hiện tượng này biến đi thì hiện tượng kia sinh ra ; tương tự như giữa hai hiện tượng không có cái nào trước, cái nào sau. Vì thế không phải cùng một người, cũng không phải là một người khác đã nhận lãnh hậu quả tác động sau cùng của tri thức".

(Theo bản dịch tiếng Pháp của Louis Finot, *Les questions de Milanda*, Ed. Dharma, 1983, tập II).

Trong một đoạn khác nhà vua Di-lan-đà lại hỏi :

"- Nay tỳ kheo Na-tiên, thế cái gì tái sinh ?

- Danh-xưng-và-hình-tướng.

- Có phải là Danh-xưng-và-hình-tướng hiện tại tái sinh hay không?

- Không. Danh-xưng-và-hình-tướng hiện tại thực thi một hành động tốt hay xấu; và chính vì hậu quả của hành động ấy mà một Danh-xưng-và-hình-tướng khác tái sinh.

- Nếu không phải là Danh-xưng-và-hình-tướng trước kia tái sinh, thì Danh-xưng-và-hình-tướng sau này đâu có vướng mắc vào những tội đã vi phạm từ trước.

- Nếu không phải [đúng] cái Danh-xưng-và-hình tướng trước kia tái sinh [trở lại], thì trên thực tế Danh-xưng-và-hình-tướng ấy vẫn tái sinh ; bởi vì nó tái sinh, cho nên đây không còn phải là Danh-xưng-và-hình-tướng của chính nó [trước kia].

- Hãy nêu lên cho trầm một thí dụ.

[...]

- Vào mùa đông có một người nhóm một đống lửa trong ruộng của mình để sưởi, khi hắt bỏ đi lại quên tắt. Lửa cháy lan sang ruộng người khác. Người này xin Đại vương xét xử kẻ đốt ruộng mình. Nếu người bị kiện tự biện hộ như thế này: "Nào tôi có đốt ruộng của người ấy đâu: đây không phải là lửa mà tôi để lại vì quên tắt, không phải [chính cái] lửa ấy đã làm cháy ruộng của hắt, vậy tôi không có tội tình gì cả.

- Hắt có tội.

- Tại sao lại thế?

- Bởi vì dù cho hắt có nói gì đi nữa thì ngọn lửa sau cùng (đốt cháy ruộng của người khác) vẫn liên hệ với ngọn lửa lúc khởi đầu (mà hắt quên dập tắt).

- Thưa Đại vương, đối với Danh-xưng-và-hình-tướng thì cũng tương tự như thế."

(theo bản dịch tiếng Pháp của Louis Finot, op. cit.)

Nếu nhìn vấn đề dưới một khía cạnh khác thì chúng ta thấy các luận sư Phật giáo cho rằng tri thức (consciousness) nói chung đã giữ vai trò tiếp nối liên tục giữa các sự hiện hữu. Một cách tổng quát có hai cách giải thích sự liên tục đó: cách thứ nhất hình dung một dòng tri thức không gián đoạn (continuum) gồm những khoảnh khắc tiếp nối nhau, cách thứ hai là mô tả một thứ tri

thức sâu kín (*a-lai-da thức*) hoạt động liên tục và làm căn bản cho các kiếp sống liên tiếp. Vấn đề này đã được trình bày trong phần trước đây và chỉ xin tóm lược lại vài quan điểm chính do các học phái khác nhau chủ trương.

Theo học phái Tì-bà-sa-luận (Vaibhasika) thì dòng lưu chuyển liên tục của tri thức giữ vai trò chống đỡ cho chuỗi tiếp nối không ngưng nghỉ, liên kết giữa hành động và hậu quả, hết kiếp này sang kiếp khác. Học phái này cho rằng sự hoạt động của tri thức tâm thần khác với sự hoạt động của năm tri thức giác cảm, vì tri thức tâm thần hoạt động liên tục kể cả trong giấc ngủ thật sâu, trong lúc hôn mê và trong những lúc thiền định về sự tĩnh lặng tức là sự đình chỉ của tâm thức, kể cả trong giai đoạn xảy ra cái chết, trong khi đó năm tri thức giác cảm chỉ hoạt động khi nào có sự tiếp xúc với các đối tượng bên ngoài. Các học phái xưa khác, trong số này có học phái Kinh lượng bộ (Sautrantika) thì cho rằng nghiệp hình thành dưới một thể dạng không hẳn là tâm thần cũng không hẳn là vật chất, thể dạng này giữ vai trò liên kết giữa hành động và hậu quả, đó là một nhân tố "tồn lưu" hay "tồn tích" trong tri thức giữ vai trò tạo ra quả trong tương lai và nối liền các sự hiện hữu.

Theo Pháp Xứng (Dharmakirti, thế kỷ thứ VII) thuộc học phái Duy thức (Cittamatra) thì dòng tiếp nối liên tục của tri thức tâm thần giữ vai trò chống đỡ và chuyển tải các vết hằn của nghiệp từ sự hiện hữu này sang sự hiện hữu khác. Vô Trước (Asanga) sáng lập học phái Duy thức (Yogacara) và

người em là Thế Thân (Vasubhandu) cả hai giải thích rằng các dấu vết hay tồn dư của nghiệp được cất chứa trong *tri-thức-căn-bản-của-tất-cả* tức là *a-lại-da thức* (*alayavijnana*). Các dấu vết hay tồn dư đó sẽ chuyển thành các chủng tử làm phát sinh ra quả. Sự sinh hoạt liên tục của a-lại-da thức giữ vai trò liên kết giữa các sự hiện hữu. Cách giải thích của Vô-Trước và Thế thân được chấp nhận một cách rộng rãi trong các học phái Đại thừa nhất là Phật giáo Tây tạng.

Tuy nhiên chúng ta cũng có thể nghĩ rằng chỉ có Đức Phật mới hiểu được nghiệp là gì và sự tái sinh của một cá thể là gì. Trí thông minh quy ước của chúng ta chỉ đủ để suy ngược trở lại nguồn gốc của mình kể từ thế hệ cha mẹ đến ông cố bà cố, cha mẹ của ông cố bà cố..., và nếu được như thế cũng đã là nhiều. Trong khi đó trong đêm giấc ngộ, vào canh hai Đức Phật quán thấy tất cả tiền thân của Ngài trong quá khứ và của từng chúng sinh một cũng như hoàn cảnh mà họ sẽ tái sinh... Sau đây là một đoạn tóm lược trích dẫn từ kinh *Trung A Hàm*:

..."Sang canh hai, Tất-đạt-đa lần lượt hội nhập vào tất cả sáu cõi chúng sinh trong thế giới ta-bà, quán thấy thật chi tiết các kiếp sống của chính mình trong quá khứ và đồng thời cũng nhìn thấy trước hoàn cảnh sẽ tái sinh của từng chúng sinh một trong tương lai, dù đấy là các chúng sinh tầm thường hay lừng danh, xinh đẹp hay xấu xí, dù các chúng sinh ấy sẽ tái sinh trong một kiếp sống thuận lợi hay khó khăn", (Trung A Hàm, 36).

Chỉ có trí tuệ siêu nhiên và trực tiếp của Đức Phật mới quán thấy được sự vận hành trọn vẹn của nghiệp, cái "thông minh" quy ước, hạn hẹp và thô thiển của chúng ta nhiều lắm thì cũng chỉ đủ để suy luận một cách gián tiếp để cố gắng tìm hiểu sự vận hành ấy là gì. Dù sao thì chúng ta cũng cứ cố gắng sử dụng những ngôn từ quy ước mà chúng ta học hỏi được mà trao đổi với nhau để cầu mong tìm hiểu được phần nào những lời giảng huấn của Đức Phật hầu giúp đỡ nhau trong việc tu tập. Một ứng dụng thực tế nhất là người tu tập mỗi khi có một tác ý hiển hiện trong tâm thức thì phải quán xét ngay xem đây là một tác ý do vết hằn mang bản chất tích cực hay tiêu cực làm phát hiện ra tác ý ấy. Nếu tác ý ấy biểu hiện cho một xung năng tiêu cực và đen tối thì phải tức khắc chặn nó lại, không cho nó phát hiện thành hành động trên thân xác, ngôn từ hay trong tâm thức. Nếu tác ý ấy biểu hiện cho một xung năng tích cực mang bản chất từ bi, thì nên phát động sự hân hoan và sung sướng trong lòng để chuyển ngay nó thành những hành động cụ thể.

Lời Kết

Nghiệp phát sinh trong tri thức, in dấu trong tri thức, lưu giữ trong tri thức và được chuyển tải nhờ dòng tiếp nối liên tục của tri thức. Sau đó nghiệp phát hiện trở lại trong tri thức, tác động và làm phát lộ những ý định và chủ đích trong tri thức và chuyển những ý định hay chủ đích ấy thành ngôn từ hay hành động hướng vào các đối tượng bên ngoài. Tri thức lại tiếp nhận những phản hồi của những

hành động đó để ghi lại những vết hằn mới trên dòng lưu chuyển bất tận của nó.

Trên dòng trôi chảy liên tục đó của tri thức, tư duy (*samskara*) thúc đẩy nhau như những gợn sóng trên mặt một dòng sông, và tác ý (*cetana*) theo đó cũng cũng bị cuốn trôi để hòa nhập và trôi chảy theo. Kết quả là nghiệp (*karma*) không ngừng hình thành, tương tự như những gợn sóng trên mặt một dòng nước.

Nếu hiểu theo học phái Duy thức thì tri thức thứ sáu liên tục kết hợp, hệ thống hóa và diễn đạt mọi sự cảm nhận hầu mang lại sự hiểu biết quy ước và phía sau sự hiểu biết đó tri thức thứ bảy làm hiển hiện thường xuyên một "cái tôi" trường tồn. Sự hiện hữu của "cái tôi" hiện ra một cách kín đáo hay lộ liễu phía sau mọi sự diễn đạt quy ước tượng trưng cho vô minh. "Cái tôi" ấy và những sự diễn đạt của nó dưới thể dạng tác ý (*cetana*) lưu lại dấu vết trong thể dạng tri thức thứ tám là *a-lai-da thức*. Nếu "cái tôi" không hiện hữu và cũng không có một sự diễn đạt nào thì *a-lai-da thức* (*alaiyavijnana*) cũng sẽ trở nên trong suốt tương tự như nước thật tinh khiết trong một dòng sông im lìm, không một gợn sóng, không chuyển tải một cọng rác, một chiếc lá khô hay một hạt phù sa nào.

Đức Đạt-lai Lạt Ma thường giải thích là dòng tri thức của mỗi cá thể gồm những khoảnh khắc tiếp nối nhau liên tục từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, xuyên qua giai đoạn trung gian là cái chết, kể cả sau khi đã đạt được thể dạng giác ngộ. Vì thế thiết nghĩ có thể tạm mượn hình ảnh cụ thể và đơn

giản của một dòng sông yên lặng trên đây để tượng trưng cho mục đích tu tập. Thật vậy trên đường tu tập đôi khi cũng có thể xảy ra trường hợp nhằm lẫn giữa *phương tiện* và *cứu cánh*. Phật giáo có 84 000 *phương tiện thiện xảo* (*upaya*), con số này mang tính cách tượng trưng trong truyền thống văn hóa Ấn độ, do đó cũng có thể nghĩ rằng mỗi chúng sinh phải cần đến một phương tiện thiện xảo riêng cho mình, vì thật ra không có hai chúng sinh hoàn toàn giống nhau. Trong khi đó cứu cánh thì chỉ có một tức là sự Giải thoát. Đức Phật có nói: **"Nước biển chỉ có một vị mặn, Đạo Pháp của Như Lai cũng chỉ có một vị duy nhất, đấy là sự Giải thoát"**. Vậy hãy đơn cử một thí dụ cụ thể, Tây phương cực lạc là một *phương tiện thiện xảo*, thế nhưng nhiều người lại cứ tưởng đấy là *cứu cánh*. Vậy *cực lạc* trong cõi *Tây phương* có nghĩa là gì?

Cực lạc là sướng tốt đỉnh, sướng vô cùng, sướng tối đa. Vậy thì ai sướng hay cái gì sướng? Thị giác sướng, thính giác sướng, khứu giác sướng, vị giác sướng, xúc giác sướng hay cấu hợp tri thức sướng? Sướng là một sự diễn đạt thuộc chức năng của uẩn thứ tư (*samskara*) trong ngũ uẩn, và sự diễn đạt của uẩn thứ tư ấy chính là sự *tạo nghiệp*. Phía sau cái sướng đó có một "cái tôi" thật to lớn ẩn nấp để bám víu. Chính tri thức thứ bảy đã tạo dựng ra "cái tôi" ấy để buộc chặt một cá thể vào chu kỳ luân hồi.

Tóm lại cứu cánh của Phật giáo thật ra không khổ mà cũng chẳng sướng, không thuộc phương Tây mà cũng chẳng phải ở phương Đông. Một cách đơn giản bởi vì:

*Phía sau sự tu tập không có người tu tập;
Phía sau phép thiền định không có người
hành thiền ;
Phía sau lòng từ bi không có người bồ-tát ;
Phía sau sự Giác ngộ không có người giác
ngộ.*

Dòng sông tuy vẫn chảy thế nhưng trên mặt sông và bên trong dòng nước, trên thượng nguồn hay dưới hạ lưu, bản chất của nước chỉ là một, không một mảy may khác biệt, tương tự như nước không chảy, như một dòng sông yên lặng. Đây là hình ảnh của sự "ngưng nghỉ" hay sự "đình chỉ" (*nirodha*) của một **tâm thức không tạo nghiệp**. Tuy đình chỉ thế nhưng tâm thức ấy vẫn lưu chuyển như một dòng sông. Nghiệp phát sinh từ một tâm thức vọng động sẽ tạo ra thế giới, nghiệp phát sinh từ một tâm thức vắng lặng sẽ làm hiển hiện ra niết bàn.

Bures-Sur-Yvette, 02.06.11

A DI ĐÀ PHẬT HAY A MI ĐÀ PHẬT?

NGUYỄN CUNG THÔNG

Vài năm qua trên báo chí và sách vở xuất hiện một số thảo luận về câu niệm (Nam Mô) A Di Đà Phật hay (Nam Mô) A Mi Đà Phật. Có lẽ khởi đầu từ cuốn "Hương Sen Vạn Đức" của HT Thích Trí Tịnh¹ (2006), và "Ý Nghĩa Hoằng Pháp và Hộ Pháp" của tác giả Diệu Âm - Diệu Ngộ được ghi nhận trong bài viết trên mạng Thư Viện Hoa Sen (21/6/2011). Phần này chú trọng đến sự khác biệt ngữ âm giữa Di (trong A Di Đà Phật) và Mi (trong A Mi Đà Phật) và không đi vào chi tiết các giáo pháp liên hệ cũng như phạm vi tâm linh tín ngưỡng dân gian. Thanh điệu ghi bằng số ngay sau một âm như số 3 trong min³ hay mìn (giọng Bắc-Kinh hay BK ghi theo hệ thống pinyin thông dụng hiện nay), không nên lẫn với số ghi phụ chú (superscript) như min³; dấu hoa thị * (hình sao/asterisk) đặt trước một âm tiết để chỉ dạng cổ phục nguyên (reconstructed sound). Hi vọng bài này cho thấy phần nào khuynh hướng ngặc hóa nói riêng, văn hóa ngôn ngữ Phật giáo nói chung đã đóng góp không nhỏ trong quá trình hình thành tiếng Việt hiện đại.

1. Khuynh hướng ngặc hóa trong ngôn ngữ

1.1 Một số phụ âm có thể thay đổi cách đọc vì bị ảnh hưởng của các âm thanh gần bên, như trong tiếng Anh hiện tại, khi ta đọc nhanh *bet you*, *hit you* thì âm phát ra có

dạng **betch you*, **hitch you* (phụ âm đầu lưỡi t trở thành phụ âm mặt lưỡi ch) - theo cách đọc dễ dàng hơn (đỡ mệt nhất, đỡ tốn công nhất/least effort) và đây cũng là một tiêu chí phân biệt người nói tiếng Anh lâu đời (tiếng 'mẹ đẻ') hay là một ngoại ngữ. Khuynh hướng ngạc hóa² cũng hiện diện trong tiếng Motu (ở Papua New Guinea): khi phụ âm đầu lưỡi tắc t đứng trước một nguyên âm có độ mở miệng nhỏ (như i hay e) thì trở thành phụ âm đầu lưỡi xát s:

*mate	mase (chết)
*tina	sina (mẹ)
*qate	ase (gan)

...

Khuynh hướng ngạc hóa trong tiếng Việt dẫn đến phụ âm nh/d(j) như

lẽ nhẽ

lem nhem

lớn nhớn

lời nhờ

...

Hay so sánh tương quan đao - dao, đảm - dảm, đình - dĩnh, đình - dững ... Và bưng (phụng 奉), vâng > dâng (lên) ... Điều cho thấy phụ âm đầu biến thành phụ âm d- (j-giọng Nam), giọng Bắc VN đã xát hóa d cao độ để cho ra dạng zi - tự điển Việt Bồ La (1651) vẫn ghi dà - nhà, dân, danh, diệt, di ... Cổ GS Nguyễn Tài Cẩn cũng nhận ra khuynh hướng biến âm này, ông đề nghị m j > j > d (trang 45, 'Một số vấn đề về chữ Nôm', NXB Đại Học và Trung Học Chuyên Nghiệp, Hà Nội - 1985). Một vết tích ngạc hóa trong tiếng Việt là cách đọc **nhà** tiếng Việt của chữ 家 gia HV. Các dạng chữ Nôm

đều dùng âm như 如 (hay 茹), mà âm cổ là *na? so với âm cổ của gia là *kra (tự điển Việt Bồ La còn ghi nhà là dà). Đáng lẽ phải đọc 茹 là như hay nhữ theo âm Hán trung cổ nhân chư thiết 人諸切(Đường Vận) hay nhữ dĩ thiết 忍與切 (Tập Vận). Điều này có thể là do âm nhà đã hiện diện trong tiếng Việt trước thời Đường Vận (năm 751) rất lâu.

1.2 Quá trình ngạc hóa (palatalisation) đã đóng góp quan trọng trong lịch sử hình thành các ngôn ngữ Hàn, Nhật, Trung (Quốc), Việt Nam, Anh (nhánh Đức/Germanic, họ Ấn Âu), Pháp (nhánh La Mã/Romance, họ Ấn Âu) ...v.v... Trở lại với các ngôn ngữ ĐNA, khi tiếng Hán nhập vào tiếng Việt, phụ âm đầu môi môi (bilabial) có khả năng ngạc cứng hóa để trở thành phụ âm d (j), khi đi sau là nguyên âm trước (front vowels) với độ mở miệng nhỏ như i, e. So sánh các tương quan sau đây

民 mín (BK)	dân (Hán Việt/HV) (A)
名 míng	danh
茗 míng	mính HV là chè/trà - tiếng Việt còn dùng từ <i>dành</i> (cây <i>dành dành</i>)
滅 míe	diệt (như cách dùng diệt đế, diệt độ, diệt pháp ...)
妙 miào	diệu (thần diệu)
面 miàn	diện (mặt)
彌 mí	di (phiên âm Phạn mi/me/mai như Di Lặc, Tu Di, Sa Di, Cù Đàm Di ...) (B)
...	
泯 mǐn	mẫn, dân, miến (để ý có khả năng đọc m- hay d-) - hầu như chỉ có tiếng Việt mới cho thấy khuynh hướng ngạc hóa rõ nét khi so sánh

彌 mí mi, còn đọc là di (một loài khỉ)
 渺 miǎo miǎu, diǎu
 緬 miǎn miǎn, miǎn, diǎn - 緬甸 Miǎn
 Điện hay còn là Diển Điện (Myanmar bây giờ)
 ...V.V...

(B) Trích trang
<http://www.zdic.net/zd/zi/ZdicE5ZdicBDZdic8C.htm> về các cách đọc chữ di 彌

粵語：mei4 nei4, 客家話：[客英字典] ni2 ni3
[陸豐腔] ni3 [梅縣腔] ni2 [海陸豐腔] ni2 ni3
[客語拼音字匯] ni2 [沙頭角腔] li1 [東莞腔]
mi2 [寶安腔] li2 [臺灣四縣腔] ni2 ni3

229

viết, gốc Sơn Đầu, phát âm di 彌 là ni2 - 4/10/2011).

Theo học giả Lê Ngọc Trụ ('Tâm Nguyên Tự Điển VN', NXB Thành Phố HCM - 1993) và Paul Schneider ('Dictionnaire Historique Des Idéogrammes Vietnamiens', licencié en droit Nice, France : Université de Nice-Sophia 1992) thì **dài** tiếng Việt có gốc là di 彌 so với từ HV trường (để ý - Quảng Vận ghi di là trường dã, cửu dã 《廣韻》長也, 久也). Một dạng âm cổ phục nguyên³ của di là *me theo GS Axel Schuessler ('ABC Etymological Dictionary of Old Chinese', NXB University of Hawai'i, 2007).

1.3 Khả năng ngạc hóa còn hiện diện khi phiên âm tiếng Phạn⁴ ra Hán trong kinh Phật, như Kapila कपिल được phiên âm là Ca (Già) Bì La 迦毗羅 hay Ca Di La 迦夷羅 - phụ âm môi đầu b/p của Bì ngạc hóa (đứng trước nguyên âm i) thành bji- hay ý BK di HV; một dạng phiên âm khác của Kapila là Ca Duy La 迦維羅 cũng cho thấy khả năng ngạc hóa b/p thành b/pj- hay d- (Duy HV, ý BK).

Một điểm đáng ghi lại ở đây là tiếng Phạn (Sanskrit) dùng trong kinh Phật thuộc loại ngôn ngữ hòa kết (chuyển dạng/inflectional) hay chi tiết hơn là loại chuyển dạng tổng hợp. Một từ Phạn có thể thành lập bằng cách tổng hợp các thành phần (tiền tố, hậu tố, phụ tố) với nhau, kết quả là một chữ Phạn có thể trở thành rất dài hay nhiều âm tiết, so sánh với tiếng Việt thuộc loại ngôn ngữ đơn lập (isolating language). Thí dụ như từ Vimalakīrti gồm ba phần: tiền tố vi- nghĩa là không (phủ định), mala là vết dơ - do đó vimala विमल là không có dơ (ô uế); kīrti कीर्ति

là bàn luận/nhắc đến (có tiếng tăm) nên từ Vimalakīrti hàm ý danh tiếng không bụi bấn (cũ dịch là Tịnh Danh, mới là Vô Cấu). Một dạng phiên âm của Vimalakīrti là 維摩詰 Duy Ma Cật⁵, hay 毘維摩詰 Tỳ (Tì) Ma La Cật (tên mới). Điều đáng chú ý là âm Duy (wéi, yí BK) chính là dạng ngạc hóa của tiền tố vi-. Một tiền tố khác rất thông dụng trong Phạn ngữ là a- (không, phủ định) hợp với chính tố जित् git (thắng lợi) thành ra chữ agita/ajita अजित nghĩa là không thắng được, phiên âm là 阿夷頭 A Di Đầu hay 阿耆多 A Kì Đa (tên người, một trong 10 ngoại đạo), dịch là Vô Thắng. Di là dạng ngạc hóa của Kì (âm Phạn gi). A Kì Đa còn là một danh hiệu của đức Phật Di Lặc Meitreyā/Maitreya मैत्रेय hay 無能勝 Vô Năng Thắng.

A Du Già 阿輸伽 hay A Dục Vương 阿育王 là phiên âm của tiếng Phạn Asoka अशोक . Chữ Asoka lại gồm tiền tố a- (không) và शोक soka (phiền não, lo sợ) nên dịch ý là Vô Ưu 無憂; Đây cũng là tên đặt cho vua A Du Già (304 TCN- 232 TCN) là vị vua phật tử đầu tiên trong lịch sử Phật giáo, còn gọi là A Thâu Già 阿輸迦. Các dạng Du Già hay Dục đều là âm soka ngạc cứng hóa. Già La Dục 迦羅育 hay Ca La A Dục 迦羅阿育 ... đều có dạng Dục, phiên âm của tiếng Phạn Kalasoka, tên vua nước Ma Ha Đà 100 năm sau khi đức Phật nhập niết bàn.

Tiếng Phạn वैशाली Vaisali - thành phố cổ ở Bắc Ấn Độ⁶: nơi đức Phật thuyết bài pháp cuối cùng - có một dạng phiên âm là 維耶離 Duy Da Li hay Bì Da Li 毗耶離 - xem chi tiết trang http://fodian.goodweb.cn/dict_read12.asp?ID

=516 . Âm Duy là âm Bì (Vai-) ngạc cứng hóa.



Bản đồ Ấn Độ năm 600 TCN - trích từ trang [http://en.wikipedia.org/wiki/Vaishali_\(ancient_city\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Vaishali_(ancient_city))

A Lê Da 阿梨耶 là phiên âm tiếng Phạn *arya* अर्य với các dạng (phiên âm) khác như A Lý Dạ 阿哩夜, A Ly Dã 阿離耶, A Lê A 阿離野, A Lê Da 阿梨阿, A Lược 阿略, A Di 阿夷 ... Các dạng Da 阿 và Di 夷 là các âm a và ri ngạc cứng hóa.

...V.V...

Các trường hợp trên cho thấy khuynh hướng ngạc hóa đã hiện diện ngay trong tiếng Hán khi kí âm tiếng Phạn, dù rằng không phổ thông lắm.

2. Di 彌 dùng để kí âm

Chữ mi được dùng để kí âm các tên nước ngoài khi nhập vào tiếng Hán, như Messiah (chúa cứu thế, chúa độ thế, đấng Mê-si) trong Thánh Kinh⁷ đã từng được phiên là 迷詩所 Mê Thi Sở hay 彌師訶 Di Sư Ha vào thời Đường Thái Tông (năm 638); dạng phiên âm hiện nay là 彌賽亞 (phồn thể) hay 弥赛亚 (giản thể). Phần sau cho thấy vài trường hợp

thường gặp về chữ Di 彌 khi được dùng để kí âm trong kinh Phật.

2.1 A Di Đà Phật 阿彌陀佛

Câu niệm rất phổ thông trong các môn phái Phật giáo Á Châu, dẫn tên đức Phật A Di Đà, cũng là kí âm từ tiếng Phạn Amitābha, अमिताभ. Chữ này thành lập từ tiền tố a- (không, dịch là vô 無) và mita मित (đo lường, dịch là lượng 量) với phụ tố ābhā (sáng, dịch là quang 光). Do đó, Amitābha dịch là Vô Lượng Quang (Phật). Tuy nhiên, Amita- cũng là thành phần đầu của chữ Amitāyus với ayus आयुस् (đời sống dài, dịch là thọ 壽), cho nên A Di Đà Phật còn có nghĩa là Vô Lượng Thọ (Phật)⁸ hay A Di Đà Sư Tử 阿彌陀廬斯 ... Từ trục không gian, đức Phật (lý tưởng) là nguồn sáng vô cùng vô tận; từ trục thời gian tuổi thọ ngài cũng vô lượng vô biên. Các chữ Phạn ghép với amita như kratu (năng lượng) tạo thành amitakratu (năng lượng vô hạn/unbounded energy), guna (công đức) ghép với amita trở nên amitaguna (công đức vô lường), amitatman (trí óc vô lường) ... Tuy câu niệm A Di Đà Phật bằng tiếng Phạn không hiện diện trong các kinh nguyên thủy của pháp môn Tịnh Độ⁹, nhưng phần đầu của Vô Lượng Thọ Kinh có câu **Namo'mitābhāya** (dấu phẩy chỉ cách đọc nhanh hay liên âm /sandhi) và Namo Amitābhāya được phát âm như sau

[nemo:emita:bha:je] ----- đọc theo tiếng Việt bây giờ gần như là ----- **'na mô a mita ba da'**

2.2 Di Lặc 彌勒

Vị Phật (Bồ Tát) tương lai Di Lặc là phiên âm của tiếng Phạn Maitreya मैत्रेय Metteyya (Pali). Nguồn gốc của cụm từ Di Lặc trong Phật giáo Á Đông không đơn giản và có nhiều nghiên cứu nghiêm túc như của cổ học giả Quý Tiệp Lâm 季羨林 về khả năng nhập vào tiếng Hán trực tiếp hay gián tiếp (qua ngôn ngữ trung gian nào đó) - xem trang <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%A3%E7%BE%A1%E6%9E%97>

2.3 Di Đa La Ni 彌多羅尼

Di Đa La Ni là phiên âm tiếng Phạn Mitra मित्र, một cách dịch là thiện tri thức - hay là bằng hữu (bạn bè).

2.4 Lam Tì Ni 藍毗尼

Lam Tì Ni là nơi Ma Da phu nhân sinh ra đức Phật. Lam/Lâm Tì Ni là phiên âm của tiếng Phạn Lumbini लुम्बिनी, còn gọi là Lam Bì Ni 嵐毘尼, Lạp Phạt Ni 臘伐尼, Lâm Vi Ni 林微尼, Lưu Tì Ni 留毘尼 hay Long Di Ni 龍彌尼 ... Di là âm Bì ngạc hóa.

2.5 Tu Di 須彌

Núi Tu Di còn gọi là Tô Mê 蘇迷, Tô Mê Lô San 蘇迷盧山, Di Lô San 彌樓山 ... là trung tâm của mọi thế giới theo huyền thoại Ấn giáo và đã có trước thời đức Phật Tổ, dịch ý là Diệu Quang, Diệu Cao, An Minh, Thiện Tích, Thiện Cao ... Gốc Phạn ngữ sumeru với tiền tố su- (hàm ý tốt, tuyệt vời) hợp với tên chính thức là meru मेरु (tên núi). Để ý âm Mi ngạc hóa thành Di. Tu Di còn có thể chỉ núi Hy Mã Lạp Sơn.

2.6 Di Lan Đà 彌蘭陀

Trong lịch sử Phật giáo, vị vua nước Di Lan Đà¹⁰ ngộ đạo và quy y sau khi đàm đạo với Tỳ Kheo Nagasena. Di Lan Đà là phiên âm tiếng Phạn Milinda (cũng như tiếng Pali) so với các phiên âm khác như Tất Lân Đà 畢鄰陀 hay Mân Lân Đà 旻鄰陀. Di Lan Đà còn gọi tắt là Di Lan.

2.7 Sa Di 沙彌

Người phái nam tuân theo 10 giới Sa Di còn gọi là 室羅摩拏洛迦 Thất La Ma Noa Lạc Già/Ca, phái nữ thì gọi là Sa Di Ni.

2.8 Xa Di 奢彌

Xa Di là phiên âm của tiếng Phạn Sa Mi, tên một loại cây, dịch là Câu Kỉ. Để ý hai âm Sa Di và Xa Di nếu không viết ra chữ (Phạn hay Hán) thì đọc giống nhau.

2.9 Ca/Già Thấp Di La 迦濕彌羅

Ca Thấp Di La là phiên âm của tiếng Phạn kâsmîra काश्मीर, còn có những cách gọi như Yết Thấp Nhị La Quốc 羯濕弭羅國, Ca Diệp Di La Quốc 迦葉彌/彌羅國, Ca Thất Mật Quốc 箇失蜜國 ... Các âm Di và Nhị 弭 đều là dạng ngạc cứng hóa của Mi 彌. Đây là vùng đất **Kashmir** ở tây bắc Ấn Độ và hiện nay dưới quyền quản lý của ba nước Ấn Độ, Pakistan và Trung Quốc.

2.10 Di già 彌伽

Di già là phiên âm của tiếng Phạn megha मेघ nghĩa là mây. Sau dùng để gọi tên một vị Bồ Tát lương y¹¹ có khả năng tạo ra mây (mưa) giúp chúng sinh (kinh Hoa Nghiêm).

...V.V...

Qua vài thí dụ trên, ta thấy chữ Di đã được dùng để kí âm (gần đúng) tiếng Phạn trong quá trình dịch kinh Phật. Các cách phiên âm trong thư tịch cổ TQ hay kinh Phật thường là những nguồn tài liệu dùng để phục nguyên âm cổ một cách chính xác.

3. Thay cho lời kết luận của bài viết

Trong giây phút chạy theo cái ngã, người viết chợt nhớ tới câu niệm

Nô mô Bụt

Đây là câu niệm Phật được ghi lại trong cuốn "Bụt Sử Lược Biên - Thiệt Truyện" in tại Sài Gòn năm 1913 - Imprimerie F. H. Schneider¹², phản ánh một phần nào âm đọc và câu niệm ở miền Nam VN vào đầu thế kỷ XX. Các câu niệm Phật thay đổi theo môn phái (Tịnh Độ, Tiểu Thừa, Thiền Tông ...), không gian (địa phương/phương ngữ, mở rộng hơn - Nhật, Hàn, VN, TQ ...), thời gian (âm thượng cổ, trung cổ hay hiện tại) và ngay cả cá nhân người niệm. Học giả Huỳnh Tịnh Của trong "Đại Nam Quốc Âm Tự Vị" (1896) ghi câu niệm này là **Nam mô phật**, hơi khác với Jean Bonet trong "Dictionnaire Annamite-Francais" (1899) ghi là **Nam vô phật**; tất cả các cách đọc trên chứa nhiều thông tin quý giá (*quán âm*) cho nên khi muốn thay đổi một cách đọc (câu niệm) ta cũng nên cẩn thận cân nhắc những hậu quả có thể xảy ra. Người viết mong rằng các dữ kiện và bàn luận tóm tắt trong phần này sẽ

là động lực kích thích một số bạn đọc tra cứu thêm, và chắc chắn sẽ tìm ra nhiều điều thú vị khác.

4. Phụ chú và phê bình thêm

Bạn đọc có thể tham khảo những ý kiến cùng trao đổi về vấn đề A Di Đà Phật hay A Mi Đà Phật trên mạng, có nhiều trang liên hệ nhưng đại khái là

<http://www.diendanphatphaponline.com/diendan/showthread.php?7864-N%C3%AA-ni%E1%BB%87m-A-Mi-%C4%90%C3%A0-Ph%E1%BA%ADt-hay-A-Di-%C4%90%C3%A0-Ph%E1%BA%ADt>
(22/8/2007)

<http://www.tinhthuquan.com/HoNiemVanDap/VD170509-1.htm> **(17/5/2009)**

<http://facts.baomoi.com/2011/03/10/t%E1%BA%A1i-sao-l%E1%BA%A1i-ni%E1%BB%87m-nam-mo-a-di-da-ph%E1%BA%ADt/> **(10/3/2011)**

<http://diendan.daitangkinhvietnam.org/viewtopic.php?f=39&t=3540&start=10>
(17/3/2011)

<http://www.youtube.com/watch?v=4zI5BSL4KyQ> **(29/8/2011)**

http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-104_4-12409_5-50_6-1_17-104_14-1_15-1/
(21/6/2011)

<http://www.phattuvietnam.net/diendan/16436.html> **(25/9/2011)**

...V.V...

Các dạng biến âm trong thuật ngữ Phật giáo là một nguồn dữ kiện phong phú để phục nguyên âm cổ, nhất là khi so sánh với tiếng Phạn, một loại tử ngữ với hệ thống âm thanh rất ổn định; bạn đọc có thể tham khảo loạt bài "Bụt hay Phật?" về các dữ kiện liên hệ, như trên các trang mạng <http://khoavanhoc->

ngonngu.edu.vn/home/index.php?option=com_content&view=article&id=2125:bt-hay-pht-phn-3&catid=71:ngon-ng-hc&Itemid=107 hay
[http://www.chuaphatgiaovietnam.com/PDF/TSPH_20_21_All.pdf ...v.v...](http://www.chuaphatgiaovietnam.com/PDF/TSPH_20_21_All.pdf...v.v...)

Vấn đề đặt ra về các cách đọc khác nhau của Mi và Di, theo thiển ý người viết, còn liên hệ đến khái niệm Tam Nghiệp (Thân-Khẩu-Ý) hay tương ứng với mô hình *tam giác ngữ nghĩa* (Triangle of reference/meaning) của Ogden và Richard: ký hiệu (từ/word), sự vật được chỉ (referent) và khái niệm về sự vật được chỉ (thought); hay theo Ferdinand de Saussure gồm có dấu hiệu (sign), âm thanh (signifier) và ý tưởng (khái niệm, signified). Đây là những vấn đề nên được tra cứu thêm nhưng không thuộc phạm vi bài viết này.

1) Thích Trí Tịnh (2006) "Hương Sen Vạn Đức" NXB 2006 - xem chi tiết trên mạng <http://www.quangduc.com/coban-2/283huongsen.html>

2) Terry Crowley (1987) "An introduction to Historical Linguistics" NXB University of Papua New Guinea Press, University of the South Pacific. Tái bản lần thứ 4 với GS Claire Bown (NXB Oxford University Press, 2009).

3) Một dạng chữ Nôm dài dựa và chữ duệ 曳 làm thành phần hài thanh: '*tóc dài làm biếng búi tròn ... ngực ấy dài rộng*' (Phật Thuyết Đại Báo Ân Trọng Kinh), '*khôn biết lòng người vẫn dài*' (Quốc Âm Thi Tập, Nguyễn Trãi), có khi thêm bộ trường 長 để chỉ nghĩa. Điều này cho thấy hai âm **dài** và **di** (nếu cùng gốc) đã đọc khác nhau xa vào thế kỷ XIV, XV cũng như chúng đã hiện diện rất lâu đời trong tiếng Việt. Chữ **đầy** (full/tiếng Anh

mãn HV, nghĩa cổ của di) được Morris Swadesh liệt kê trong bảng từ căn bản. Thuyết Văn Giải Tự biên hiệu 6038 ghi chữ hiêm mi 彌 (Unicode 957E) trong bộ trường nghĩa là

彌, [武夷切], 久長也。從長爾聲

Mi/Di , [vũ di thiết], cửu trường dã. Tùng trường nhĩ thanh

4) các dữ kiện về tiếng/chữ Phạn được trích từ trang <http://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?query=kasmira&display=utf8&table=macdonell> , <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> hay <http://sanskritdocuments.org/dict/> ...v.v...

5) xem chi tiết về Duy Ma Cật trang <http://news.sina.com/c/2008-04-01/120215269365.shtml> . Vimalakīrti có các nghĩa không bụi bậm (không dơ bẩn, spotless), trong trẻo (transparent), trong sáng (bright), tinh khiết (pure), tên một vị bồ tát ... Cũng như các từ Phạn (cổ) khác, thường có phạm trù nghĩa rất rộng - xem chi tiết trang <http://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/romadict.pl?query=Vimala&display=utf8&table=macdonell>

6) Xem thêm chi tiết về thành Vaisali trang [http://en.wikipedia.org/wiki/Vaishali_\(ancient_city\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Vaishali_(ancient_city))

7) xem thêm chi tiết về giai đoạn đầu (có văn bản ghi nhận/written records) khi các nhà truyền giáo (đạo Thiên Chúa) đến Trường An, trang <http://dictionary.editme.com/Alopen>

8) Theo Vô Lượng Thọ Kinh thì A Di Đà (Phật) có 13 danh hiệu

《无量寿经》云：“是故无量寿佛号无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、、无称光佛、超日月光佛 <<Vô Lượng Thọ Kinh>> vân “thị cổ Vô Lượng Thọ Phật Hiệu Vô Lượng Quang Phật、Vô Biên Quang Phật、Vô Ngại Quang Phật、Vô Đối Quang Phật、Diễm Vương Quang Phật、Thanh Tịnh Quang Phật、Hoan Hỉ Quang Phật、Trí Tuệ Quang Phật、Bất Đoạn Quang Phật、Nan Tư Quang Phật、Vô Xưng Quang Phật、Siêu Nhật Nguyệt Quang Phật; còn gọi là Cam Lộ 甘露 Phật (Cam Lộ Vương) theo Mật Giáo; vì đức Phật A Di Đà ở Tây phương (Cực Lạc Quốc) nên còn gọi là Tây Phật ...v.v...

9) xem bàn luận về các dạng niệm Phật ở các nước và nguồn gốc của chúng trang này http://en.wikipedia.org/wiki/Nianfo#cite_note-inf_life_sutra-0 . Nguồn gốc của câu niệm Amitabha cũng có vấn đề: nhà nghiên cứu tiếng Phạn và Tịnh Độ tông, TS Địch Nguyên Vân Lai 荻原雲來 (Ogihara Unrai 1869~1937), đưa ra giả thuyết là tiếng Phạn Amitabha có gốc từ kinh Vệ Đà của Ấn Độ giáo. Amita hay Amitaya (vô lượng, vô hạn) là một trong 108 tên gọi thần Ganesha (để nhận vì có đầu hình voi) của Ấn Độ giáo. Nếu có liên hệ thì cũng không đáng ngạc nhiên cho lắm vì đức Phật tổ trong kinh Ấn Độ giáo là hóa thân/Avatar (của thần Visnu) thứ 24 trong 25 vị Phật; ngoài ra các khái niệm luân hồi, tái sinh, nhân quả đã hiện diện trước thời đức Phật tổ (đã có trong Ấn Độ giáo) - có thể đây là một nguyên nhân Phật giáo không thể phát triển ngay tại Ấn Độ ... Xem các bàn luận chi tiết trang <http://www.lien->

hoa.net/nguyen%20ngu%20a%20di%20da.pdf hay

<http://www.phatgiaovnn.com/upload1/bz/showthread.php?p=8014>

10) xem thêm chi tiết từ trang Phật Quang Đại Từ Điển 佛光大辭典 trên mạng [http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-](http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=18943&DTITLE=彌蘭陀王)

[detail.asp?DINDEX=18943&DTITLE=彌蘭陀王](http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=18943&DTITLE=彌蘭陀王)

11) trích từ trang mạng Phật Giáo Từ Điển http://fodian.goodweb.cn/dict_read1.asp?ID=20856

12) xem bản điện tử cuốn "Bụt Sử Lược Biên - Thiệt Truyện" trang

http://www.trangnhahoaaihuong.com/files/ButSuLuocBien_quyen_1.pdf . Cách dùng Bụt

(thay vì Phật) đáng chú ý: như Bụt đạo, Bụt chí tôn, Nô mô Cù Đàm Bụt ...

TỪ KHÔNG LƯỢNG TỬ ĐẾN CHÂN NHƯ PHẬT HỌC

ĐẶNG CÔNG HẠNH

Không lượng tử

Lịch sử của sự phát triển khoa học nói với chúng ta rằng cho đến cuối thế kỷ 19 với sự thành công của các nhà khoa học có tầm quan trọng như Galileo và Newton, Copernicus và Kepler, Faraday và Maxwell cùng với những ứng dụng kỹ thuật đáng kinh ngạc, lúc bấy giờ phần đông các nhà khoa học, trong đó có nhà vật lý Lord Kelvin đã tin rằng vũ trụ trong dạng toàn thể của nó đã có thể khám phá và chỉ còn lại những chi tiết nhỏ không đáng kể và ông xác tín một cách lạc quan sớm muộn gì cũng giải quyết xong. Đó là 2 vấn đề:

1. Vấn đề giả định từ lâu về sự tồn tại của chất ether làm môi trường truyền dẫn sóng điện từ đã bị phủ nhận bởi hai nhà vật lý Michelson và Morley qua các thí nghiệm của 2 ông.

2. Vấn đề phổ bức xạ do vật đen phát ra không phù hợp với công thức của Wien sau đó là Lord Rayleigh. Vào những năm đầu thế kỷ 20, hai vấn đề thách thức nói trên đã khơi mào cho sự thành công của thuyết tương đối và lý thuyết lượng tử. Có thể nói A.Einstein

và Max Planck là hai nhà bác học tiên phong làm cáo chung nền vật lý cổ điển, khai sinh nền vật lý hiện đại dựa trên hai trụ cột kiên cố là *"Lý thuyết lượng tử của Max – Plank và lý thuyết tương đối của A – Einstein"*.

Với tư cách là triết học tự nhiên, vật lý có vai trò quan trọng trong bản thể luận và nhận thức luận. Trong một thời gian rất lâu, cơ học Newton và quyết định luận Laplace đã chi phối nhận thức và hành động của phần lớn nhân loại (ngoại trừ Đông phương). Vật lý hiện đại, cũng không ngoại lệ ngoài sự khám phá những hiện tượng tự nhiên hay những ứng dụng vào kỹ thuật làm tăng sức mạnh con người đối với tự nhiên, đem lại tiện ích cho con người, làm phồn vinh cho nhân loại, mà còn tính cách mạng của nó trong việc mô tả, diễn giải thế giới tự nhiên và tính chất triết học liên quan đến thế giới quan của con người.

Giữa hai lĩnh vực cực tiểu (lượng tử) và cực đại (thuyết tương đối) phải chăng có triển vọng tìm được những đơn vị cuối cùng của vật chất trong lĩnh vực cực tiểu và do đó thuyết lượng tử đã phát triển hết sức mạnh mẽ trong thế kỷ 21. Vật lý lượng tử đang đối diện với các vấn đề mang tính triết lý vô cùng cơ bản của nhân sinh: cái gì là thực thể của thế giới vật chất hay tự tính của nó là gì – nó có độc lập với con người, nó có phải bóng dáng của một thực tại sâu kín phóng chiếu vọng tâm con người không. Bản chất của thời gian không gian là gì và tại sao ta lại có những cảm nhận về chuyển động của thời gian. V.v...

Nhiều khái niệm thật sâu kín, đương nhiên khó lãnh hội, ngay đối với các nhà khoa học tầm cỡ cũng còn không ít băn khoăn. Tuy vậy, người em song sinh của lý thuyết lượng tử là cơ học lượng tử đã được xây dựng do Schrodinger (cơ học sóng) - Heisenberg (cơ học ma trận) và một số nhà khoa học khác đặt trên cơ sở toán học chặt chẽ từ năm 1926 – 1927 bởi F.A.M Dirac, J-Von Neumann v.v... Chính cơ học lượng tử sản sinh ra các ngành công nghệ mới thành công chói lọi như: công nghệ laser, công nghệ transistor, công nghệ viễn thông lượng tử, công nghệ máy tính lượng tử, công nghệ nano.v.v.. Dù nhân loại thừa hưởng tiện ích quá nhiều từ những áp dụng kỹ thuật của nó nhưng đồng thời tỏ ra “không dễ chịu” chút nào với nó.

Nhà vật lý M-Gell-Man (Nobel 1969) đã than thở: “Cơ học lượng tử, ngành bí ẩn rồi rằm này, chẳng ai trong chúng ta thực sự hiểu nó, nhưng chúng ta lại biết cách xử dụng nó (năm 1981) R-Feynman (Nobel 1965) nói tiếp “Tôi không hiểu nó, chẳng ai hiểu cơ học lượng tử cả”. Có ý sâu sắc hơn, năm 1992 giáo sư Toán – Lý nổi tiếng của Đại học Oxford, đồng nghiệp của S – Hawking. Ông R-Penrose thì cho rằng việc giải thích cơ học lượng tử là “Câu đố vĩ đại nhất” của vật lý học. Nhà vật lý Nobel 1999, ông G. 'tHooft đã viết (năm 2005) rằng “Tôi không nói rằng cơ học lượng tử là sai hay đầy đủ, nhưng tôi nghĩ rằng một lý thuyết tối hậu phải không có yếu tố ngẫu nhiên. Tôi đứng về phía A – Einstein, người luôn luôn cho rằng các phương trình thực sự của tự nhiên không cho phép có may rủi”.

Phải chăng cho đến hiện nay, cơ học lượng tử vẫn chưa phải là một lý thuyết về thực tại. Thực tại lượng tử nếu có thể gọi là như vậy thì thực tại đó là “thực tại bị bao phủ” ý kiến của D’Espagnat và vẫn cứ luôn luôn bị bao phủ. Phải chăng sự tìm kiếm của chúng ta về một “thực tại khách quan” là vô vọng?

Theo lý thuyết trường lượng tử, vũ trụ vật lý có thể quan sát được chẳng tạo ra được cái gì khác ngoài những biến động trên một đại dương năng lượng vô hạn. Theo David Bohm, nhà vật lý lượng tử nổi tiếng cho rằng vật chất và ý thức, thời gian không gian và vũ trụ chỉ là một “tiếng vỗ khe kẽ” so với hoạt động vô tận của mặt ‘nằm bên dưới’. Mặt bên dưới đó theo ông chính là khái niệm “không lượng tử”.

Theo ý kiến của những nhà vật lý lượng tử, không có chân không tuyệt đối mà đặc trưng của nó là hoàn toàn không có vật chất và năng lượng. Trong hiện thực không thể đạt tới mức loại bỏ trường điện từ dư thừa làm cái nền của chân không. Chân không lượng tử được nhìn nhận là trạng thái cơ bản của vạn vật, nó vô hướng, trung hòa mang năng lượng cực tiểu làm cái nền của “Không lượng tử”. Theo nguyên lý bất định của Heisenberg thì trong cơ học lượng tử, dù ở mức độ đo lường hoàn hảo nhất ta không thể xác định đồng thời chính xác cả hai yếu tố: vị trí và xung lượng của một hạt đang chuyển động, cũng như cả thời gian lẫn năng lượng của một biến cố nào đó. Trong phòng thí nghiệm vật lý lượng tử các nhà khoa học quan sát thấy các hạt thay đổi liên tục tạo ra các hạt ảo, tức thì hấp thu các hạt ảo này khi chúng

vừa sinh ra với thời gian cực ngắn để biến thành năng lượng. Nếu chỉ quan sát năng lượng của biến cố ta thấy cả một đại dương năng lượng. Điều này ta thấy số năng lượng sinh ra từ không cũng nằm trong nguyên lý bất định. Năng lượng càng lớn thì hạt ảo sinh ra càng nặng, mỗi hạt xuất hiện như là một tổng thể của tổ hợp các hạt loại khác và xuất hiện với một xác suất nào đó.

Trong phòng thí nghiệm các hạt nguyên thủy sau khi va chạm sẽ sinh ra hạt loại khác, nhưng cũng có khi không tạo nên do sự va chạm mà vẫn có vài ba hạt ở từ đâu đó xuất hiện tác dụng lẫn nhau rồi biến mất thật ma quái và hư vô. Nếu chúng ta đặt vào chân không một năng lượng dư thừa do sự biến đổi trạng thái thì năng lượng này có thể chuyển thành vật chất và phản vật chất, đó chính là những hạt nổi lên từ hư vô. Hiện nay, các nhà khoa học đã kiểm chứng được hai biểu hiện của không lượng tử bằng thực nghiệm đó là hiệu ứng Casimir và hằng số tương tác cơ bản di động.

Như vậy, chân không lượng tử là sân khấu của một điệu vũ không ngừng của các hạt sinh ra và mất đi trong khoảnh khắc cực kỳ nhỏ con người không nắm bắt được. Theo nhà vật lý Phạm Xuân Yêm - Đại học Liere et Marie Curie, đã ẩn dụ chân không này như một hư vô mênh mông tĩnh lặng nhưng khi có sự nhiễu loạn của năng lượng thì vật chất được tạo thành, tương tác nhau, phân rã và trở lại không, quá trình này tiếp nối lặp đi lặp lại vô hạn. Theo nguyên lý bất định Heisenberg năng lượng của chân không lượng tử là vô hạn. Chính trên quan niệm này mà

David Bohm cho rằng vũ trụ là một biển năng lượng khổng lồ đang vận động trong dạng “trật tự tiềm ẩn” mà dạng hình thể giới vật chất chúng ta thấy chỉ là “trật tự dần trải” khi dạng “trật tự tiềm ẩn” bị kích động. Nói cách khác, hiện tượng sự vật đều sinh khởi từ một cội nguồn chung và cội nguồn này khi nhập vào giác quan con người thì khởi mọi sự sai biệt mà thấy ở ngoại cảnh.

D. Bohm cho rằng vụ nổ lớn (big bang) hình thành vũ trụ cũng chỉ là một gợn sóng nhỏ của biển năng lượng mênh mông đó và thế giới vô sinh (vô tình) và thế giới sự sống (hữu tình) đều ẩn tàng trong “trật tự tiềm ẩn”, lấy trật tự này làm nguồn gốc cho sự vận hành của riêng mình và do đó nó là nguyên lý sáng tạo của mọi tồn tại, nó phổ biến khắp vật chất và là bản thể của vật chất. Nói một cách rõ ràng nó là trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ mà Bohm có khi gọi là “chân như” (that – which – this) và không thể là đối tượng của nhận thức thường nghiệm.

Chân như:

Chân như là một khái niệm quan trọng của Phật giáo Đại Thừa. Chân như được khẳng định là thể tính tuyệt đối cuối cùng của sự vật, là thể tính chân thật của thế giới hiện tượng, nó có tính bất động, thường hằng hoàn toàn ngược với thế giới hiện tượng thuộc về thân tâm và vì vậy nó nằm ngoài mọi suy luận nhận thức của lý trí.

Chân như đồng nghĩa với Như lại tạng, Phật tính, Pháp thân. Tri kiến được Chân như tức là giác ngộ vượt khỏi thế giới nhị nguyên. Chân như bao trùm mọi hiện tượng, là lý thể bất biến ẩn tàng phía sau hiện tượng và mọi hiện tượng không rời khỏi chân như là do sự hiện khởi tùy duyên của Chân như.

Nhìn từ góc độ học thuyết Vạn pháp duy tâm, Phật giáo nhận định vũ trụ vạn vật mà chúng sinh cảm nhận qua kinh nghiệm được hiện ra từ tâm thức, từ biến hiện của tâm thức. Tâm thức ở đây là thức A - lại - da thuộc tầng đáy của ý thức. Tác dụng cơ bản của nó chính là chứa nhóm chủng tử (hạt giống). Hạt giống vô lậu trong a-lại-da là tác nhân chính để thành Phật gọi là Phật tính (còn gọi là chân như). Còn hạt giống hữu lậu là tác nhân để thành chúng sinh (gọi là phiền não chướng – hay vô minh). Cả hai loại chủng tử có từ vô thủy.

Bản thể của a-lại-da và chủng tử vô lậu thanh tịnh và thuần thiện là vô chung vì theo kinh đã truyền dạy “nhất thiết pháp đẳng y” có nghĩa là Thức a-lại-da chứa nhóm chủng tử các pháp nên không thể chung tận và nếu ngược lại thì tất cả các pháp mất hẳn vì không có chỗ nương tựa thành ra đoạn diệt. Đạo Phật phủ định thuyết đoạn diệt. Trái lại, hạt giống hữu lậu là “nghiệp nhân” để thành chúng sinh gọi là “phiền não nghiệp chướng” hay là vô minh.

Khế kinh nói “Vô thủy thời lai giới” hàm nghĩa là cái nguyên nhân sinh ra chúng sinh đã có sẵn trong a-lại-da thức từ bao giờ và nói tiếp “do thử hữu chư thú” xác định rằng chính các

hạt giống hữu lậu tạp nhiễm sinh khởi hiện hành mà có chúng sinh trôi lăn trong sáu đường: Thiên, Nhân, A tu la, Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc sanh.

Xét từ góc độ chúng sinh, theo định nghĩa của đạo Phật, như một cơ thể sống có thể cử động bằng chính năng lực của nó và như thể phôi mầm (germ) có thể cử động cũng là một chúng sinh. Ngoài chúng sinh hữu hình sống trong dục giới, còn có các chúng sinh trong cõi giới vi tế. Họ vẫn được sinh ra, hiện hữu và mất đi nhưng không mang thân vật chất. Trong tư tưởng Đông phương, với thể giới vật lý trên hành tinh địa cầu đã công nhận một cách rộng rãi: dục giới mà chúng ta đang thấy rõ và còn có cõi sắc giới và vô sắc giới mà ta không thấy bằng thị giác thông thường.

Như lại tạng tức là Pháp thân ẩn tàng trong tất cả. Tuy chúng sanh bị vô minh trói buộc, nhưng Như lại tạng vốn dĩ thanh tịnh, tràn đầy công đức. Chúng sinh đều có Như lại tạng thanh tịnh, đều có Phật tính và từ quan điểm này chúng sinh hoàn toàn bình đẳng.

Chúng tử chỉ cho cái khả năng có thể sinh ra tất cả các hiện tượng trong a-lại-da thức. Chúng tử cộng tướng sinh ra các thể dạng cộng đồng như các hạt vi trần cơ cấu nên sông núi, đất đai, gió, lửa... còn chúng tử tự tướng thì sinh ra các đặc trưng thuộc về cá thể, do vậy chánh báo và y báo là hai mà không phải hai. Chánh báo còn gọi là "biệt báo" chỉ cho quả báo tự thân chúng sinh tạo nghiệp tiếp nhận. Còn y báo còn gọi là "cộng báo" chỉ cái quả báo thọ nhận của chủ thể về

môi trường, hoàn cảnh sống, hành vi cá nhân đối với bản thân và với môi trường của mọi người.

Xuất phát từ luận điểm Y báo và Chánh báo không hai thì tất cả mọi hiện tượng đều do Chân như duyên khởi, do Duy thức biến hiện nên Phật giáo quan niệm con người và môi trường sống nương tựa và chuyển hóa lẫn nhau và hơn thế nữa, Kinh Thủ Lăng Nghiêm xếp đất đai, cỏ cây, sỏi đá, vàng bạc, sông núi thành loại chúng sinh vô tướng (loài không có tư tưởng) "bởi vì chúng sinh trong thế giới ngu độn luân hồi, ngu si điên đảo hợp thành 84.000 vọng tướng khô cằn cho nên có loài vô tướng luân chuyển trong quốc độ, tinh thần hóa thành cây, vàng, gạch đá... đủ loại tràn đầy trong đó.

Điều suy nghĩ?

Theo thuyết lượng tử thì trong chân không lượng tử, chỉ gồm các khả năng tiềm lực, khuynh hướng không ngừng gia tăng, biến chuyển, đoạn diệt, theo quy luật toán học thuộc phạm trù ứng dụng của phương trình sóng xác suất Schrodinger, tựa hồ các chủng tử được huân tập, huân sinh trong A-lại-da, là kho chứa chủng tử, là thể, là tướng, là dụng của tâm về nhiễm (vọng, hiện tượng) và tịnh (chân, bản thể). A-lại-da được xem như sinh khởi từ Như lai tạng, chính là Chân như còn bị phiền não che phủ.

Theo Heisenberg, khi quan sát để đo lường chính là thiết lập mối tương quan giữa thể

giới lượng tử và thế giới thường nghiệm nhằm hiện hành một khả năng lượng tử. Do đó những hiện tượng quan sát được trong thế giới thường nghiệm xuất sinh từ thế giới lượng tử mà bản chất nguyên thủy của nó là Không. Do vậy cơ sở cơ bản của thế giới thường nghiệm, không phải là cái “không trống rỗng” mà là cái “không và bất không”. Trong Kinh Lăng Già, hòa thượng Thích Thanh Từ dịch có ghi bài kệ, ta thử suy ngẫm:

Biển tàng thức thường trụ

Gió cảnh giới nổi dậy

Lớp lớp các sóng thức

Ao ạt mà chuyển sanh

Ở Tây phương, nhà hiền triết vĩ đại Platon là một trong những người suy nghĩ sâu sắc về nghịch lý căn bản về sự tồn tại mang tính lưỡng phân giữa cái nhất thời và cái không nhất thời, ông quan niệm rằng có hai cấp độ của thực tại: cái thế giới nhất thời có thể cảm nhận bằng giác quan là một thế giới biến đổi phù du và huyền ảo chỉ là sự phản ảnh mờ nhạt, méo mó của một thế giới đích thực là thế giới ý niệm vĩnh hằng bất di bất dịch. Để minh họa quan điểm của mình ông đưa ra một ẩn dụ về những người bị giam trong hang đá quay mặt nhìn lên vách thấy những cái bóng của các vật ở bên ngoài được in lên vách của hang và tưởng rằng đó là cái thực tại tồn tại ngoài hang.

Theo Platon, thế giới cảm nhận qua giác quan là thế giới thể hiện không hoàn hảo của thế giới những ý niệm. Phải chăng cái thế giới ý

niệm mà Platon nói đến chính là biển tàng thức và cái thế giới không đích thực chính là lớp lớp các sóng thức của gió cảnh giới trong bài kệ.

Phật giáo, theo cái triết gia lỗi lạc là tôn giáo thích hợp nhất đối với xã hội khoa học hiện đại dù rằng khoa học không phải là nội dung trong các lời giảng của Đức Phật, A.Einstein đã có lần phát biểu một cách tiên tri rằng “Nếu có một tôn giáo nào đương đầu với nhu cầu của khoa học hiện đại thì đó sẽ là Phật giáo. Họ không cần xét lại quan điểm của mình để cập nhật hóa với khám phá mới của khoa học. Phật giáo không cần phải từ bỏ quan điểm của mình để xu hướng theo khoa học vì Phật giáo bao trùm cả khoa học cũng như vượt qua khoa học.

Đức Phật sau khi giác ngộ, đã tuyên bố rằng tất cả các pháp đều vô thường, vô ngã (nonself, anatta) và không có thực thể (egoless); hàm ý cho rằng tất cả hiện hữu đều do các nhân duyên tạo nên và tương duyên với nhau có tính chất vô thường, biến hoại và rỗng không. Vạn pháp không có tự tính, biến dịch không ngừng, đủ duyên thì sinh khởi, hết duyên thì đoạn diệt. Tính chất chuyển hóa vô thường của vạn pháp là tự thân của luân hồi . Chừng nào mà thực chứng bằng con đường nội quán thì lúc đó ta mới nhổ gốc rễ của khổ đau, của vô minh vi tế nhất ra khỏi tâm trí để được giải thoát.

Tư tưởng của Kinh Hoa Nghiêm mô tả vạn pháp do tâm sinh ra. Tâm là thực thể của vạn pháp, tâm vọng thì vạn pháp hoạt hiện sai biệt, hình hình sắc sắc trùng trùng duyên

khởi: cái này có thì cái kia có. Tâm bao trùm khắp pháp giới, thể tính của tâm thu nhiếp tất cả. Tất cả là một, một trong tất cả.

*

* *

Gần 25 thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, nhiều thế hệ các nhà khoa học mãi mê dẫn thân trên đường khám phá thế giới vĩ mô và vi mô của vật chất đã góp phần làm tăng trưởng kinh tế và chuyển biến xã hội loài người. Tuy nhiên vũ trụ, tự nhiên vẫn luôn luôn có những bí ẩn được giấu kín mà tri thức thường nghiệm của con người không vươn tới được. Khoa học vẫn là con đường dài hun hút. Những điều mà con người rất khó vượt qua chính là con người với bộ não của họ và vì luôn luôn có sự tác động qua lại giữa thế giới bên trong và thế giới bên ngoài nên thực tại không tránh khỏi bị thế giới bên trong của các nhà khoa học làm cho biến đổi và chúng ta chỉ còn thấy cái mà chúng ta muốn thấy mà thôi. Thực tại phụ thuộc và gắn kết vào hành trang khái niệm của nhà khoa học. Điều này có thể thấy được qua định lý về tính không đầy đủ của nhà Toán học Kurt Godel hay còn gọi là định lý bất toàn dẫn đến một hệ quả là lý trí có những giới hạn và nó không thể đạt tới chân lý tuyệt đối được. Ông giải thích: Người ta không chứng minh được một hệ thống là nhất quán và phi mâu thuẫn nếu chỉ dựa trên các tiên đề chứa trong hệ thống này. Để làm được điều này, cần phải ra ngoài hệ thống và áp đặt một hoặc nhiều tiên đề phụ ở bên ngoài hệ thống đó. Nói cách khác chân lý toàn bộ không được khoanh lại

trong một hệ thống hữu hạn, toàn bộ hệ thống hữu hạn này là không đầy đủ.

Định lý Godel đã gây chấn động dữ dội không những trong lĩnh vực Toán học mà còn dư âm đến tận ngày nay trong các lĩnh vực khoa học triết học, v.v... Trên quan điểm Phật học mà nhìn nhận thì cả chủ thể nhận thức lẫn đối tượng nhận thức chỉ là một hệ thống, không thể hai.

Theo Đại thừa khởi tín luận thì Như lai tạng, Thể Đại thừa tức Tâm của chúng sinh bao trùm hết thảy các pháp hữu lậu và vô lậu thế gian và xuất thế gian. Tâm có hai tướng: Chân như và Sinh diệt (vọng). Chân và Vọng hòa hợp không phải một, chẳng phải hai gọi là A-lại-da, thức này thu nhiếp các pháp và xuất sinh tất cả các pháp.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Kinh Đại Niết bàn: Dịch giả Hòa thượng Thích Trí Tịnh, NXB Tôn giáo 2010.
2. Nhận thức và không tánh: Hồng Dương Nguyễn Văn Hai, NXB Tôn giáo 2001.
3. Thành Duy Thức luận: Tuệ sỹ dịch NXB Phương Đông 2010
4. Max – Planck, NXB Trí Thức 2009.
5. Stephen – Hawking, NXB Tia Sáng 2007.

MỘT ĐỜI SỐNG TỐT ĐẸP - PHẬT GIÁO MỘT SỰ THỰC TẬP*

Dr. Edel Maex

Nguyễn Thanh Hùng dịch

Bạt: Bài viết "Phật giáo, một sự thực tập" dưới đây là bài đầu tiên trong tập hợp năm bài viết đã được phổ biến trên nguyệt san Triết học (Filosofie), 2004-2005. Đây là những tiểu luận về Phật giáo nhìn từ phương Tây, được viết từ bối cảnh của một truyền thống Phật giáo rất mới, được gọi là Phật giáo Tây phương. Tác giả, tiến sĩ Edel Maex là một nhà tâm lý trị liệu làm việc ở bệnh viện Middelheim tại Antwerpen, Bỉ. Ông là một trong những người sáng lập và ở trong ban điều hành của Trường Triết học Tỉ giáo (School voor comparatieve filosofie) ở Antwerpen. Ông là một người thực tập Thiền.

Năm bài viết của ông đã được nhà xuất bản Lannoo gom lại và vừa cho xuất bản dưới tựa đề Tiểu luận về Phật giáo (Een kleine inleiding in het boeddhisme) trong tháng 10 năm 2005. Xin cảm ơn tác giả và nhà xuất bản đã vui lòng cho phép dịch thuật và phổ biến năm bài viết này.

Những chữ nằm trong dấu [] là phần thêm vào của người dịch.

Nguyễn Thanh Hùng

Phật giáo

Phật giáo được xem là một trong những tôn giáo lớn trên thế giới. Nhưng thế nào là một tôn giáo? Các tôn giáo và những trào lưu tư tưởng khác nhau trên thế giới vẫn chưa thành công trong việc đưa ra một định nghĩa chung cho danh từ “tôn giáo”. Trở thành một người Công giáo qua nghi lễ (lễ rửa tội), trở thành một người Do thái khi được sinh ra đời, trở thành một người Nhân bản tự do (vrijzinnig humanist) (cũng là một thứ tôn giáo đối với một số người) là khi ta chấp nhận một nhân sinh quan nào đó.

Nhưng làm thế nào để trở thành một Phật tử? Stephen Batchelor [1] nhận xét rằng từ “Phật tử” không có mặt trong các ngôn ngữ Á đông. Vấn đề là chúng ta [người Tây phương] khi xem xét các tôn giáo khác đã tùy tiện quy chiếu theo khuôn mẫu của Thiên chúa giáo, nói rõ hơn là của giáo hội Công giáo. “Phật giáo” với tính chất “ý niệm” là một sáng tạo của các triết gia Tây phương khi họ khám phá ra những mối quan hệ trong nội dung và lịch sử giữa những truyền thống và kinh điển “Phật giáo” dị biệt. Nếu một lạt-ma Tây tạng nói về Phật giáo, điều ông nói có thể khác với điều mà một tu sĩ Tiểu thừa nói.

Trước đây không lâu, các vị tu sĩ này chưa từng biết đến sự có mặt của nhau. Chỉ ở Tây phương các tông phái Phật giáo khác biệt mới gặp được nhau. Điều đó không có nghĩa là

các truyền thống Phật giáo khác nhau không có những điểm tương đồng rộng lớn và căn bản. Trong bài viết này, khi từ “Phật giáo” được dùng, xin hiểu cho là từ đó không biểu đạt một truyền thống đặc thù nào mà bao gồm tất cả những yếu tố cơ bản được tìm thấy trong các truyền thống dị biệt, kể cả trong truyền thống Phật giáo Tây phương, một truyền thống đang được hình thành.

Chúng tôi biết phải tin ai?

Trong một đoạn kinh Phật giáo xưa cũ [2], dân làng Kalamas đã chất vấn Phật như thế này: “Các vị tu sĩ thường xuyên đi ngang qua làng chúng tôi. Từng người một, ai cũng nói chỉ có mình mới tuyên giảng sự thực, còn những người khác đều láo khoét. Vậy chúng tôi biết phải tin ai đây?” Câu hỏi này nghe thật hiện đại. Dường như 2500 năm qua, không có mấy điều thay đổi.

Phật trả lời: “Ta hiểu sự hoang mang của quý vị. Vì thế cho nên, quý vị hãy đừng dựa vào truyền thống, vào kinh điển, vào quyền lực cũng như vào triết học.”

Ngay tức khắc, một số điều mà xưa nay chúng ta vẫn cho là gắn liền với tôn giáo được câu trả lời này gạt sang một bên: truyền thống, giáo quyền, triết lý, kinh điển... Phật không cho rằng những điều này là sai lạc, nhưng chúng không phải là những cơ sở vững chãi để có thể đánh giá đúng đắn một giáo lý. Vậy thì phải dựa trên cơ sở nào đây?

Phật dạy tiếp: “Khi nào quý vị thấy sự thực tập (beoefenen) một giáo lý mang lại khổ đau (lijden) thì hãy buông bỏ giáo lý đó. Trái lại, nếu quý vị thấy sự thực tập một giáo lý mang tới hạnh phúc thì hãy hành trì giáo lý đó.”

Điểm nổi bật đầu tiên trong câu trả lời này là Phật nói tới khả năng tự thân của mỗi người trong việc tìm kiếm và đánh giá [một giáo lý]. Vì thế cho nên đoạn kinh này có khi được xem như là bản tuyên ngôn Phật giáo trong sự tự mình tìm cầu chân lý. Điểm thứ hai là giáo lý của Ngài không phải là một thứ lý thuyết, một nhân sinh quan hay một tín ngưỡng mà là một sự thực tập (praktijk) cần được hành trì. Điểm thứ ba là chỉ kết quả của sự hành trì này (khổ đau hay an lạc) mới đánh giá được giáo lý đó.

Phật giáo vì thế không phải là một niềm tin, một triết lý, một danh hiệu. Phật giáo là một sự thực tập để đối trị khổ đau. Phật nói “ta chỉ dạy về khổ đau và vượt thoát khổ đau” [3] . Điều này đã được Phật phát biểu trong công thức của bốn sự thực thâm diệu [tứ diệu đế]. Chân đế đầu tiên là sự thực về [sự có mặt của] khổ đau. Đây là một xác nhận thuần túy, giản đơn, không phải là một tín điều. Không ở đâu trong kinh điển nói rằng tất cả là khổ đau.

Cuộc đời còn có rất nhiều điều lý thú, nhưng đời sống của chúng ta và của những người khác chứa đựng khổ đau. Mặc cho chúng ta chấp nhận hay phủ nhận, Phật giáo không

làm một cố gắng vô ích nào để che đậy hoặc xoay chuyển sự thực này. Không đưa ra một ảo tưởng sai lầm, cũng không bịa đặt thêm ý nghĩa. Chỉ như thế này: chúng ta được sinh ra, lớn lên, già đi, mắc những tật bệnh và tử vong. Chúng ta thất vọng bởi vì chúng ta nhận được những điều chúng ta không muốn và không nhận được những điều chúng ta ước ao.

Tham ái (begeerte), sân hận (afkeer) và si mê (verwarring)

Câu trả lời của Phật cho câu hỏi của dân làng Kalamas đương nhiên dẫn đến những câu hỏi mới. Điều gì gây ra khổ đau? Sự thực tập nào mang lại an lạc? Phật dạy tiếp: "Nếu ai đó hành xử vì tham ái, sân hận và si mê, thì kết quả sẽ là khổ đau hay an lạc?" Người dân làng Kalamas đều thấy rõ ràng tham ái, sân hận và si mê gây ra khổ đau.

Tham ái, sân hận và si mê là một bộ ba cổ điển (klasieke triade) trong Phật giáo. Một thí dụ cụ thể có thể sẽ làm rõ hơn. Hãy tưởng tượng có kẻ tìm cách đến với bạn vì tham ái, sân hận và si mê. Có nghĩa người đó sẽ đặt một số câu hỏi, đại loại: người này có ích gì cho ta, có hợp với ta không, có giúp gì được cho ta, có cho ta được tiền tài, danh vọng hay không, ta có thể ngủ với người đó được không, mặt người đó không hợp nhãn ta, người đó muốn gì nơi ta? Bạn thấy rõ là một quan hệ như thế thật là không thú vị chút nào cả.

Tùy theo mức độ tham ái, sân hận và si mê biểu lộ qua hành động cụ thể, bạn có thể bị người đó lợi dụng. Nhưng cho chính người đó, quan hệ này cũng là một nguồn khổ đau. Anh ta/chị ta sống thường trực trong một khung cảnh chiến tranh, mà mỗi lần gặp gỡ với bạn trở thành một cuộc giao chiến, trong đó có khi người đó thắng trận, nhưng cũng có thể thất bại ê chề và bị lợi dụng ngược lại. Ngoại trừ những giây phút ngắn ngủi, thỉnh thoảng được thỏa mãn nhu cầu, phần còn lại là sự bất ổn và ê chề.

Chân đế thứ hai là sự thực về nguyên nhân của khổ đau. Nguyên nhân này còn được gọi là sự khao khát (dorst). Sự khao khát ở đây chính là một danh từ khác để chỉ bộ ba tham ái, sân hận và si mê mới được nói đến ở phần trên. Một từ ngữ hiện đại hơn có thể được dùng thay cho sự khao khát: những đòi hỏi của chúng ta. Ở đây không nói tới những nhu cầu khách quan mà cách thức chúng ta xử sự với nhu cầu. Cần nhận thức rằng hạnh phúc không phải là sự thỏa mãn nhu cầu. Trái lại, hành động gấp rút để thỏa mãn nhu cầu chính là nguyên nhân mang lại khổ đau cho chúng ta và những người khác. Kể cả ý tưởng có thể có hạnh phúc, được trả giá bằng sự khổ đau của người khác cũng là một ảo tưởng cần được gạt bỏ.

Giải thoát

Cái gì là nguồn an lạc? Phật dạy tiếp: “Người nào mà cách hành xử không dựa trên tham ái, sân hận và si mê, người đó sẽ biểu lộ một

cách hồn nhiên lòng từ (liefde), lòng bi (mededogen), sự hoan hỷ (blijheid) và sự xả bỏ (onbevangenheid)". Bốn đặc tính này biểu hiện cho giải thoát được dịch từ một công thức rất quen thuộc bằng tiếng Pali [4] cần được chú thích cẩn kẽ hơn:

Phạn ngữ metta, vẫn được dịch là "từ", có ý nghĩa đích thực là một ước muốn, thứ ước muốn [cho người khác] được điều tốt đẹp. Một ví dụ vẫn hay được dùng để diễn tả lòng từ là hình ảnh một người mẹ ôm một đứa con trong lòng. Người mẹ muốn đứa con được những điều tốt đẹp.

Bi – karuna – có nghĩa là cảm thông với sự khổ đau của người khác. (Trong tiếng Hòa Lan, karuna được dịch bằng từ mededogen, một từ hơi cổ so với từ medelijden; từ này về mặt lập ngữ thì chính xác hơn nhưng về mặt ngữ nghĩa thì gần với thương hại. Điều lạ lùng là tiếng Hòa Lan không có chữ tương đương để dịch từ compassion trong Anh ngữ mà chỉ biết có từ pity [trong Anh ngữ]).

Hỷ – mudita - chỉ thái độ cùng vui. Đó là khả năng biết trân quý điều đang xảy ra.

Xả – upekkha – có nghĩa là sự chú tâm không phân biệt, một cách nhìn không né tránh cái tệ hại cũng không tuyệt vọng đòi tìm cái không tệ hại.

Xin đơn cử tiếp một thí dụ để làm sáng tỏ:

Những người mắc phải một thứ bệnh hiểm nghèo như ung thư thường khám phá ra

mình bỗng dưng mất đi một số người bạn. Những người [bạn] đâm ra sợ hãi, không biết phải ứng xử thế nào trong hoàn cảnh mới. Đối với một số người, những người mắc bệnh bỗng dưng không còn đáng chú ý nữa. Ngược lại, người bệnh thường nhận được những tình bạn mới, nảy sinh từ chỗ bất ngờ. Đó là những người mà bệnh nhân có thể nương tựa, nhận được sự giúp đỡ vô vụ lợi. Hãy tưởng tượng người bệnh đó đến với bạn.

Tùy theo mức độ thoát khỏi sự ràng buộc của tham ái, sân hận và si mê mà bạn có thể: hy vọng rằng người bệnh được điều tốt đẹp (metta), cảm thông những giây phút lo sợ (karuna), vui với sự có mặt của người bệnh (mudita) và biết lắng nghe người bệnh nói (upekkha), dù là niềm hy vọng hay điều tuyệt vọng, trong lúc đau đớn cũng như trong khi hồi phục. Trong một số truyền thống Phật giáo, điều này được gọi là Phật tính. Điều này thực sự cũng chính là nhân tính cơ bản của chúng ta [5].

Chân đế thứ ba là sự thực về sự chấm dứt khổ đau. Tâm lý học truyền thống Tây phương cũng biết đến sự thèm khát, và bộ tam độc là tham ái, sân hận và si mê. Ngành phân tâm học có nói tới dục vọng (lust), thất vọng (onlust) và vô thức (onbewuste). Ngành ứng xử trị liệu đề cập đến sự ân thưởng, trừng phạt và những nhận thức phi lý. Điểm khác biệt căn bản là tâm lý học, qua đó, tìm đủ cách để giải thích các cách ứng xử của chúng ta. Trong khi đó, Phật giáo ngược lại chỉ đưa ra khả năng để giải thoát, điều đó nói

về một cách ứng xử không bị chi phối [bởi tham ái, sân hận và si mê].

Con đường

Con đường nào đưa đến giải thoát? Chân đế thứ tư là sự thực về con đường đưa đến giải thoát. Đó là bát chánh đạo. Tám yếu tố của con đường không tạo thành một chuỗi tiến trình mà là một tổng thể hữu cơ gắn bó. Theo truyền thống (và nhờ đó rõ ràng hơn) tám yếu tố này vẫn thường được quy lại thành ba nhóm, đó là trì giới (deugd), thiền định (meditatie) và tuệ giác (inzicht).

Một lối thông đến con đường là tuệ giác. Trong bước đầu, đó là niềm tin vào sự hợp lý của con đường thực tập và quyết tâm lên đường tu học. Niềm tin này cũng giống như niềm tin của một bệnh nhân đối với vị bác sĩ trị liệu. Bệnh nhân không thể biết trước hiệu quả của dược liệu, nhưng bằng một tinh thần phê phán lành mạnh, bệnh nhân có đủ niềm tin để sử dụng những dược liệu này. Tuệ giác quan trọng nhất ở đây chính là ý thức về trách nhiệm tự thân.

Tới đây là sự tiếp cận với trì giới. Đạo đức trong Phật giáo không có tính chất luân lý như chúng ta vẫn thấy trong các tôn giáo Tây phương. Trong bước đầu, đạo đức [Phật giáo] có tính miêu tả. Một số hành vi như giết hại, trộm cắp, gian dối, tà dâm tạo ra khổ đau vừa cho thủ phạm lẫn nạn nhân. Phật giáo không lên án những hành vi tội phạm nhưng kêu gọi ý thức về trách nhiệm tự thân và

chấp nhận những hậu quả của những hành vi đã làm. Điều này được Phật giáo diễn đạt qua ý niệm nghiệp (karma). Những giới luật đạo đức nêu lên những biên giới mà người thực tập tránh vượt qua nếu không muốn gây ra bất hạnh cho chính mình cũng như cho người khác.

Bước tới nữa là thiền định. Có thể không ở đâu mà sự thực tập thiền định lại được nhấn mạnh và hành trì nhiều như trong truyền thống Phật giáo Tây phương còn mới mẻ. Sở dĩ như thế là vì Phật giáo đã được phổ biến đúng vào thời kỳ của cuộc mở rộng ý thức, của các chất kích tạo ảo giác và sự bùng nổ những nhu yếu tìm hiểu về tâm lý học. Nhưng điều này cũng dễ đưa đến một hình ảnh sai lạc. Các phương pháp thiền định đúng là có thể được dùng để làm thuyền giảm căng thẳng hoặc là phương tiện mở rộng tri kiến nội tại. [Nhưng] thiền định chỉ thực sự trở thành một pháp môn Phật giáo khi được hành trì trong tổng thể hữu cơ của bát chánh đạo, nói khác đi, thiền định trong mối tương quan chặt chẽ với trì giới và tuệ giác.

Đối với Phật giáo, thiền định chính là nơi chốn của sự tự khảo sát. Thiền định là phòng thí nghiệm, là kính hiển vi, nơi mà bốn sự thực mầu nhiệm có thể được khảo sát thật tỉ mỉ. Như trong một chương trình truyền hình đang thực sự diễn ra, bạn có thể thấy trong khi thiền định sự khổ đau xuất hiện như thế nào và sự giải thoát có thể sinh ra như thế nào. Cứ thử để ý đến hơi thở trong vòng vài phút, bạn sẽ thấy tâm thức của mình liên tục

bị những ý tưởng nhiễm lòng tham ái, sân hận và si mê thao túng. Tùy theo mức độ học hỏi và hành trì, vào khả năng biết chú tâm, biết tỉnh giác đích thực trong sự hỗn loạn [của tham, sân, si] mà bạn khám phá ra khả năng hướng đến giải thoát.

Qua sự khảo sát này, tuệ giác sẽ phát sinh. Điều mà lúc ban đầu chỉ là niềm tin có phê phán vào kinh nghiệm và tuệ giác của người khác nay đã trở thành kinh nghiệm và tuệ giác của chính mình. Tuệ giác này sẽ giúp ta càng lúc càng thấu rõ hơn tính cách phi lý của những hành vi không đạo đức. Điều mà lúc ban đầu chỉ là sự tuân thủ giới luật càng lúc càng trở thành sự hành xử hồn nhiên. Làm sao ta có thể tiếp tục tạo ra khổ đau cho chính mình và người khác khi ta biết rõ đó là sai lầm?

Những kết quả mà bạn đạt được trên con đường tu tập sẽ tự tạo thêm động lực giúp ta đi xa hơn trên con đường thiền định, xa hơn trong sự khảo sát để hiểu thấu nguồn căn của khổ đau và an lạc. Tuệ giác mới này lại giúp ta trì giới vững chãi hơn, thiền định tinh tiến hơn... Một vòng tròn bất tận.

Kết

Triết gia Leo Apostel, một người thực tập thiền chuyên cần, từng đề nghị hãy xem mỗi đời người như một thử nghiệm về đạo đức. Cũng tương tự như trong truyền thống khoa học Tây phương, mỗi người có thể dựa trên kinh nghiệm đạt được qua những cuộc thử

nghiệm của những người đi trước. Cũng giống như rất nhiều sinh viên vật lý đã thực hiện lại các thí nghiệm của Newton, với sách giáo khoa trong tay, để qua đó đạt được sự hiểu biết về những định lý cơ bản của vật lý học. Cũng vậy, Phật đề nghị với chúng ta một cuộc thử nghiệm. Nó bắt đầu bằng việc đảm nhận trách nhiệm cho cuộc sống của chính mình. Cuộc thử nghiệm này đã được Kinh Pháp Cú (Dhammapada) tóm gọn bằng những vần thơ hùng mạnh:

Không làm mọi điều ác (het kwade laten)
Thành tựu các hạnh lành (doen wat heilzaam is)
Tâm ý giữ trong sạch (de geest zuiveren)
Chính lời chư Phật dạy (dat is de leer van de Buddha) [6]

Trong kinh điển Phật giáo, sự thực tập được ghi nhận là “tốt từ khi bắt đầu, tốt ở giữa chừng và tốt ở chung cuộc”. Con đường đã đơm hoa kết trái ngay từ khởi điểm. Phật giáo là một truyền thống của giới xuất gia và cư sĩ. Không nhất thiết cứ phải ngồi thiền nhiều giờ hàng ngày trên tọa cụ mới là tu, cho dù điều đó khả dĩ làm được. Chỉ cần lên đường, nuôi dưỡng cái nhân tính cơ bản trong đời sống hàng ngày, như thế đã mang lại cho đời sống nhiều ý nghĩa và giải thoát. (Nếu không có giải thoát thì ngồi nhiều giờ trên tọa cụ cũng chẳng mang lại lợi ích gì). Các truyền thống Phật giáo luôn bác bỏ khuynh hướng thường tình là đánh giá điều này cao trọng hơn điều kia.

Là những người [sống ở] Tây phương, chúng ta vẫn được nuôi dạy với ý tưởng về sự bất khả hợp nhất của hai ý nghĩa của một “đời sống tốt đẹp”. Một đời sống tốt đẹp trong nghĩa một đời sống đạo đức và một đời sống tốt đẹp trong nghĩa tận hưởng đời sống. Kết quả hỷ lạc nhất và cũng là bất ngờ nhất của cuộc thử nghiệm Phật giáo là cả hai ý nghĩa trên của tốt đẹp, tựa như hai mặt của một chiếc ме-đai, hoàn toàn gắn bó với nhau.

[1]Stephen Batchelor: The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture, Parallax 1994

[2]Các đoạn kinh được trích từ Kalama sutta (Tăng Nhất bộ kinh, Anguttara Nikaya 65) và Dhammacakkapavattana Sutta (Tương Ứng bộ kinh, Samyutta Nikaya LVI.11). Các đoạn kinh đã không được trích dịch nguyên văn mà ghi lại theo ngôn ngữ đương đại, ý nghĩa không thay đổi.

[3]Tương Ứng bộ kinh (Samyutta Nikaya) XXII.86

[4]Tiếng Pali là một ngôn ngữ có họ hàng với tiếng Phạn (Sanskrit). Phần lớn các kinh điển Phật giáo được ghi lại bằng thứ tiếng này.

[5]Han F. de Wit: De verborgen bloei: Over de psychologische achtergronden van spiritualiteit (Sự đơm bông âm thầm: những bối cảnh tâm lý học của tâm linh), Kok Angora 1993

[6]Kinh Pháp Cú (Dhammapada 183), lời Việt của Thích Minh Châu

Nguồn: Nguyệt san Triết học năm thứ 13, số 6, tháng Chạp/Giêng (Filosofie, jrg. 13, nr. 6, december/januari). Xuất bản bằng Hòa ngữ, phổ biến trong vùng Benelux.

**Tiểu luận số 1 trong* TIỂU LUẬN VỀ PHẬT GIÁO. Nguyên tác: Een kleine inleiding in het boeddhisme của tác giả Dr. Edel Maex, Nguyễn Thanh Hùng dịch.